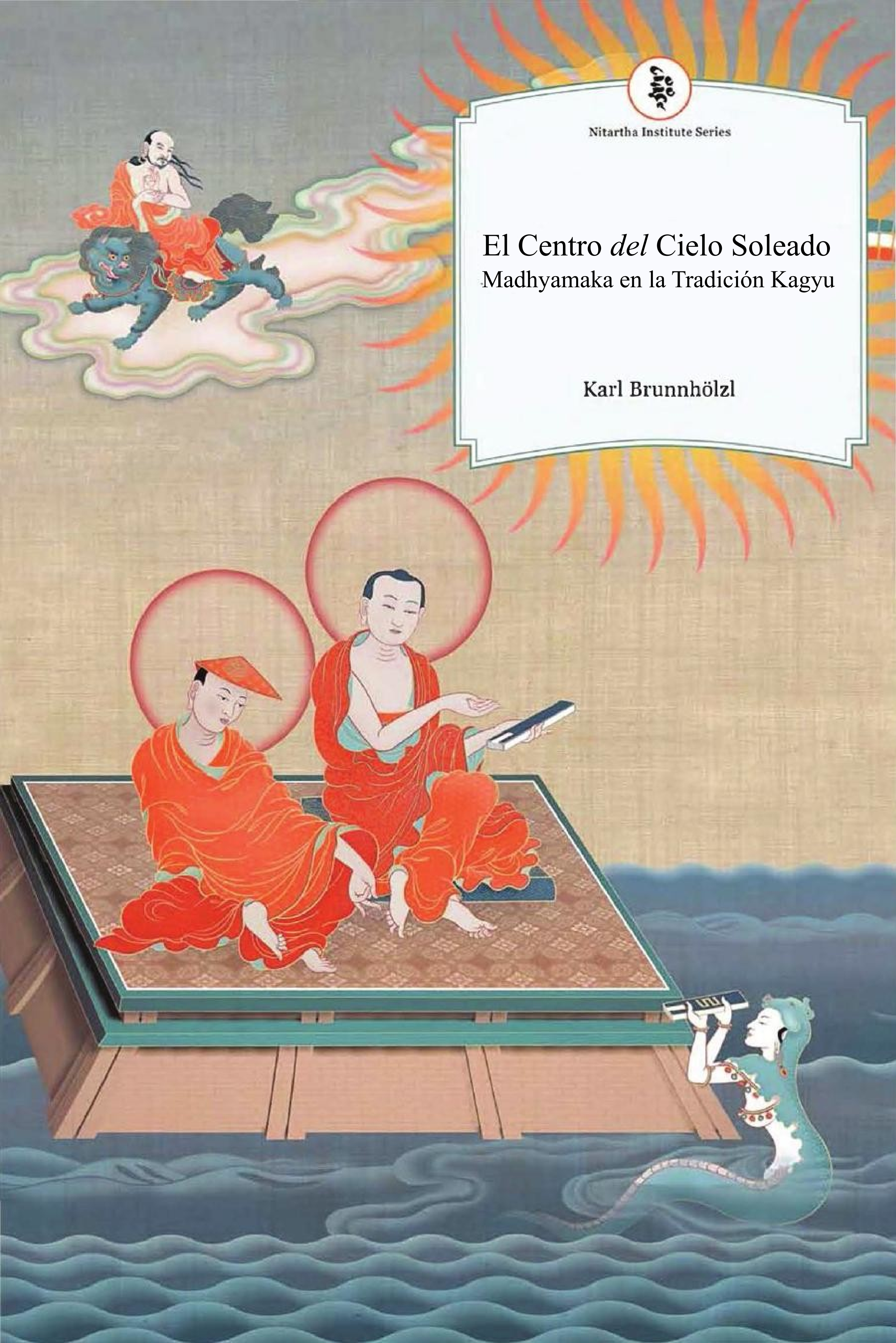


Nitartha Institute Series
El Centro *del* Cielo Soleado
Madhyamaka en la Tradición Kagyu
Karl Brunnhölzl

El Centro del Cielo Soleado

THE NITARTHA INSTITUTE SERIES
publicada por Snow Lion Publications

El Instituto Nitartha fue fundado en 1996 por Dzogchen Ponlop Rinpoche, bajo la dirección de Khenchen Thrangu Rinpoche y Khenpo Tsültrim Gyamtso Rinpoche, los principales maestros contemporáneos de la tradición Karma Kagyu del Budismo Tibetano. El Instituto, bajo los auspicios de Nitartha *international*, tiene como objetivo transmitir plenamente la tradición Budista de investigación y aprendizaje contemplativos; ofrece a los estudiantes Occidentales capacitación en la visión y práctica Budista avanzada, como lo enseñan los linajes Karma Kagyu y Ñingma del Tíbet.

El Instituto se complace en aliarse con Snow Lion Publications para presentar esta serie de importantes obras que ofrecen una amplia gama de materiales educativos cualificados que incluyen traducciones autorizadas de textos clave de la tradición Budista, tanto aquellos exclusivos de los linajes Kagyu y Ñingma como aquellos comunes al alcance más amplio del Budismo Indo-Tibetano; comentarios modernos de destacados eruditos-practicantes de linajes; manuales para la práctica contemplativa; y estudios más amplios que profundizan la comprensión de aspectos particulares de la visión Budista. Los lanzamientos iniciales son de la tradición Kagyu y serán seguidos por publicaciones de la tradición Ñingma.

Esta publicación es un libro de Nitartha de Nivel Intermedio.

EL CENTRO DEL CIELO SOLEADO

Madhyamaka en la Tradición Kagyu

Karl Brunnhölzl

Incluye una Traducción del Comentario de Pawo Rinpoche sobre la Sección del Conocimiento de La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva (Bodhicaryāvatāra) *de Śāntideva*

SNOW LION PUBLICATIONS
ITHACA, NUEVA YORK ✦ BOULDER, COLORADO

Snow Lion Publicaciones
P.O Box 6483
Ithaca, NY 14851 USA
(607) 273-8519
www.snowlionpub.com



Contenido

Agradecimientos 11
Prólogo 13
Prefacio 17
Introducción 26

PRIMERA PARTE: LA PRESENTACIÓN GENERAL DEL MADHYAMAKA EN LA TRADICIÓN KAGYU 46

1 **La Transmisión del Madhyamaka de la India al Tíbet y Su Relación con el Vajrayana y el Mahamudra** 48

2 **El Medio de Principio a Fin** 69
Madhyamaka Base 72
¿Qué Es La Realidad? 72
No Hay Base para las Dos Realidades 77
La Explicación Detallada de las Dos Realidades 80
El Significado de los Términos 81
Pintando el Cielo: Una Descripción de sus Características Definitorias 82
¿Son las Dos Realidades Una o Diferentes? 88
Divisiones Aparentes de lo Aparente 94
División del Espacio: Divisiones de lo Ultimo 100
Un Análisis Crítico de Algunos Otros Puntos de Vista Tibetanos sobre las Dos Realidades en el Centrismo 101
El Número Definitivo de Dos Realidades y el Propósito de Comprenderlas 105
La Vacuidad de la Vacuidad 110

La Libertad Es la Naturaleza de No Tener una Naturaleza 110
Elaboraciones sobre la Simplicidad 114
Las Veinte Vacuidades 117
Las Dieciséis Vacuidades 122
Los Dos Tipos de Ausencia de Identidad 126
Identidad Perdida 126
Ausencia de Identidad de los Fenómenos 136
Ausencia de Identidad de la Persona 138
¿Las Dos Ausencias de Identidad son Una o Diferentes? 141
El Propósito de Enseñar Dos Ausencias de Identidad 142
Del Conocimiento a la Sabiduría 143
Madhyamaka Camino 154
¿Cómo Puede el Madhyamaka Ser una Práctica Personal? 157
El Razonamiento y el Debate en el Centrismo 173
Las Tres Etapas de Análisis por Nāgārjuna y Āryadeva 173
¿Es Razonable el Razonamiento? 175
Razones y Negaciones 178
¿Cuál es el Objeto de la Negación en los Razonamientos Centristas? ... 194
El Estatus de la Cognición Válida en el Centrismo 200
¿Los Centristas Tienen una Tesis o una Posición? 218
Leones Ilusorios Matando Elefantes Ilusorios:
Razonamientos del Vacío para la Liberación 231
Algunos Puntos Esenciales del Razonamiento Centrista 231
La Desilusión con la Identidad de los Fenómenos 236
Los Cinco Grandes Razonamientos Madhyamaka 236
Otros Razonamientos 263
Desenmascarando la Identidad de la Persona 264
El Resultado del Análisis Razonado Centrista 272
La Meditación Madhyamaka 273
¿Por Qué Es Necesaria La Meditación Analítica? 273
La Calma Mental y la Visión Superior 277
La Meditación Analítica y la Meditación en Reposo 280
Trabajando con la Mente en la Meditación y la Vida Diaria 286

Cómo Practicar una Sesión de Meditación Analítica 291
Las Etapas Progresivas de la Meditación sobre la Vacuidad 296
Sin Compromiso Mental en la Meditación 311
La Conducta Madhyamaka 321
Madhyamaka Fruto 324

3 **La Distinción entre Autonomistas y Consecuencialistas** 334
Clasificaciones del Centrismo en la India y el Tíbet 334
Refutación de Suposiciones Erróneas
acerca de Autonomistas y Consecuencialistas 342
La Distinción Real entre Autonomistas y Consecuencialistas 360
Cómo la Distinción entre Autonomistas y Consecuencialistas
por Tibetanos Posteriores Es una Novedad 374
El Origen de la Controversia entre
Autonomistas y Consecuencialistas 392
¿Los Oyentes y los Realizadores Solitarios
Realizan la Vacuidad? 421
Conclusión 438

4 **¿Existe Algo Llamado**
Shentong-Madhyamaka? 445
El Sistema Yogācāra en General 457
El Sistema del Linaje de Vasta Actividad 460
El Tratamiento de Yogācāra y la Controversia
Rangtong-Shentong en el Tíbet 499
La Única Intención Final de los
Dos Sistemas Filosóficos del Gran Vehículo 514

5 **La Distinción entre**
Significado Oportuno y Definitivo 526

6 **Un Esbozo de Algunas Diferencias Importantes**
entre las Interpretaciones del Centrismo de
Mikyö Dorje y Tsongkhapa 551

SEGUNDA PARTE: EL *BODHICARYĀVATĀRA* Y PAWO TSUGLA TRENGWA 598

7 **Algunas Observaciones sobre el *Bodhicaryāvatāra* y el Comentario de Pawo Rinpoche** 600

8 **Comentario de Pawo Rinpoche sobre *El Noveno Capítulo de La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva*** 616

Apéndice I: *Una Breve Biografía del Segundo Pawo Rinpoche, Tsugla Trengwa* 784

Apéndice II: *Escuelas Indias No Budistas* 787

Apéndice III: *Texto Tibetano del Noveno Capítulo del* Bodhicaryāvatāra 793

Notas 809

Abreviaturas 921

Mucho ruido y pocas nueces.

William Shakespeare

"Oh jovencita, ¿Quién te dio esta confianza en ti misma?"

"El Anciano mismo me la impartió, porque esta confianza en mí misma no habría surgido si el Anciano no me hubiera cuestionado."

Del *Sūtra de la Profecía de la Joven Dama, Excelente Luna*

Respira la forma del Madhyamaka–el cielo abierto
Siente el sonido del Madhyamaka–el silencio rugiente
Ábrete al tacto del Madhyamaka–dejar ir
Déjate emocionar por el sabor del Madhyamaka–la variedad de la igualdad
Sumérgete en el aroma del Madhyamaka–la libertad innata

La resistencia es la liberación
no tiene sentido luchar
estás rodeado de ti mismo

Abandona el entorno
no defiendas tu
cuartel general

Y conquista la
ciudadela
de la

auto-entrega



Agradecimientos

Este libro nunca habría llegado a existir si no fuera porque Dzogchen Ponlop Rinpoche me dijo en su forma habitual, aparentemente casual, “Deberías escribir una introducción sobre el Madhyamaka para tu traducción del comentario de Pawo Rinpoche sobre el *Bodhicaryāvatāra*.” Al principio, tomé este comentario como una broma. Sin embargo, Rinpoche siguió volviendo a esta idea. Incluso se volvió muy específico sobre lo que debería incluir una introducción de este tipo y qué textos deberían consultarse, por lo que no pude dejar de tomar este proyecto más en serio. Creció rápidamente de una mera introducción a un volumen bastante extenso, en parte porque Rinpoche, en cada una de nuestras reuniones a lo largo de los años, agregó temas para ser incluidos. Por lo tanto, mi sincero agradecimiento y respeto a Dzogchen Ponlop Rinpoche por su idea original y su continua inspiración y guía a lo largo de todo el proyecto. Aún mayor es la amabilidad y la habilidad de Khenchen Tsultrim Gyamtso Rinpoche, quien durante muchos años ha guiado a los estudiantes Occidentales a través del mundo de las escrituras Budistas Tibetanas con sus diversos sistemas filosóficos y terminologías. Sin él, no tendría mucha idea de las complejidades de las enseñanzas Budistas y su aplicación práctica. Más agradecimientos para Acharya Lama Tenpa Gyaltsen, quien ayudó con muchas preguntas sobre la traducción. También estoy muy agradecido a todos los eruditos Occidentales, en particular al profesor Lambert Schmithausen y al Dr. Klaus-Dieter Matthes, quienes me abrieron los ojos a la riqueza y profundidad tanto del idioma Sánscrito como de la tradición Yogācāra.

Nuestro sincero agradecimiento a Sidney Piburn y Jeff Cox de Snow Lion Publications por su disposición a publicar este texto. Tracy Davis y Steve Rhodes merecen agradecimiento y elogios por ser editores muy meticulosos y atentos. Mi más sincero agradecimiento también se extiende a Mette Harboe y Carmen Rumbaut por su incansable diligencia en la realización de la primera fase voluntaria de edición, en términos de Inglés y contenido. Ambos son dignos de elogio por ofrecer muchas sugerencias e ideas útiles, al igual que Linda Patrik y Jirka Hladis. Gracias a Julia Martin por su ayuda con la investigación bibliográfica en Viena y a Stephanie Johnston por preparar los gráficos. En cuanto al aspecto financiero, me gustaría expresar mi profundo agradecimiento a un querido amigo y benefactor anónimo que alivió mi tarea de auto-promoción, y al Instituto Nitartha por su ayuda durante la fase final del proyecto. También

me gustaría agradecer a la Fundación Tsadra por financiar la preparación del índice. Por último, pero no menos importante, estoy muy agradecido a todas las personas en Europa, Asia y América del Norte que contribuyeron al texto a través de sus discusiones conmigo y/o al proporcionar alimentos y refugio mientras trabajaba en todo el mundo en este proyecto nómada.

En particular, me siento muy complacido y honrado de que este libro marque el comienzo de *Nītārtha Institute Series* como expresión de las actividades del Instituto Nītārtha (bajo la dirección de Dzogchen Ponlop Rinpoche). Esta serie está diseñada como un intento oportuno de presentar las tradiciones escriturales de las escuelas de Budismo Tibetano Kagyu y Ñingma a una audiencia Occidental más amplia.

A lo largo de los años, he tenido la suerte de poder beber unas gotas al azar del vasto océano de las enseñanzas Budistas, pero sin duda carezco de los logros de un verdadero erudito. Nunca completé el retiro de meditación tradicional de tres años, por lo que tampoco tengo realización. Y al no ser un hablante nativo de Inglés, Tibetano o Sánscrito, no tengo suficiente dominio de ninguno de estos idiomas. En resumen, no hay nada que me califique para escribir un libro como este. Al hacerlo, solo he tratado de cumplir con el deseo del Dzogchen Ponlop Rinpoche. Está en la naturaleza de un proyecto de este tipo que no hay certeza de que vaya a beneficiar a nadie más. Lo que es seguro, sin embargo, es que yo mismo aprendí mucho durante el proceso de escritura, por lo que estoy extremadamente agradecido. Entonces, si hay algo en lo que sigue que suene bien, tenga sentido y sirva como antídoto para el sufrimiento, que se disfrute como proveniente de maestros y eruditos realizados que saben de lo que están hablando. Todo lo demás, incluidos todos los errores, se puede decir con seguridad que son míos.

Que este libro sirva como una causa que contribuya a la actividad iluminada de S.S. el Decimoséptimo Gyalwang Karmapa, Urgyen Trinley Dorje que abraza rápida y sin obstáculos a todos los seres sintientes sin excepción. Que en particular ayude a sostener la tradición académica pura del linaje Karma Kagyu, ya que fue iniciada y sostenida por todos los Karmapas como un medio para liberar a los seres de la ignorancia y el sufrimiento.

Brabrand, en las vastas llanuras de Jutlandia, Dinamarca,
en un día completamente normal de Diciembre de 2003



Prólogo

La *Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva* es uno de los textos más influyentes e inspiradores de la historia Budista. Reconocido por su poesía, presenta algunas de las enseñanzas más profundas de la tradición filosófica Budista en un estilo lúcido y simple, combinando la visión de la vacuidad con instrucciones directas para prácticas contemplativas de compasión.

El autor del *Bodhicaryāvatāra*, como se titula el texto en su Sánscrito original, es Śāntideva, un gran maestro Indio del siglo VIII de la Universidad de Nālandā.[1] El tratado es una guía muy práctica para aquellos que aspiran a actualizar las prácticas de las seis pāramitās, o perfecciones: Generosidad, disciplina, paciencia, esfuerzo, meditación y conocimiento superior o prajñā.

Los practicantes Budistas en la India y el Tíbet han expuesto, estudiado y practicado el *Bodhicaryāvatāra* en una tradición ininterrumpida hasta el día de hoy. A lo largo de los siglos, los grandes maestros Budistas de la India y el Tíbet compusieron numerosos comentarios e instrucciones sobre el texto. Muchos maestros no solo escribieron sobre este famoso libro, sino que también enseñaron continuamente este texto a sus alumnos. Uno de esos maestros es el ermitaño errante más famoso Patrul Rinpoche, quien enseñó este texto en Dzogchen Shri Singha Shedra del Monasterio Dzogchen, y más tarde en su área de retiro en la región de Dzachu en el Tíbet Oriental. De hecho, este texto aborda temas atemporales, que son de importancia crítica para cualquier persona que se dedique seriamente a actividades espirituales, y los maestros contemporáneos continúan escribiendo sobre ello y enseñándolo a sus estudiantes.

El *Bodhicaryāvatāra* se presenta en diez temas o capítulos principales: 1) Beneficios de la Bodhicitta; 2) Purificación; 3) Abrazando la Bodhicitta; 4) Conciencia; 5) Vigilancia; 6) Paciencia; 7) Perseverancia; 8) Meditación; 9) Sabiduría (prajñā); y 10) Dedicación.

La exposición del Madhyamaka, o la filosofía del Camino Medio, en el capítulo noveno, es una de las presentaciones clásicas de esta visión profunda y forma la base para dilucidar el śūnyatavāda, o enseñanzas sobre la vacuidad, tal como las enseñó Nāgārjuna, el fundador de la escuela del Camino Medio.

Uno de los comentarios más detallados y completos sobre el *Bodhicaryāvatāra* es el *Océano del Dharma del Gran Vehículo*,[2] compuesto por Pawo

Tsuklak Trengwa (1504-1566). Fue un gran maestro del linaje Kagyu del Tíbet y fue uno de los dos estudiantes más importantes del Octavo Karmapa, Mikyö Dorje (1507-1554), un gran erudito y maestro de meditación que escribió más de treinta volúmenes de comentarios e instrucciones sobre sūtras y tantras Budistas.

El linaje Kagyu es rico en estudios intelectuales, especialmente en las áreas de filosofía y lógica, así como en su tradición de instrucciones prácticas, famosas por su franqueza. Los maestros en esta tradición usan un enfoque equilibrado para guiar a los estudiantes a lo largo del "camino del medio", un método distintivo del linaje Kagyu. A través del estudio, combinado con la práctica de acuerdo con estas instrucciones, uno puede desarrollar la sabiduría que es la base para trascender la confusión neurótica del saṃsāra.

La tradición académica del linaje Kagyu se expandió rápidamente durante el Séptimo, Octavo y Noveno Karmapas. El autor de este texto, Pawo Rinpoche, vivió durante el apogeo de este período y desempeñó un papel muy importante en la aclaración de las intenciones del Karmapa Mikyö Dorje y en el enriquecimiento de la visión de la escuela Kagyu Madhyamaka. Su contribución a la erudición Kagyu fue, por lo tanto, muy importante, y sus escritos todavía se estudian hoy en diferentes shedras Kagyu, incluida la sede principal de Su Santidad el Karmapa, Tsurphu, en el Tíbet, y en el Instituto Karma Shri Nalanda en Rumtek, Sikkim, India.

El *Bodhicaryāvatāra* es uno de los pocos textos Budistas Indios de los que ha sobrevivido el Sánscrito original. Fue traducido por primera vez del Sánscrito al Tibetano en el siglo VIII. Ahora, en el siglo XXI, somos especialmente afortunados de tener muchas traducciones diferentes de los versos raíz en Inglés, así como traducciones de porciones de algunos comentarios.

Me complace presentar *El Centro del Cielo Soleado,* que incluye una traducción del comentario de Pawo Tsuklak Trengwa sobre el capítulo del *Bodhicaryāvatāra* sobre la "Sabiduría." Una característica especial de esta primera publicación de Nitartha Institute Series es una extensa presentación introductoria del Madhyamaka en la tradición Kagyu por el Dr. Karl Brunnhölzl.

Karl Brunnhölzl es traductor, intérprete y profesor altamente cualificado. Esta excelente traducción y una introducción completa al Madhyamaka en la tradición Kagyu reflejan su conocimiento, sabiduría y amplia experiencia en el estudio y la presentación de estos materiales durante muchos años. En particular, ha estudiado el idioma Tibetano y la filosofía y lógica Budista con el Muy Venerable Khenchen Tsultrim Gyamtso Rinpoche y conmigo, así como con muchos otros maestros. También ha traducido numerosos textos Tibetanos al Inglés y al alemán. Karl ha sido uno de los principales traductores y profesores del Instituto Nitartha.

Este libro ofrece, por primera vez en una publicación Occidental, una presentación completa de la visión única Kagyu del Madhyamaka. Al entrar en gran detalle en su presentación de la visión, Karl sigue teniendo cuidado de dirigirse al Madhyamaka dentro de un contexto de meditación. Las caracterís-

ticas especiales de su tratamiento detallado incluyen una discusión de Shentong en relación con el Madhyamaka y una consideración detallada de las diferencias entre las interpretaciones Kagyu y Geluk de esta filosofía, como se destaca en las obras de Mikyö Dorje y Tsongkhapa. En resumen, este es un esfuerzo de pioneros para hacer que la erudición Kagyu sobre la filosofía Madhyamaka sea conocida por un público más amplio.

Estoy agradecido de haber tenido la oportunidad de enseñar el noveno capítulo de *Bodhicaryāvatāra* en el Instituto Nitartha de Europa. Karl preparó la traducción de este capítulo para mi clase, junto con la del comentario de Pawo Tsuklak Trengwa, y me ayudó con la traducción durante mi enseñanza. En ese momento, Karl y yo discutimos lo importante que sería escribir una introducción extensa a este capítulo cuando se publicara en Inglés. Estoy encantado con el notable logro de Karl. No solo nos ha presentado una traducción maravillosa, sino también una introducción sobresaliente que realmente aclara la visión de Śāntideva a través de las enseñanzas de los grandes maestros Kagyu Madhyamaka.

Que esta traducción contribuya al esfuerzo genuino por trasplantar el Dharma puro en Occidente. Que este libro despierte el corazón de sabiduría de todos los seres y, a través de esto, que innumerables seres sintientes se beneficien.

En el Dharma,

Dzogchen Ponlop Rinpoche
Nalanda West
Seattle, Washington
Mayo de 2004

1 La Universidad de Nālandā fue una de las más grandes instituciones de educación superior en la historia de la humanidad. Alcanzó su cenit durante el primer milenio y en el siglo VII abarcaba cientos de edificios y más de 10.000 estudiantes y profesores. La universidad fue el hogar de los renombrados eruditos Budistas de la época, incluidos Nāgārjuna, Āryadeva, Śāntarakṣita, Padmasambhava y Candrakīrti. Fue destruida en los siglos XII y XIII.

2 བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པ་ལ་འཇུག་པའི་རྣམ་པར་བཤད་པ་ཐེག་ཆེན་ཆོས་ཀྱི་རྒྱ་མཚོ་ཟབ་རྒྱས་མཐའ་ཡས་པའི་སྙིང་པོ། *(byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i rnam par bshad pa theg chen chos kyi rgya mtsho zab rgyas mth'a yas pa'i sñing po).*



Prefacio

DADO EL NÚMERO DE ESTUDIOS sobre Madhyamaka en general y la cantidad de traducciones de textos Madhyamaka a idiomas Occidentales, uno podría preguntarse cuál podría ser el punto de otro libro más sobre este tema, con otra traducción del noveno capítulo del *Bodhicaryāvatāra*.[1] La breve respuesta a esto es que, a pesar de los extensos materiales sobre Madhyamaka que están actualmente disponibles en Occidente, la imagen general de este sistema Budista en la India y el Tíbet no está casi completa. Una serie de cuestiones requieren un intento de llenar algunos vacíos. En primer lugar, con algunas excepciones, la mayoría de los libros o artículos sobre Madhyamaka de eruditos Occidentales –particularmente Norteamericanos– se basan en las explicaciones de la escuela Gelugpa de Budismo Tibetano.[2] Deliberadamente o no, muchas de estas presentaciones Occidentales dan la impresión de que el sistema Gelugpa es más o menos equivalente al Budismo Tibetano como tal y que la forma en que esta escuela presenta el Madhyamaka (especialmente con respecto a su rama Consecuencialista[3]) es el estándar o incluso la única forma de explicar este sistema,[4] lo que ha llevado a la suposición aún ampliamente predominante de que este es realmente el caso. Desde la perspectiva del Budismo Indio y Tibetano en general, nada podría estar más equivocado. De hecho, la peculiar versión Gelugpa del Madhyamaka es una posición menor en el Budismo Indo-Tibetano, ya que sus características poco comunes no se encuentran en ningún texto Indio ni son aceptadas por ninguna de las otras escuelas Tibetanas.[5] Por lo tanto, la situación actual en Occidente de ninguna manera representa la riqueza de los puntos de vista Madhyamaka que existían en la India y que todavía se transmiten en las cuatro principales escuelas Budistas Tibetanas. Específicamente, no hay un esquema general de la visión Madhyamaka tal como se presenta en la escuela Kagyu de Budismo Tibetano en ningún idioma Occidental.[6]

Sin embargo, me gustaría dejar claro desde el principio que este libro no trata sobre sectarismo o qué punto de vista es el mejor. Más bien, debe considerarse como un intento de arrojar algo de luz sobre más facetas de la tradición Budista Indo-Tibetana viva y presentarlas a una audiencia Occidental más amplia. Como el mismo Buda siempre dijo, depende de nosotros qué enseñanzas encontramos personalmente más convincentes y útiles para nuestras vidas.

Además, hay un cliché bastante común de que los seguidores de la escuela Kagyu simplemente cantan rituales o se sientan en cuevas y retiros de tres años

para practicar la meditación y carecen de cualquier tradición académica. Al presentar materiales de una serie de fuentes principalmente de Karma Kagyu, intento mostrar que definitivamente hay una rica tradición académica y escritural en esta escuela y ofrecer una visión de ella.

El logro académico de Marpa, resultado de sus veintiún años de estudio con muchos maestros en la India, todavía es evidente en sus numerosas traducciones contenidas en el canon Budista Tibetano, tanto en el *Kangyur*[7] como en el *Tengyur*.[8] No es ampliamente conocido que Milarepa estudió intensamente con Marpa antes de partir hacia sus retiros solitarios. Su familiaridad con la terminología y los conceptos Budistas avanzados se puede ver en muchas de sus canciones vajra. A partir de Gampopa[9] (1079-1153), los primeros maestros de la escuela escribieron principalmente obras que se centran en la práctica de la meditación. Antes de que Gampopa conociera a su maestro principal, Milarepa, ya era un maestro consumado en la tradición Kadampa,[10] bien conocido por su rigurosa formación educativa. Compuso numerosos textos sobre Mahamudra, y su *Precioso Ornamento de la Liberación*[11] es muy apreciado por todas las tradiciones Tibetanas. El Primer Karmapa, Tüsum Khyenba[12] (1110-1193) estudió extensamente durante aproximadamente dos décadas con la mayoría de los más grandes maestros de su tiempo, incluidos Chaba Chökyi Senge[13] y Patsab Lotsāwa,[14] antes de convertirse en alumno de Gampopa. El Segundo Karmapa, Karma Pakshi (1206-1283) escribió muchos volúmenes –ahora perdidos– incluido un texto sobre cognición válida.[15] El Tercer Karmapa Rangjung Dorje[16] (1284-1339) contribuyó en gran medida al corpus de obras orientadas a la práctica, principalmente a través de su famosa *Profunda Realidad Interior*,[17] pero también escribió una serie de obras más académicas, como su *Distinción entre Conciencia y Sabiduría*,[18] un tratado sobre la naturaleza de Buda,[19] y un comentario recientemente redescubierto sobre la *Alabanza al Dharmadhātu* de Nāgārjuna. El Cuarto Karmapa Rölpay Dorje[20] (1340-1383) fue un prolífico escritor sobre lógica y razonamiento.

El Sexto Karmapa, Tongwa Tönden[21] (1416-1453) estudió extensamente con el gran maestro Sakya, Rongtön Sheja Künrig[22] (1367-1449). A partir de este momento, en todo el Tíbet, los Karmapas establecieron una serie de importantes colegios monásticos Kagyu (*shedra*),[23] los principales son Tagbo Legshay Ling[24] y Satam Ñinje Ling.[25] De acuerdo con el *Tesoro del Conocimiento* de Jamgön Kongtrul,[26] inicialmente, las fuentes para el sistema exegético de los textos del sūtra en el linaje Kagyu se encuentran en su mayor parte en la tradición Sakya, específicamente en las explicaciones de Rongtön. La tradición exegética independiente de la escuela Karma Kagyu con respecto a los grandes textos del sūtra comenzó con el *Océano de Textos sobre el Razonamiento*[27] del Séptimo Karmapa[28] (1454-1506) y su comentario sobre *El Ornamento de la Realización Clara*. Esta tradición exegética alcanzó su culminación en las extensas obras del Octavo Karmapa, Mikyö Dorje[29] (1507-1554), quien escribió comentarios sobre cuatro de los cinco temas tradicionales de los estudios de sūtras,[30] así como una

serie de tratados independientes sobre sūtras y tantras, más de treinta volúmenes en total. El Noveno Karmapa, Wangchug Dorje[31] (1556-1603), además de sus famosos tres textos principales sobre Mahamudra[32] y otras obras sobre tantra, escribió comentarios breves y extensos sobre los cinco temas del sūtra.[33] También los Karmapas Decimocuarto y Decimoquinto, Tegchog Dorje (1798-1868) y Kakyab Dorje (1871-1922), fueron eruditos consumados, ambos involucrados en el movimiento Rime no sectario[34] en el Tíbet Oriental; compusieron numerosos textos. Otros grandes eruditos de la escuela Karma Kagyu que escribieron sus propios comentarios y tratados sobre sūtras y tantras incluyen el Quinto y Sexto Shamarpas, Göncho Yenla[35] (1525-1583) y Chökyi Wangchug[36] (1584-1630), el Primer Karma Trinlayba, Choglay Namgyal[37] (1456-1539), el Segundo Pawo Rinpoche, Tsugla Trengwa[38] (1504-1566), Tagbo Dashi Namgyal[39] (1512-1587), el Octavo Situpa, Chökyi Jungnay[40] (1699-1774) y Jamgön Kongtrul Lodrö Taye[41] (1813-1899), una de las principales figuras del movimiento Rime.[42]

El florecimiento de esta tradición académica bien establecida se debilitó un poco después de la época del Noveno Karmapa como resultado del cierre de casi todos sus colegios por parte del gobierno central Tibetano. La excepción más importante a esto fue el colegio en el Monasterio Palpung[43] en el Tíbet Oriental, fundado por el Octavo Situpa en 1727. Sin embargo, la mayoría de las escrituras Kagyu clásicas continúan siendo estudiadas y transmitidas hasta el día de hoy. Desafortunadamente, durante la toma China del Tíbet, muchos de estos textos se perdieron y solo se redescubrieron parcialmente en los últimos años. En 1981, el Decimosexto Karmapa, Rangjung Rigbay Dorje[44] (1924-1981) restableció la tradición de colegios monásticos de la escuela al fundar el Instituto Karma Śrī Nālandā en su sede en el exilio en Rumtek (India). Desde entonces, se ha abierto un número creciente de colegios Kagyu en India y Nepal. Además, desde principios de la década de 1990, Nītārtha International, bajo la dirección del Dzogchen Ponlop Rinpoche, se dedica a preservar (en medios electrónicos), editar y volver a publicar todos los textos principales del linaje Karma Kagyu, comenzando con sus “ocho grandes textos de sūtra y tantra”[45] más sus comentarios principales. Más recientemente, el Instituto Vajra Vidya de Thrangu Rinpoche en Sarnath, India, también se ha involucrado en la edición y reedición de la herencia escritural Karma Kagyu. En Occidente, los ocho grandes textos se están traduciendo gradualmente al Inglés y al Alemán y se estudian en el Instituto Nītārtha en Canadá y Alemania.

Todavía hay un malentendido generalizado sobre lo que es y no es Madhyamaka, incluso –o tal vez particularmente– entre los Budistas. Estos conceptos erróneos suelen ir acompañados de una gran resistencia a lo que a menudo se supone que es simplemente una árida gimnasia intelectual. Hay fuertes preocupaciones en cuanto a si el enfoque Madhyamaka tiene algún valor práctico o es simplemente nihilismo absoluto. Parece que hay dos razones principales para esta actitud. En general, para decirlo suavemente, no lo

apreciamos cuando nuestras atesoradas y a menudo inconscientes formas de ver el mundo son sacadas a la luz y cuestionadas, pero esto es precisamente lo que hace el Madhyamaka, implacable y minuciosamente. Además, especialmente en Occidente, apenas hay instrucciones sobre cómo trabajar realmente con este enfoque de una manera personal en lugar de solo teórica, ni mucha instrucción sobre por qué esto podría ser para nuestro beneficio. En otras palabras, para apreciar el Madhyamaka, primero debemos comprender cómo este enfoque puede brindarnos la oportunidad de notar vívidamente nuestras rígidas formas de vernos a nosotros mismos y al mundo. Entonces podemos reconocer cómo esta perspectiva literalmente estrecha de mente causa nuestros muchos problemas y nuestro sufrimiento.[46] Es crucial ver que el Madhyamaka no es solo otra baratija filosófica que agregamos encima de toda la basura conceptual sofisticada de la que ya tenemos demasiado de todos modos. El Madhyamaka no se trata de agregar más dolores de cabeza intelectuales, sino de aflojar y soltar todo lo que nos da dolores de cabeza en primer lugar. Cuando miramos por primera vez la jungla de las refutaciones Madhyamaka de todo tipo de sistemas de creencias, pueden parecer bastante extrañas y complicadas. Sin embargo, todos estos puntos de vista simplemente reflejan las fijaciones y complicaciones que fomentamos en nuestras propias mentes. Por lo tanto, lo que complica las cosas no es el Madhyamaka en sí, sino nuestra mente inflexible y discursiva. En realidad, el Madhyamaka no se trata en absoluto de *hacer* algo complejo, nuevo o particular, sino de *deshacer* en un sentido muy básico y profundo. Cuando comenzamos a darnos cuenta de esto, podríamos descubrir un interés genuino e incluso deleitarnos en desentrañar la intrincada red de nuestros patrones arraigados. Son estos patrones los que nos impiden relajar fundamentalmente nuestras mentes, encontrar alivio de las aflicciones mentales,[47] y ser más amables con nosotros mismos y con los demás, con quienes compartimos los mismos problemas básicos. Por lo tanto, desde un punto de vista práctico, no es asunto del Madhyamaka refutar los extraños sistemas de creencias de otras escuelas y personas, la mayoría de las cuales vivieron hace cientos de años en culturas y sociedades muy diferentes. Más bien, podemos considerar estos puntos de vista como ejemplos que pueden ayudarnos a descubrir nuestras propias creencias y cómo nos causan problemas. En consecuencia, como practicantes Budistas, se trata de aplicar el enfoque Madhyamaka ante todo a nuestros propios atrincheramientos mentales y tratar de salir a la luz.

En cuanto al *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva, seguramente existen numerosas traducciones de todo el texto (tanto del Tibetano como del Sánscrito) y especialmente de su noveno capítulo sobre el conocimiento.[48] Los comentarios en los que se basan estas traducciones son algunos de los comentarios Indios clásicos (en su mayoría *Bodhicaryāvatārapañjikā* de Prajñākaramati), varios comentarios de la escuela Gelugpa Tibetana, un solo comentario Sakya,[49] y un solo comentario Ñingma.[50] En un estudio de algunos versos seleccionados de los capítulos octavo y noveno del texto, Williams (1998a) ofrece algunas vislumbres

de una variedad de comentarios de las cuatro escuelas. Hasta ahora, sin embargo, no hay traducción de un comentario Kagyu sobre el famoso noveno capítulo de Śāntideva a ningún idioma. Por lo tanto, el propósito del presente estudio es abordar estos problemas de las siguientes maneras.

La primera parte de este libro es un intento de dar un esquema general y sistemático de Madhyamaka (y más específicamente de su rama Consecuencialista) en términos de base, camino y fruto que se basa en los textos Indios originales y su comprensión en la tradición Kagyu Tibetana. A lo largo de mi investigación, siempre he tratado de confiar directamente en las principales fuentes Indias de Madhyamaka,[51] en los originales Sánscritos (si están disponibles) o en sus traducciones Tibetanas. En cuanto a los comentarios Tibetanos sobre estos textos, mi presentación se basa principalmente en los dos principales comentarios Madhyamaka en la tradición Karma Kagyu. Los maestros de esta escuela dicen que si uno quiere saber cómo se presenta el Madhyamaka en general y el sistema Consecuencialista en particular en el linaje Karma Kagyu, estos son los dos textos para estudiar:

- El primero es un gran comentario sobre la *Introducción al Centrismo* de Candrakīrti por el Octavo Karmapa Mikyö Dorje, llamado *El Carro de los Siddhas Tagbo.*[52] No es solo un comentario sobre esta obra principal de Candrakīrti. Al referirse también a una amplia gama de otros textos Centristas, trata todos los temas cruciales en Madhyamaka en general. En particular, el texto del Karmapa incluye y comenta extensamente toda la sección larga de las *Palabras Lúcidas* de Candrakīrti (su otra obra principal) que defiende Buddhapālita y critica Bhāvaviveka, lo que lleva a la distinción posterior entre Autonomistas y Consecuencialistas.

- El segundo texto es un comentario igualmente voluminoso sobre la *Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva* de Śāntideva por uno de los discípulos principales del Octavo Karmapa, Pawo Rinpoche, Tsugla Trengwa. Se llama *Exposición de La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva, la Esencia del Océano Inconmensurable, Profundo y Vasto del Dharma del Gran Vehículo*. Además de ser un comentario detallado del texto de Śāntideva, conserva muchas de las explicaciones generales del Octavo Karmapa sobre Madhyamaka.

En la tradición Kagyu en general, ambos comentarios son las presentaciones más tempranas y detalladas del Madhyamaka y se consideran las obras estándar sobre este tema. Fueron escritos en un momento en que el debate sobre la interpretación novedosa del sistema Madhyamaka por Je Tsongkhapa Lobsang Tragba[53] (1357-1419) todavía estaba en pleno apogeo. Sin embargo, el texto del Karmapa, Mikyö Dorje en particular no solo es una reacción a la posición de Tsongkhapa y sus seguidores, sino que aborda la mayoría de los puntos de vista sobre Madhyamaka que eran actuales en el Tíbet en ese momento, incluido el

controvertido tema de “Shentong-Madhyamaka.” Más importante aún, presenta un punto de vista Madhyamaka que no es solo un sistema filosófico, sino un punto de vista cuyo enfoque principal es su eficiencia para servir como base y medio para la liberación y la Budeidad. El trabajo del Karmapa es claramente Kagyu en el sentido de que ilumina ampliamente la conexión del Madhyamaka con el Mahamudra y la tradición siddha, tanto en términos de visión como de práctica. El texto cita a Mahāsidhas Indios como Saraha, Tilopa y Nāropa, así como a los grandes yoguis Kagyu del Tíbet, como Milarepa, Gampopa, Götsangba,[54] Jigden Sumgön,[55] y el Primer Sangye Nyenpa Rinpoche, Dashi Baljor,[56] quien fue el maestro principal del Octavo Karmapa y un gran siddha. Este enfoque es en sí mismo una instrucción oral directa “online” que se imparte simultáneamente a la lectura del comentario escrito. Uno puede luchar en medio de todos estos argumentos y refutaciones Madhyamaka, y de repente hay una canción yóguica, que atraviesa todas estas complejidades filosóficas en el acto con una brisa fresca de facilidad no conceptual. De esta manera, el comentario del Octavo Karmapa es bastante único y al mismo tiempo extremadamente profundo.

Además, me baso en otras tres fuentes Kagyu en el Madhyamaka. Las dos primeras son del famoso maestro Drugba Kagyu, Künkhyen Padma Karpo[57] (1527-1596), quien, en términos de su punto de vista Madhyamaka, es considerado Consecuencialista. Estos textos incluyen:

- su comentario sobre *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva*, llamado *La Lámpara para el Camino Medio*, y
- *Una Iluminación de Tres Sistemas Escriturales Centristas, Llamado El Carro Que Establece el Significado Definitivo,* que comenta los *Versos Fundamentales sobre el Centrismo* de Nāgārjuna, la *Introducción al Centrismo* de Candrakīrti y la canción vajra de Milarepa llamada *La Verdadera Expresión del Centrismo*.[58]

La fuente final es una presentación posterior, y a veces bastante diferente, del Madhyamaka, que se encuentra en

- varios capítulos (principalmente 6.3, 7.2 y 7.3) en el *Tesoro del Conocimiento* de Jamgön Kongtrul Lodrö Taye.

Sobre la base de estas escrituras, trato de explorar la relevancia del sistema Madhyamaka para el practicante Budista. Aquí, el énfasis no radica en desentrañar los detalles de su lógica o buscar una filosofía detrás de ella (otros ya lo han hecho extensamente). Más bien, mi enfoque está en la aplicación práctica y la eficacia de este enfoque cuando se usa como una herramienta espiritual para entrenar nuestras mentes de una manera que no es solo teórica o intelectual, sino lo más personal posible. Esto significa que sus enseñanzas y

métodos están destinados explícitamente como una forma de vida que impregna todo nuestro ser para poner fin al sufrimiento propio y ajeno.

Finalmente, como ejemplo escritural de tal enfoque, el noveno capítulo del *Bodhicaryāvatāra* se presenta a la luz de una traducción del comentario de Pawo Tsugla Trengwa.

En cuanto al enfoque general para estudiar, presentar y practicar el Madhyamaka y los materiales anteriores, algunas observaciones sobre la metodología parecen necesarias aquí. La forma tradicional India y Tibetana de explicar los textos Budistas es combinar métodos académicos con una explicación de la relevancia experiencial del material como entrenamiento mental para el practicante. Esto representa un intento de evitar tanto el mero escolasticismo seco sin relación con las experiencias de vida de uno como la mera fe ciega o algún tipo de "espiritualidad emocional" que no se basa en su propio trasfondo escritural y análisis crítico. Cuando se habla de fe en el Budismo, esto significa explícitamente una confianza bien informada que nace de una investigación exhaustiva y adecuada de los maestros y las enseñanzas en las que se debe depositar esta confianza.

Este enfoque combinado implica que el estilo y la terminología de la presentación pueden variar considerablemente. Por lo tanto, especialmente para las personas con poca o ninguna experiencia en la tradición académica Budista, algunos temas pueden parecer inaccesibles al principio. Sin embargo, aparte de la terminología, la razón principal de esta aparente inaccesibilidad radica en la naturaleza de los temas que aborda el Madhyamaka, que a menudo no son fácilmente digeribles. Otra razón son las formas específicas en que los Centristas analizan y se comunican, que generalmente son muy diferentes de nuestras formas ordinarias de pensar y hablar. Además, casi todos los textos Indios y Tibetanos, y sus comentarios fueron escritos originalmente por eruditos altamente versados para otros eruditos que estaban muy familiarizados con los materiales relevantes y sus antecedentes, así como con los términos técnicos y los puntos clave difíciles. En consecuencia, estos textos suelen ser concisos en extremo, vienen con una gran cantidad de términos técnicos complicados y utilizan principalmente ejemplos que provienen de la cultura India o Tibetana y, por lo tanto, a menudo no nos suenan. De ahí que tanto los no eruditos como los practicantes Budistas que no estén familiarizados con todos los términos y detalles a menudo se sienten abrumados por estas presentaciones y pierden rápidamente el interés en ellas. Sin duda, para remediar ese problema, estoy lejos de abogar por una simplificación excesiva o una popularización superficial que diluya los problemas profundos. Sin embargo, creo que hay mucho en el Madhyamaka que se puede transmitir de manera bastante directa y demostrar que es prácticamente relevante para la mayoría de las personas sin depender de una terminología complicada.

Cada vez que estudio y enseño estos materiales, me encuentro regularmente con el hecho de que las meras traducciones de textos Indios y Tibetanos

generalmente no son la mejor manera de comunicar sus contenidos, a juzgar por las reacciones de muchas personas que están expuestas a tales traducciones. Incluso si –o especialmente cuando– estas traducciones son precisamente correctas, pueden convertirse en la forma más contraproducente de comunicar lo que dicen los textos. Sin embargo, por lo general ayuda mucho parafrasear y elaborar los textos clásicos y proporcionar ejemplos contemporáneos que ilustren los puntos más destacados igual de bien o incluso mejor. Por lo tanto, aquí también, elijo principalmente este enfoque al presentar material de dichos textos. Esto significa que los eruditos Occidentales no siempre encontrarán la fuente precisa para cada paráfrasis de ciertos pasajes de los textos que utilizo en mi presentación.[59] También pueden pasar por alto todos los detalles técnicos del aparato crítico estándar.[60] Algunos incluso podrían incluso considerar que esta forma de trabajar con textos es completamente acientífica, ya que también se aborda la relevancia personal y práctica del material.

Entonces, ¿Qué hacer? Repasar este libro sin duda requerirá a veces un poco de esfuerzo por parte de los lectores. Sin embargo, podrían considerar que, durante mucho tiempo, las filosofías, culturas y sociedades Occidentales han cultivado una división entre intelecto y experiencia, cuerpo y mente, y los dos polos de ser “objetivo” (o “científico”) y “subjetivo” (es decir, “experiencial” o incluso “emocional”). Sin embargo, esta división es realmente solo una invención Occidental. Como la mayoría de los enfoques espirituales Indios (o Asiáticos), el camino Budista no considera estos aspectos como contradictorios per se, ni favorece a un lado sobre el otro. Naturalmente, nuestro enfoque del Budismo en general, y del Madhyamaka en particular, depende completamente de lo que estamos buscando. ¿Estamos interesados en él meramente como un objeto externo de estudio filosófico, histórico o de otro tipo, o estamos interesados en él como una ayuda para entrenar y transformar nuestras mentes, es decir, el sujeto interno que estudia y experimenta todo esto? Incluso en el último caso, la mayoría de nosotros generalmente seguiremos las tendencias naturales de nuestras mentes dualistas y votaremos por un enfoque más intelectual o uno más experiencial, mientras descartamos o evitamos el otro. Sin embargo, ¿Por qué no usar ambos? ¿Quién dice que siempre tenemos que vivir en la caja cuadrada de un mundo de uno u otro?

El Budismo utiliza explícitamente todas las facetas de nuestra mente. Si queremos ser un Buda, que no es otra cosa que experimentar todo el potencial de nuestras mentes, no tenemos que, y de hecho no debemos, negar o descuidar nuestras experiencias personales, nuestras emociones, nuestra agudeza intelectual o cualquier otra parte de nuestra existencia. En principio, todo puede usarse como parte del camino hacia la libertad mental. Si tratamos de evitar o descartar ciertos aspectos de nuestra mente, solo nos privamos de nuestra riqueza mental innata y reducimos la cantidad de herramientas que podemos emplear hábilmente para terminar con nuestro sufrimiento y el de los demás. En cierto modo, todo el proyecto Madhyamaka se trata de despegar nuestras mentes

y dejar de lado las ideas preconcebidas, la estrechez de miras y el pensamiento en términos de blanco y negro. Entrenar la mente de esta manera de dejar atrás todas las constricciones es lo que nos permite relajarnos y ampliar nuestra perspectiva de una manera fundamental. Específicamente, en el Budismo, agudizar nuestra inteligencia a través del análisis intelectual y trabajar con nuestras experiencias emocionales al mismo tiempo se considera claramente que se apoyan y refuerzan mutuamente. En este sentido, podríamos considerar ampliar nuestro enfoque hacia lo que podemos contemplar como el único o correcto método para tratar el tema del Madhyamaka. Por lo tanto, nuestra intención de alcanzar el estado de liberación del sufrimiento podría eventualmente evolucionar hacia un proceso no solo de leer o hablar sobre la teoría del Madhyamaka, sino de hacerla cobrar vida como nuestro ejercicio personal en dicho entrenamiento mental.



Introducción

ENTRE LOS BUDISTAS, cuando surge el tema del estudio y el razonamiento en el Budismo, uno a menudo no tiene que investigar muy profundamente para encontrar resistencia al estudio en general y al razonamiento o la lógica en particular. Este enfoque es evidente en declaraciones como: "El estudio y la lógica son solo para personas intelectuales." "No tiene nada que ver conmigo como persona." "Solo crea más pensamientos." "Ya tuve suficiente de eso en la escuela." "Solo quiero meditar y hacer mis propias experiencias." "Prefiero tomar el camino de la devoción." "¿A quién le importan las opiniones de diferentes personas y escuelas en la India hace dos mil años?" Pero, ¿Es justo retratar el Madhyamaka como solo de relevancia histórica e intelectual o como una filosofía meramente abstracta que no tiene nada que ver con la experiencia personal de la gente moderna? ¿Qué podría haber en el análisis conceptual Budista, –y especialmente en el enfoque Madhyamaka– que sea relevante y valioso para los practicantes Budistas incluso hoy en día?

En 1973, el gran Budólogo Occidental Edward Conze abordó la cuestión de si los textos Budistas en general y los *sūtras de la Prajñāpāramitā* (la fuente del Madhyamaka) en particular todavía están "actualizados" para una "audiencia Occidental moderna", tejiendo algunos comentarios que continuarán garantizándole un rango superior en la categoría de "no ser políticamente correcto" también hoy:

> Por último, también se podrían tratar como documentos *espirituales* que todavía son capaces de liberar percepciones espirituales entre personas separadas de sus autores originales por dos mil años y grandes disparidades en la cultura intelectual y material. Sin embargo, hay un cierto absurdo en la interpretación abstracta y general de los asuntos espirituales, ya que todo depende de las condiciones concretas y de las personas reales y sus circunstancias. Algunos considerarán esta literatura como bastante extraña y ajena, y pueden desear algo más casero. Espero que me permitan replicar con un comentario que tanto me hizo querer a mis estudiantes en Berkeley. Cuando me preguntaron qué debería hacer el Budismo para ser más aceptable para los Estadounidenses, solía enumerar con una sonrisa algunas concesiones que uno podría hacer, respectivamente, a las tendencias feministas,

> democráticas, hedonistas, primitivistas y anti-intelectuales de la sociedad Estadounidense. Aunque al final invariablemente recuperé los nervios y recordé a mis oyentes que no se trata tanto de que el Dharma se ajuste para adaptarse a los Estadounidenses, sino de que los Estadounidenses cambien y se transformen lo suficiente como para ser aceptables para el Buda.[61]

En resumen, el único objetivo de todas las enseñanzas Budistas es ayudarnos a comprender la verdadera naturaleza de nuestras mentes. Por lo tanto, aparte de ciertas formas culturales externas, no tiene sentido tratar de alterar el núcleo esencial de los medios para remediar nuestras aflicciones mentales a fin de hacerlo más aceptable para los diversos caprichos de moda desencadenados por estas mismas aflicciones. Más bien, el punto principal de los estudios Budistas es siempre conectarse con las enseñanzas personalmente al aplicarlas a las experiencias individuales en nuestra propia mente. En el Budismo, no estudiamos para seguir un plan de estudios o seguir una carrera, sino porque tenemos la intención de aprender a domesticar nuestras mentes, ver las cosas como son y liberarnos del sufrimiento. Además, cuando nos dedicamos a estudiar el Budismo, lo que se procesa es nuestra propia mente. Dado que los materiales están diseñados para dirigirse a la mente, este proceso de la mente que trabaja con sus contenidos y en el que trabajan seguramente desencadenará muchas reacciones emocionales e intelectuales. Todas estas reacciones pueden y deben reconocerse, observarse y procesarse a medida que aparecen. Esto no es más que práctica –tratar con atención nuestras experiencias.

La mayoría de la gente parece creer que estudiar significa crear más pensamientos. Sin embargo, esto es como la experiencia inicial de tener más pensamientos cuando comenzamos a practicar la meditación de la calma mental. Que este parece ser el caso es solo porque nunca nos tomamos el tiempo para mirar realmente nuestros pensamientos antes y, por lo tanto, permanecimos inconscientes de su gran número y flujo rápido. Mirarlos solo nos muestra la perpetua hora punta en nuestras mentes, por lo que solo es cuestión de si notamos este flujo constante o nos dejamos llevar por él. Por lo tanto, cuando estudiamos el Budismo, y especialmente cuando usamos el análisis a través del razonamiento, nuestros pensamientos sobre la realidad que inicialmente son muy masivos y sólidos se dividen en conceptos “más pequeños” y “más ligeros”. Observamos que estos conceptos son más numerosos, pero en realidad la cantidad total de “masa de pensamiento” permanece igual. La ventaja de procesar gradualmente nuestras ideas rígidas y torpes al notarlas primero y luego deconstruirlas es que es mucho más fácil lidiar con nuestros conceptos una vez que se vuelven más flexibles y sutiles. De esta manera, nos acercamos gradualmente a una realización directa no conceptual de la naturaleza de nuestra mente en la que todos los conceptos están ausentes.

Este proceso se puede comparar con la fusión de un gran bloque de hielo. Si sacamos un trozo grande del congelador y lo dejamos reposar allí, tardará mucho

más en derretirse en agua que si lo cortamos en trozos pequeños, ya que cada uno de estos trozos se derretirá mucho más rápido. De la misma manera, cuando nuestros conceptos duros y sólidos en la existencia cíclica –que a menudo son tan dolorosos e inflexibles como algunos trozos irregulares de hielo– se descomponen en sus suposiciones subyacentes, pueden disolverse más fácilmente en las suaves y relajantes aguas del nirvāṇa. Además, si tratamos de lidiar con nuestros patrones de pensamiento masivos y en gran parte inconscientes simplemente esforzándonos por alcanzar algún estado de paz o felicidad a través de calmar la mente en meditación, esto no tendrá un efecto duradero en los sistemas de creencias habituales profundamente arraigados que gobiernan nuestras acciones en el mundo. El señor de los yoguis, Milarepa, cantó en una de sus canciones vajra:

> No te apegues al estanque de la calma mental,
> sino que deja que el follaje de la visión superior florezca abiertamente.

El Buda siempre enfatizó un enfoque de tres pasos para practicar sus enseñanzas: Escuchar (estudiar), reflexionar y meditar. No dijo: "Escucha y luego medita." Sin embargo, es exactamente la etapa intermedia de la reflexión la que a menudo falta en la práctica de los Budistas. Como estudiantes de Budismo, se nos exige que primero obtengamos acceso suficiente a la información relevante sobre la teoría y la práctica Budistas a través de las escrituras y las instrucciones orales. Después de eso, el material tiene que ser investigado e integrado en nuestra propia comprensión personal. Finalmente, la meditación sirve como medio para familiarizarnos con esta comprensión en niveles cada vez más profundos hasta que se convierte en una experiencia de vida espontánea en cada situación.

Por lo tanto, es en el paso de la reflexión donde entra en juego el razonamiento en general, y el razonamiento Madhyamaka en particular. Aquí, la reflexión no significa solo reflexionar sobre algo de una manera vaga, sino emplear técnicas de razonamiento sistemáticas y rigurosas para obtener una certeza exhaustiva e incontrovertible sobre los temas clave del camino Budista. El Buda mismo dijo que sus enseñanzas no deben ser aceptadas por creencias incuestionables o porque personas de alto rango las propaguen. Más bien, las enseñanzas deben ser examinadas cuidadosamente, de la misma manera que el oro es analizado por su pureza. Esto significa que, en el Budismo, la confianza verdadera y confiable solo puede surgir a través de una comprensión personal bien fundada de las razones adecuadas por las que algo funciona y es confiable. De lo contrario, es solo una especie de suposición o fe ciega que se puede perder fácilmente cuando aparecen dudas.

Al observar la aversión generalizada al razonamiento y la lógica, por un lado, y nuestro enfoque cotidiano del mundo, por otro lado, probablemente nos sorprenderemos cuando tengamos que reconocer que en realidad hacemos uso

diario del razonamiento y la lógica, aunque no siempre seamos conscientes de ello. Cuando Dharmakīrti comienza su *Gota del Razonamiento*:

> Dado que el conocimiento correcto precede al logro de todos los propósitos de las personas, es enseñado [aquí]. El conocimiento correcto es doble: percepción e inferencia.

Todas nuestras ciencias y gran parte de nuestra vida profesional y privada se basan no solo en la observación directa sino también en el razonamiento. Consciente o inconscientemente, solemos actuar de una forma u otra porque conocemos la conexión entre determinadas acciones y los resultados que queremos conseguir o evitar. No estamos actuando al azar. Los agricultores plantan semillas y las cultivan de una manera específica para tener una buena cosecha. Los arquitectos construyen rascacielos basados en cálculos matemáticos. Los padres les dicen a sus hijos que no toquen la estufa caliente, porque duele. Además de eso, nuestra pregunta favorita es siempre "¿Por qué?" y generalmente no estamos satisfechos hasta que la respuesta tiene sentido. Así que usamos y vivimos con el razonamiento y la lógica todo el tiempo, pero cuando escuchamos estas palabras, hacemos una mueca de dolor y corremos.

Desde el punto de vista Budista, nuestro mundo mental humano es altamente conceptual. La experiencia pura e inmediata que no va acompañada de un procesamiento conceptual casi nunca ocurre. Dado que tratamos con el mundo a través de pensamientos y conceptos la mayor parte del tiempo de todos modos, también podríamos hacer uso de ellos de una manera inteligente en nuestro camino Budista, en lugar de considerar nuestros pensamientos como algo de lo que deshacernos y excluir deliberadamente nuestro intelecto de nuestra práctica. En el Budismo, ser inteligente e inquisitivo no es un crimen. Tampoco se trata de ser exclusivamente intelectual o exclusivamente devoto, con –esperamos– muchas experiencias felices. No hay nadie más que nosotros mismos para restringir la gama de medios hábiles que podemos aplicar beneficiosamente como practicantes. Ser hábil, así como desarrollar una mayor visión y sabiduría, son ciertamente dos enfoques principales en el camino Budista, y ambos obviamente requieren algo de inteligencia y actividad mental refinada.

Si no se ha logrado una certeza incontrovertible sobre los fundamentos del camino Budista y su fruto, puede ser problemático dedicarse a la meditación. Jamgön Kongtrul Lodrö Taye dice en su *Tesoro del Conocimiento* que tratar de meditar sin estudio y reflexión es como tratar de escalar una montaña sin manos ni pies. La palabra Tibetana *gomba* (sgom pa), generalmente traducida como "meditación", significa "cultivar, entrenar o familiarizar." Si no hay claridad o certeza sobre con qué familiarizarse, incluso a nivel conceptual, ¿Con qué nos vamos a cultivar o familiarizarnos? De hecho, nuestra meditación/familiarización carecerá de un objeto claro y adecuado. Sin tal objeto, es más que probable que surjan dudas durante dicha "meditación" y después. Si llevamos preguntas sin resolver sobre la práctica y la teoría Budistas, preguntándonos qué

estamos haciendo realmente, solo tenemos dos opciones reales: Retroceder e intentar resolver nuestras dudas obteniendo certeza a través de una visión convencida o, finalmente, abandonar toda la empresa. Una vez que nuestro entusiasmo inicial se ha desvanecido, se vuelve cada vez más difícil mantener la motivación para la práctica continua sin estar básicamente convencidos de lo que estamos haciendo, especialmente cuando nos encontramos con circunstancias desfavorables. Que esto no es meramente un escenario teórico es, desafortunadamente, ampliamente ilustrado por una serie de practicantes Budistas, incluso de muchos años, que finalmente abandonan su práctica debido a tales dudas (lo que no quiere decir, por supuesto, que esta sea la única razón para que eso suceda).

El enfoque práctico para obtener una certeza conceptual incontrovertible se llama meditación analítica o visión superior. Comenzando con las nociones Budistas más básicas, como los cuatro recordatorios que alejan la mente de la existencia cíclica, este tipo de meditación se puede aplicar a lo largo de todo el camino. Por ejemplo, cuando reflexionamos sobre la preciosa y rara oportunidad de la existencia humana o sobre la impermanencia, no tiene sentido tratar de convencernos de estas cosas simplemente repitiendo “Mi vida es preciosa” o “Todo es impermanente” como un mantra. Más bien, es importante encontrar algunas buenas razones de que este es el caso. Este proceso, por supuesto, está respaldado por material escritural más sistemático, pero existe la sensación definitiva de que debemos aplicar la investigación personal y procesar mentalmente estas declaraciones desde varios ángulos conectándolas con nuestra propia experiencia.

Esto es aún más importante con nociones Budistas clave como la falta de un yo personal y la falta de una identidad real de los fenómenos. Abordar estos temas para hacerlos personalmente relevantes para nuestras vidas no se puede lograr sin cierto grado de investigación personal al analizar honestamente nuestras propias opiniones sobre el mundo y estar dispuestos a cuestionarlas. Algunas de las formas más radicales y desafiantes de hacer esto están sin duda contenidas en las enseñanzas Madhyamaka.

¿Qué Es el Madhyamaka?

Una respuesta típica del Madhyamaka a la pregunta “¿Qué es el Madhyamaka?” diría lo que no es: No es una filosofía, ni una religión, ni una doctrina, ni una escuela histórica de pensamiento, ni un sistema de creencias, ni una teoría o análisis lingüístico, ni una psicoterapia, ni el agnosticismo, ni el nihilismo, ni el existencialismo, ni es un juego mental intelectual de algunas personas en la India y el Tíbet que tenían demasiado tiempo libre y solo querían molestar a los demás.

Entonces, ¿Qué es? Cuando usamos la palabra *Madhyamaka*, primero tenemos que tener claro si nos referimos a una visión, un sistema de meditación,

un camino espiritual, su fruto o la naturaleza última de todos los fenómenos, incluida nuestra mente. El significado más fundamental del Madhyamaka es este último. Esta naturaleza última es el base fundamental dentro de la cual evolucionan la visión, la meditación y la conducta del Madhyamaka. La característica esencial de tal visión, meditación y conducta es que todas están dirigidos a nada más que a la realización de esta naturaleza. El fruto del Madhyamaka es entonces la experiencia directa e incontrovertible de esta realidad última dentro de nuestra propia mente.

Ahora, ¿Qué podemos decir sobre este Madhyamaka fundamental? Básicamente, hay dos tipos de respuestas que se ilustran de manera específica en el comentario de Pawo Rinpoche sobre *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva*:

> [Algunos] consideran simplemente no dar una respuesta es la realidad última. Este es ciertamente un caso de dar a aquellos que entienden el significado del Centrismo una buena oportunidad para reírse . . . . Por lo tanto, se explica que cuando Mañjuśrī le preguntó a Vimalakīrti sobre el significado de lo real, la respuesta genuina [en este caso] fue no dar una respuesta.[62] Sin embargo, cuando un ser ingenuo no da respuesta a la pregunta de otro, ¿Cómo podrían ser comparables estos dos casos? Deberías saber la diferencia entre un Bodisatva en su última existencia que habita bajo el árbol bodhi y [alguien como] Devadatta sentado bajo un árbol nimba. Si piensas: “Estos son comparables”, entonces pregunta sobre la [realidad] genuina frente a un buey y obtendrás la respuesta final que deseas.[63]

Por lo tanto, en última instancia, desde el punto de vista de la verdadera naturaleza de los fenómenos en sí y para seres altamente realizados como Mañjuśrī y Vimalakīrti que lo experimentan directamente en equilibrio meditativo, no hay nada que pueda decirse al respecto, ya que su esencia misma es que toda la discursividad y sus puntos de referencia[64] se han disuelto. Como dicen los *Versos Fundamentales sobre el Centrismo* de Nāgārjuna:

> La paz es la paz absoluta de todos los objetos observados
> y la paz absoluta de la discursividad.
> En ningún momento el Buda enseñó
> ningún Dharma a nadie.[65]

Convencionalmente y desde la perspectiva de los seres que aún no han realizado esta naturaleza última, sin embargo, esto no significa que no se pueda decir nada sobre la visión y los métodos que conducen gradualmente a la realización directa de esta naturaleza como una experiencia incontrovertible. *Los Versos Fundamentales* dicen:

Sin depender de las convenciones,
lo último no se puede enseñar.
Sin la realización de lo último,
el Nirvāṇa no se puede alcanzar.[66]

En otras palabras, el lenguaje ordinario es el contenedor del néctar de la sabiduría: Toda la gama de nociones Budistas relacionadas con el base, el camino y el fruto no son más que indicaciones cuyo único propósito es llevar a los seres a la libertad mental y no atraparlos en otro capullo conceptual. Por lo tanto, cualquier cosa que se pueda decir sobre el Madhyamaka y cualquier aspecto de él que apliquemos en la práctica debe entenderse como simplemente como un dedo que al señalar nos hace mirar en cierta dirección (o más bien en ninguna dirección). Sin embargo, este dedo no debe confundirse con lo que señala. Como se dice, "No confundas el dedo que señala a la luna con la luna misma." Por lo tanto, es sobre la base de que sus mentes realizan directamente la realidad última –la luna del Madhyamaka real– y por el bien de que otros también realizan esto, que los maestros Centristas se disponen a señalar con sus dedos escriturales, verbales y físicos a este orbe libre del centro o del borde.

En el nivel convencional, en el gran vehículo del Budismo, el Madhyamaka como "escuela" se considera el segundo sistema principal junto a la escuela Yogācāra (Práctica del Yoga).[67] El Madhyamaka no es solo algo que fue inventado por maestros Centristas como Nāgārjuna. Más bien, tiene una base firme en las enseñanzas del Buda Śākyamuni. Esto se refiere no solo a los *sūtras de la Prajñāpāramitā*, sino también a muchos otros sūtras del primer y tercer giro de la rueda del dharma.[68] Durante el siglo II D.C., Nāgārjuna formuló estas enseñanzas de una manera sistemática que incrustó su mensaje básico de vacuidad en un riguroso sistema de razonamiento.[69] Sin embargo, Nāgārjuna nunca se refirió a sí mismo como un "Mādhyamika", ni se consideró el fundador de una nueva escuela o un sistema llamado "Madhyamaka." Simplemente usó el término "discusión de la vacuidad."[70] De hecho, su enfoque es un sistema para deshacerse de todos los sistemas, incluido él mismo. La preocupación básica de Nāgārjuna era liberar las enseñanzas del Buda de todas las superposiciones y negaciones, siendo su objetivo principal los sistemas escolásticos del Abhidharma dentro del Budismo. Fue solo más tarde, cuando Bhāvaviveka[71] comenzó a hablar del Madhyamaka como una visión distinta, que Nāgārjuna comenzó a ser considerado como el fundador de esta "nueva" escuela, cuyos seguidores también fueron llamados "Proponentes de la Falta de Naturaleza." Durante los siglos siguientes, hubo muchos debates en la India y el Tíbet sobre la comprensión correcta de la presentación de Nāgārjuna, lo que llevó a diferentes corrientes dentro de la escuela Madhyamaka. En este libro, su sistema se explica tal como lo entendieron los "primeros Centristas"[72] en el Tíbet. En general, esto se refiere a las formas en que se presentó el Centrismo en el Tíbet antes de Tsongkhapa, que se basan en los tratados Indios sobre el Centrismo y las enseñanzas orales de los numerosos maestros Indios con los que los

Tibetanos tuvieron contacto directo durante este tiempo.[73] Más específicamente, el Octavo Karmapa, Mikyö Dorje identifica los linajes que provienen de Atīśa (982-1054) y Patsab Lotsāwa[74] (nacido en 1055) como "la tradición Tibetana temprana del Consecuencialismo." Esta tradición de enseñanza del Centrismo continúa hasta el día de hoy en la mayoría de las partes de las escuelas Kagyu, Ñingma y Sakya del Budismo Tibetano.

Un Medio Extremo

Para descubrir de qué se trata todo el proyecto del Madhyamaka, es útil mirar primero la palabra Sánscrita en sí. En Occidente, *Madhyamaka* generalmente se traduce como "camino medio", pero la palabra "camino" no tiene ningún correlato ni en el término Sánscrito ni en su equivalente Tibetano *uma*.[75] *Madhya* significa "medio o centro", *ma* es un afijo que enfatiza, y *ka*[76] se refiere a cualquier cosa que trate o exprese este medio, ya sean textos, sistemas filosóficos o personas. (Sin embargo, estos últimos se llaman en su mayoría "Mādhyamika".) Por lo tanto, Madhyamaka significa "aquello que trata con (o proclama) el medio/centro mismo." El término Tibetano correspondiente *uma* generalmente también se refiere a "el medio mismo." Algunos maestros, como el Octavo Karmapa Mikyö Dorje, interpretan la sílaba *ma* como negativa y, por lo tanto, toman todo el término en el sentido de que no hay (*ma*) ni siquiera un medio (*u*) entre los extremos. Esta interpretación puede no ajustarse estrictamente a la gramática Tibetana, pero su significado seguramente tiene una base en las escrituras. *El Sūtra del Rey de la Concentración Meditativa* declara:

> Tanto la existencia como la no existencia son extremos.
> La pureza y la impureza también son extremos.
> Por lo tanto, habiendo dejado atrás ambos extremos,
> los sabios no permanecen ni siquiera en el medio.[77]

El Sūtra Solicitado por la Joya de la Corona dice:

> La perfección del conocimiento[78] está libre de extremos y tampoco habita en un punto medio.[79]

El Sūtra del Capítulo de Kāśyapa dice:

> Esta supuesta existencia cíclica es un extremo. Este "nirvāṇa" es un segundo extremo. Lo que es el medio entre estos dos extremos no debe analizarse, no debe mostrarse, sin apariencia, sin conocimiento: Kāśyapa, esto se llama "el camino medio, la discriminación perfecta de los fenómenos."
>
> El centro no tiene forma, no se ve, no permanece, no aparece y no tiene una ubicación.[80]

Aquí, este centro se explica además como equivalente a la realidad última y la talidad.

Nāgārjuna afirma en sus *Versos Fundamentales sobre el Centrismo*:

> Donde no hay principio ni fin,
> ¿Dónde debería haber un medio?[81]

En su *Canción para Mirar la Expansión de los Dharmas*, Atīśa dice:

> Si el medio está completamente liberado de los extremos,
> como no hay extremos, tampoco hay medio.
> La visión que no tiene medio ni extremos
> es la visión perfecta.[82]

El Tesoro del Conocimiento cita los *Razonamientos Recopilados* del Sexto Shamarpa, Chökyi Wangchug:

> Bajo el análisis, no se encuentra ni el medio ni el final,
> y uno no habita ni siquiera en el medio.
> Todas las reclamaciones se disolverán.
> No hay principio ni fin, y no se observa un centro.
> No hay posiciones ni sistemas filosóficos.
> En este punto, este es el gran centro.[83]

En su comentario, Pawo Rinpoche está de acuerdo:

> Cuando el apego ha sido purificado, finalmente, incluso un mero medio no puede ser observado. Todas los puntos de vista han desaparecido por completo.[84]
>
> Uno podría preguntarse: "¿Hay realmente un medio entre estos dos extremos?" Si no hay extremos, ¿Dónde debería haber un punto medio? . . . Cuando todos los tipos de aferramiento que superponen o niegan la existencia, la inexistencia, un medio, etc., han disminuido, . . . esto se llama "ver o realizar la ausencia de identidad."[85]

Por lo tanto, el Madhyamaka real per se no se refiere a un camino medio entre dos puntos de vista extremos (como la tesis y la antítesis) en el sentido de tratar de encontrar una síntesis o mantener algún tipo de equilibrio entre extremos como la existencia y la inexistencia o la permanencia y la aniquilación.[86] Tampoco es un medio definible o identificable en relación u oposición a cualquier extremo, ya que –desde el punto de vista Centrista– tal medio solo serviría como otro punto de referencia y, por lo tanto, como un extremo adicional. Tampoco indica principalmente el camino medio entre las formas extremas de práctica o estilo de vida, como el ascetismo y la indulgencia en los

placeres sensoriales, que fue enseñado por el Buda en otros contextos.[87] Por supuesto, tal camino medio práctico puede muy bien ser una de las expresiones de la visión y realización del Madhyamaka, pero el Madhyamaka en sí mismo va mucho más allá.

El punto central del Madhyamaka es lo que se llama "completa libertad de cualquier extremo." Los extremos en el sentido Madhyamaka se refieren no solo a polaridades o nociones que son extremas de una manera muy obvia, sino a cualquier tipo de punto de referencia. De hecho, "extremo" es solo otra palabra para punto de referencia. Es importante no malinterpretar la libertad de todos los puntos de referencia como solo otro punto de referencia o teoría, un punto de vista filosófico más sofisticado o un mero vacío total. Más bien, el Madhyamaka real representa la apertura sin obstáculos, flexible y relajada de una mente en la que todos los impulsos de aferrarse a algo se han disuelto por completo. Como dice las *Sesenta Estrofas sobre el Razonamiento* de Nāgārjuna:

> Al adoptar cualquier punto de vista,
> serás arrebatado por las astutas serpientes de las aflicciones.
> Aquellos cuyas mentes no tienen punto de vista
> no serán atrapados.
>
> Si hubiera un punto de vista,
> habría deseo y libertad del deseo.
> Sin embargo, los grandes seres sin un punto de vista
> no tienen deseo, ni están libres de deseo.
>
> Aquellos cuyas mentes no se mueven,
> ni siquiera por un parpadeo de un pensamiento sobre el "completo vacío",
> han cruzado el horrible océano de la existencia
> que es agitado por las serpientes de las aflicciones.[88]

VIAJES DEL MADHYAMAKA: EL COMPLICADO CAMINO HACIA LA SIMPLICIDAD

Cuando se habla de Madhyamaka como el camino práctico o enfoque soteriológico para esta libertad última de todos los puntos de referencia, lo que es más importante es la motivación subyacente y el propósito de enseñar y recorrer este camino. Especialmente en los momentos en que nuestras mentes se cansan de todos los razonamientos, cuando nada parece tener sentido, y cuando nos preguntamos en primer lugar por qué nos metimos en esto, es útil recordarlo. Si solo observamos las complejas técnicas de análisis y razonamiento deconstructivos en las que se involucran los Centristas, es fácil perder de vista para qué sirve este riguroso desmantelamiento de todo. Esencialmente, al igual que en el caso de todas las demás enseñanzas del Buda, lo único que les preocupa genuinamente a los Centristas es ayudar a los seres sintientes a superar el sufrimiento y sus causas, y alcanzar la liberación irreversible de la Budeidad

(que no es otra cosa que el Madhyamaka último descrito anteriormente). Por lo tanto, lo que se encuentra en el corazón del enfoque Madhyamaka no es una mera visión, sino la motivación de un Bodisatva para liberar a todos los seres del sufrimiento.

En el enfoque Centrista, la causa raíz del sufrimiento se identifica como el apego que se toma a uno mismo y a otros fenómenos como reales en la forma en que aparecen. A diferencia de eso, el espacio luminoso de la verdadera naturaleza de nuestra mente está esencialmente libre de toda discursividad y puntos de referencia. En sí mismo, este espacio es una conciencia básica que se despliega como una exhibición natural incesante propia. A través de su vivacidad, podemos desconocer momentáneamente su naturaleza real y quedar atrapados en su mera apariencia. Estar perdido en el flujo de la exhibición de la mente sin darse cuenta de su naturaleza espaciosa conduce a un temor fundamental de permitir su libre flujo. Hay cierta necesidad de sentirnos arraigados y seguros dentro de la corriente de esta extensión infinita, por lo que tratamos de aferrarnos a algo dentro de ella o congelarla por completo. Imagina que estás sentado en una playa soleada y mirando las grandes olas ondulantes del océano, sintiéndote relajado y sereno solo por ver el juego de esta inmensidad en movimiento. Sin embargo, si cayeras en este océano y te arrastraran sus enormes olas, tu estado mental estaría lejos de ser espacioso y relajado. Lo más probable es que no pienses que las olas son solo un movimiento superficial en la superficie de las aguas profundas y tranquilas del océano, y que su naturaleza no es más que agua que fluye libremente. Más bien, serías arrastrado impotente por el poder de estas olas. Entrarías en pánico y tratarías desesperadamente de encontrar algo a lo que aferrarte, lo que solo te acercaría a ahogarte. Esta es la situación de los seres sintientes en el saṃsāra.

En el océano de la mente, no hay un punto fijo en el que pararse, por lo que todo lo que hacemos como seres equivocados es aferrarnos a nuestro impulso inicial de tratar de agarrarnos a ese punto fijo. Este impulso de aferrarse a sí mismo se convierte en nuestro primer punto de referencia, llamado “yo.” Es, en cierto sentido, una auto-justificación muy básica de nuestra existencia. Para adaptar las famosas palabras de Descartes, parecemos decir: “Me aferro, luego existo.” Este primer punto de referencia central del “yo” conduce naturalmente a su contraparte del “otro” y a todos los demás, como sujeto, objeto, interior, exterior, bueno, malo, etc. Gradualmente, estos puntos de referencia se solidifican cada vez más a través de capas adicionales de pintura y pegamento conceptual. Finalmente, hemos logrado convencernos de la dura y rápida realidad de nuestra magnífica obra de arte –este sofisticado capullo auto-hilado que nos atrapa– hasta tal punto que sentimos que es lo más natural del mundo y nos aferramos a él para toda la vida. Hemos perdido por completo la noción de dónde comenzamos y del hecho de que esta construcción es completamente casera. Dentro de este castillo en el cielo, sentimos atracción por aquellas de sus partes de aspecto muy real que nos afirman, mientras que dan lugar a aversión

hacia sus otras partes. Esta polaridad emocional requiere acción: Tratar de obtener o mantener lo que nos atrae y evitar o deshacernos de lo que sentimos aversión. Como frutos kármicos de tales acciones, experimentamos los diversos tipos de felicidad y sufrimiento en la existencia cíclica. Durante este proceso continuo, cada aspecto se suma y solidifica aún más nuestro capullo. Así, en el doble sentido de la palabra, seguimos girando en lo que se llama existencia cíclica.

Dado que, según los Centristas, la causa principal del sufrimiento es nuestro apego básico a los puntos de referencia, es esta causa la que tenemos que disolver para liberarnos de su resultado: El sufrimiento. Por lo tanto, todo lo que se enseña en el Centrismo se basa precisamente en este motivo y apunta constantemente a lo que podría suceder una vez que nuestro capullo se deshaga. Para los Centristas, aparte de ser herramientas para liberar a los seres sintientes de sus dolores, no hay ningún valor o propósito intrínseco en la filosofía, el razonamiento, la refutación de las posiciones de otras personas o incluso la meditación en conjunto. Candrakīrti dice en su *Introducción al Centrismo*:

> Los análisis del tratado [de Nāgārjuna] no se realizaron por apego al debate.
> [Más bien,] la verdadera realidad ha sido enseñada en aras de la liberación completa.
> Bien puede ser que en el proceso de explicar la verdadera realidad,
> las escrituras de otros se arruinen, pero no hay culpa en esto.[89]

Al final, el Madhyamaka se refiere a la experiencia directa real de un estado mental no referencial que está completamente libre de toda discursividad que oscurece la visión de la verdadera naturaleza de la mente. Entonces, cuando los Centristas hablan de libertad respecto de la discursividad, significa no solo libertad de ideas extremas o incorrectas, sino ausencia total de ideas, pensamientos o imágenes mentales burdas, sutiles, conscientes o inconscientes (obviamente, esto no significa algún tipo de coma). En el nivel más sutil, esto significa estar libre incluso de las tendencias más profundamente arraigadas dentro del flujo mental de los seres sintientes ordinarios, como nuestra "percepción" instintiva de ser individuos diferentes de los demás y la apariencia de sujeto y objeto como distintos. Por supuesto, no podemos afectar niveles mentales tan profundos con un mero razonamiento conceptual, pero los Centristas consideran el camino hacia la libertad mental como un proceso gradual de despojar las muchas capas de nuestro capullo de oscurecimientos. El análisis conceptual se utiliza como remedio inicial, pero es solo una técnica que apunta más allá de los oscurecimientos y sus remedios (incluido este mismo análisis), es decir, más allá de todo el ámbito de los puntos de referencia, sin importar si los llamamos esclavitud y existencia cíclica o liberación y nirvāṇa.

El análisis razonado se refina cada vez más a través del triple enfoque de estudiar, reflexionar y meditar. En otras palabras, los conceptos toscos se

contrarrestan con conceptos más sutiles, que a su vez se disuelven con otros aún más refinados. La meditación básicamente significa familiarizarse con tales percepciones y, por lo tanto, dejar que se hundan en los niveles más profundos de la mente que se volverán cada vez más accesibles y prominentes a medida que avanzamos en el camino. Finalmente, podremos soltar incluso los hilos referenciales más sutiles del capullo. Por lo tanto, el análisis razonado no termina en una nada en blanco, sino que eventualmente da paso a relajar la mente en un nivel profundo y simplemente descansar con una vigilia nítida en su estado natural y sin obstáculos más allá de las palabras, los conceptos y los puntos de referencia. Es de esta manera que el *Madhyama* es la libertad total de la discursividad y el *Madhyamaka* es el punto de vista o la enseñanza que apunta a esta libertad. Cuando Nāgārjuna comienza su *Alabanza al Vajra de la Mente*:

> Me postro ante mi propia mente
> que elimina la ignorancia de la mente
> al disipar la red de los eventos mentales
> a través de esta misma mente.

Agudizando la Mente, Abriendo el Corazón

Hasta ahora, hemos visto lo que se disuelve en el camino Madhyamaka y lo que finalmente se alcanza. ¿Cuál es la fuerza impulsora que nos permite trabajar realmente con nuestro engaño? ¿Cuál es el principal factor mental que produce la libertad? Se llama *prajñāpāramitā*, la perfección del conocimiento. Como su nombre lo indica, los *sūtras de la Prajñāpāramitā* –en los que se basa el sistema Madhyamaka– tratan extensamente con dicho conocimiento.[90] Hablando convencionalmente, esto involucra dos aspectos: La vacuidad como el objeto a ser realizado por la prajñāpāramitā y la sabiduría de la prajñāpāramitā como el sujeto que realiza la vacuidad. En última instancia, no hay diferencia entre estos dos aspectos de sujeto y objeto. Sin embargo, en términos de cultivar la realización de esta unidad del sujeto último y el objeto en el camino, los sūtras no abordan solo el objeto o la vacuidad. De una manera más oculta, también exponen el proceso subjetivo gradual de la realización de la vacuidad, es decir, cómo se perfecciona el conocimiento en la mente. Esto significa una descripción detallada de lo que sucede en la mente de los Bodisatvas cuando progresan a través de los diversos niveles de realización de la vacuidad que finalmente culminan en la Budeidad perfecta.[91] Por lo tanto, los textos siempre se refieren a “la perfección del conocimiento (o sabiduría)”; nunca dicen “la perfección de la vacuidad” o “la perfección de la naturaleza de los fenómenos.” Por supuesto, por definición, no hay nada que perfeccionar de todos modos en la vacuidad o la verdadera naturaleza de la mente. Sin embargo, seguramente hay mucho que perfeccionar en nuestra conciencia de esta naturaleza. Por lo tanto, la perfección del conocimiento significa perfeccionar no el objeto final a realizar, sino la realización de este objeto. Durante lo que se experimenta como los caminos

mentales y los bhūmis de refinar y descubrir la perfección del conocimiento, esta perfección en sí misma es algo que está completamente más allá de toda reificación,[92] inconcebible e inexpresable. Sin embargo, como se mencionó anteriormente, aparte de quedarse mudo al respecto, todavía es posible señalar compasiva y hábilmente lo que está más allá de todo lo que uno podría decir o pensar al respecto. En el *Sūtra de la Vasta Exhibición*, justo después de haberse convertido en el Despierto, se informa que el Buda Śākyamuni pronunció el siguiente verso:

> He encontrado un Dharma parecido al néctar,
> profundo, pacífico, libre de discursividad, luminoso e incondicionado.
> A quienquiera que se lo enseñara no podía entenderlo.
> Por lo tanto, me quedaré en silencio en medio del bosque.[93]

¿Cómo podemos entender que el Buda primero expresó la total inutilidad de enseñar a otros lo que había realizado y luego se dedicó a hacer precisamente esto durante cuarenta y cinco años, hasta el final de su vida? Esencialmente, la iluminación es inexpresable e inconcebible, pero no es inaccesible. Poseyendo esta visión, así como la compasión infinita y la capacidad de mostrar a los demás cómo alcanzar la libertad mental, el Buda enseñó lo que no se puede enseñar.

Una vez más, debe tenerse en cuenta que las indicaciones verbales u otras no son más que un dedo que señala y no aquello a lo que apunta este dedo. No podemos experimentar el sabor de una comida deliciosa simplemente hablando o escuchando sobre ella. Aún así, podríamos inspirarnos para participar en la preparación de tales alimentos y luego saborearlos. De la misma manera, podríamos inspirarnos a hacer un esfuerzo para experimentar el sabor de la iluminación sin confundir las palabras con sus referentes. De lo contrario, si no hay nada que decir de todos modos, ¿Cuál sería el punto de veintiún enormes volúmenes de los *sūtras de la Prajñāpāramitā* en el canon Budista, todas las escrituras detalladas del Madhyamaka o las enseñanzas del Buda en general?

Por lo general, los Centristas –y particularmente los Consecuencialistas– son conocidos por su negativa a hacer declaraciones sobre lo que sucede cuando todos los oscurecimientos finalmente se han disuelto. La razón de esto es que intentan evitar alimentar nuestro impulso siempre activo de engancharnos a cualquier cosa que se nos presente como un punto de referencia más. En particular, a medida que viajamos por el camino Budista y así refinamos nuestra comprensión, nuestros puntos de referencia parecen volverse cada vez más sofisticados, hasta el punto de referencia más sofisticado de pensar que no tenemos punto de referencia. Por lo tanto, el enfoque Centrista es inflexible en quitarnos nuestros buenos juguetes mentales viejos mientras se niega estrictamente a proporcionar juguetes nuevos, ni siquiera muy agradables, como la “Budeidad”, “iluminación”, “Dharmakāya” o “libertad de la discursividad.”

Es por eso que los textos Centristas a menudo niegan que la Budeidad, la sabiduría y los tres cuerpos iluminados existan y que un Buda posea sabiduría.

Sin embargo, estas no son declaraciones categóricas de que la sabiduría y etc., no existen en absoluto de ninguna manera y en todas las circunstancias. Más bien, tales explicaciones deben entenderse de la misma manera no comprometida en que se emplean todas las negaciones Centristas. Por ejemplo, de la refutación del surgimiento no se sigue necesariamente que uno afirme el no surgimiento o cualquier otra cosa en su lugar. Además, cuando los Centristas niegan que surja un brote, lo hacen para detener nuestro apego a la noción de que tal surgimiento es realmente existente. No significa que intenten refutar o detener la actividad de la agricultura como tal.

Del mismo modo, la negación Centrista de que existen la sabiduría y la Budeidad tiene varios propósitos. Sirve como un medio para poner fin a la fijación de que la sabiduría y la Budeidad están realmente establecidas, ya que no es solo nuestro apego a las cosas mundanas lo que tiene que disolverse, sino también el aferramiento a los fenómenos supramundanos en términos del camino y fruto Budista. Por lo tanto, tal negación no es una enseñanza de que la sabiduría y la Budeidad son cosas inertes o la nada total después de que todo ha sido aniquilado. La negación de la existencia de la sabiduría tampoco debe tomarse como una afirmación de que la sabiduría no está establecida, ya que todo pensamiento en términos de existencia, inexistencia, etc., no es más que estar atrapado en la reificación; es decir, es exactamente a lo que hay que renunciar. Si incluso las cosas ordinarias no pueden verse como que encajan en categorías tales como existentes, inexistentes, etc., ¿Cómo deberían aplicarse estas nociones dualistas a los medios mismos o al resultado de eliminar precisamente estas nociones dualistas? Además, la enseñanza de que la sabiduría no existe implica que el sujeto y el objeto nunca se encuentran como entidades separadas dentro de la naturaleza de todos los fenómenos. Dado que un Buda realiza la expansión que es primordial sin la dualidad de sujeto y objeto, un Buda no posee ninguna sabiduría en el sentido de un realizador que se involucra en un objeto como algo que debe realizarse. Sin embargo, los tres cuerpos iluminados, las cuatro o cinco sabidurías, la compasión no referencial y la actividad iluminada funcionan como procesos dinámicos, pero no pueden solidificarse ni inmovilizarse de ninguna manera. Las explicaciones detalladas de estos factores en los textos Centristas se entienden como descripciones convencionales que en sí mismas apuntan a la conciencia de apertura no referencial.

Por lo tanto, los maestros Centristas preparan a fondo el terreno al dejar en claro continuamente que nuestra tendencia a captar todo –ya sea mundano o supramundano– es nuestro problema fundamental y que debemos estar constantemente conscientes de ello. Es en este contexto que una serie de declaraciones positivas en las escrituras indican claramente que la libertad o la iluminación no es la mera extinción. La perfección final del conocimiento o la sabiduría se manifiesta como una conciencia viva y compasiva de la naturaleza de todos los fenómenos en los que todos los puntos de referencia –incluidos los

de la vacuidad como objeto y el conocimiento como sujeto– se han desvanecido por completo. Esta sabiduría no es una mera negación de todo ni solo vacuidad. Es la expansión luminosa y abierta de la verdadera naturaleza de la mente que es consciente de su propio estado fundamental.[94] *El Sūtra de la Prajñāpāramitā en Ocho Mil Líneas* dice:

> "La mente es no-mente. La naturaleza de la mente es luminosidad." . . . ". . . ¿Uno encuentra u observa la existencia o la no existencia en esta no-mente?" "No, venerable Subhūti." . . . "¿Qué es esta no-mente?" "Venerable Śāriputra, la no-mente es inmutable y no conceptual."[95]

El Sūtra Solicitado por la Joya de la Corona declara:

> Oh hijo de buena familia, el conocimiento de los Bodisatvas es la fuente de la sabiduría. Es la fuente del mérito. Es la fuente del estudio. Es la fuente de las cualidades. Es la fuente del Dharma. Es la fuente del poder de retención y confianza en uno mismo. Es la fuente de la conciencia perfecta individual. Es la fuente de ser dotado con el supremo de todos los aspectos de cualidades y sabiduría. Oh, hijo de buena familia, este es el compromiso completamente puro en la perfección del conocimiento de los Bodisatvas.[96]

La Alabanza a la Expansión de los Dharmas de Nāgārjuna dice:

> Imaginemos que una prenda [de metal] que ha sido purificada
> a través del fuego
> se contamina con varias manchas en algún momento.
> Cuando se pone en un fuego,
> sus manchas se queman, pero la prenda no.[97]
>
> Del mismo modo, la mente luminosa
> tiene las manchas del deseo y etc.
> El fuego de la sabiduría quema sus manchas,
> pero no la luminosa realidad verdadera.
>
> Todos los muchos sūtras hablados por el Victorioso
> que enseñan la vacuidad
> hacen que las aflicciones disminuyan,
> pero no debilitan el elemento básico.[98]

Rāhulabhadra comienza su *Alabanza a la Perfección del Conocimiento*:

> Oh perfección del conocimiento, eres indescriptible, inconcebible
> e inexpresable.
> No has surgido y no cesas –tu naturaleza es la del espacio.
> Eres la esfera de la sabiduría experimentada personalmente.
> Me postro ante ti, Madre de los Victoriosos de los tres tiempos.

El Corazón del Centrismo de Bhāvaviveka[99] declara que esta cognición más elevada es real, pero que no tiene objeto ni contenido. Se puede experimentar, pero no se puede describir con palabras; solo se puede sugerir. Su *Lámpara de Conocimiento* dice:

> Puesto que [la verdadera realidad] carece de discursividad, es paz. Puesto que es paz, es la esfera de la sabiduría no conceptual. Dado que es la esfera de la sabiduría no conceptual, no se puede conocer a través de otra cosa. Dado que las palabras no se aplican a lo que no se puede conocer a través de otra cosa [que esta sabiduría], la naturaleza misma de la verdadera realidad está perfectamente más allá de las superposiciones de las palabras.[100]

Candrakīrti dice en sus *Palabras Lúcidas*:

> Lo último no se conoce debido a otra cosa. Es la paz. Es de lo que los nobles[101] son conscientes como lo que debe ser experimentado personalmente [por ellos] . . . . Esto no es conciencia.[102]

> Una vez que la sabiduría no dual inmaculada se ha manifestado . . . a través del poder de la realización personal . . . , uno será liberado.[103]

Su auto-comentario sobre *La Entrada en el Centrismo* declara:

> Lo último de los Budas es esta misma naturaleza. Es la realidad última en virtud de su misma falta de engaño. Aún así, todos ellos tienen que experimentarlo personalmente por si mismos.[104]

La Entrada en el Conocimiento Supremo del Centrismo declara:

> En este estado natural de no surgimiento primordial,
> no hay nada que negar y nada que afirmar.
> Nirvāṇa y no nirvāṇa
> no tienen diferencia en el estado natural de no surgimiento.
>
> Esto ni siquiera es no surgimiento como tal,
> porque las cosas que surgen no existen.
> Lo aparente no existe, lo último no existe,
> los Budas no existen, los seres sintientes no existen,
>
> los puntos de vista no existen, no existe algo en lo que meditar,
> no existe la conducta y los resultados no existen:
> La realidad de esto es lo que se debe cultivar.
> Deja que esta mente libre de pensamientos descanse en su propia paz.

> Sin identificar algo, sin distraerse,
> sin características, y luminoso –así medita.[105]

El Octavo Karmapa Mikyö Dorje dice en su *Carro de los Siddhas Tagbo*:

> Ciertamente no digo que no haya diferencia entre la sabiduría (el conocimiento que ha cambiado de estado) y la conciencia ([el conocimiento que] no ha [cambiado]).[106]

El comentario de Pawo Rinpoche sobre *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva* explica:

> Una vez que el apego en términos de superposición y negación ha llegado a su fin de tal manera, solo esta naturaleza vacía y luminosa de los fenómenos en los que no hay nada que eliminar o agregar es el estado fundamental de los fenómenos. Esto se expresa como nirvāṇa primordial como tal.[107]
>
> Por lo tanto, se ve que la expansión de los dharmas[108] no es un objeto de habla, reflexión y expresión. Es precisamente para este [tipo de visión] que se utilizan los términos convencionales "penetrar en la naturaleza de los fenómenos" y "contemplar la realidad última". El término convencional "sabiduría experimentada personalmente" se usa entonces para el conocimiento mismo que no observa las características de los puntos de referencia del sujeto y el objeto.[109] Por lo tanto, la naturaleza de los fenómenos no se ve a través de la aprehensión de un sujeto y un objeto. Más bien, si uno sabe que el sujeto y el objeto no son observables, uno se involucra en la naturaleza de los fenómenos.[110]
>
> Debido a que uno se ha involucrado en la vacuidad a través de un interés devoto en [los caminos de] acumulación y unión, la vacuidad –que es, como el espacio, sin ninguna diferencia– se realiza en el camino de la visión de una manera omnipresente. A través del poder de eliminar las manchas adventicias en los caminos de la meditación, se revela cada aspecto de las cualidades intrínsecas a la vacuidad. [Esto es] como si uno fuera a comprender las extensiones y características especiales de cada [instancia de] espacio exactamente como son, comenzando desde el espacio de los reinos ilimitados de los seres sintientes hasta el [espacio] que está encerrado por las fibrillas de la punta partida de un cabello. Finalmente, es como si uno fuera a comprender simultánea y plenamente en un solo momento la totalidad del elemento del espacio que está incluido en los tres tiempos y más allá de la unidad y la multiplicidad. Del mismo modo, en un solo momento, uno comprende simultánea y plenamente la totalidad de la expansión de los dharmas (o

> vacuidad) exactamente como es. Está más allá de la unidad y la multiplicidad y siempre ha sido intrínseca a todos los Budas, Bodisatvas, oyentes, realizadores solitarios y seres sintientes; a los cinco agregados; los dieciocho constituyentes; las doce fuentes; y a todos los factores a renunciar o alcanzar. Dependiendo del nivel aparente mundano, [esta realización final se describe diciendo]: "Se alcanza la Budeidad Perfecta."[111]

Sin embargo, la Budeidad no es de ninguna manera un estado auto-suficiente o auto-indulgente, ya que su espacio de sabiduría irradia el calor vivo de la compasión infinita y espontánea. Darse cuenta de la naturaleza de la propia mente significa ver la naturaleza de la mente de todos. Cuanto más claramente los Budas y Bodisatvas experimentan el resplandor del verdadero corazón de todos los seres, más claramente se dan cuenta del sufrimiento de estos seres que proviene de la ignorancia similar a una nube dentro del cielo despejado de sus mentes. Viendo a través de la naturaleza ilusoria de esta ignorancia y el consiguiente sufrimiento innecesario, los Budas y Bodisatvas no pueden evitar hacer todo lo posible para despertar y consolar a sus semejantes, tal como trataríamos de despertar a las personas que muestran todos los signos de tener una terrible pesadilla y calmarlos diciéndoles que fue solo un sueño. Además, Pawo Rinpoche declara:

> Por lo tanto, al adquirir poder y volverse muy hábil en el origen dependiente de las reuniones de las causas para la totalidad de la existencia cíclica y el nirvāṇa, la compasión por la asamblea de seres sintientes que no se dan cuenta de esto de la misma manera brota insoportablemente. [Sin embargo,] en este punto, no hay nada que observar como uno mismo o los seres sintientes. En la misma medida en que aumenta la gran compasión, también crece y aumenta esta misma [comprensión] de que, primordialmente, nada se puede observar como seres sintientes, lo que no son seres sintientes, el sufrimiento, la felicidad, etc. Esta es la visión última que es como el orbe del sol. Cuando se estabilice y aumente de tal manera, la gran compasión, que es como los rayos de luz del sol, crecerá aún más que antes. [Los seres con esta realización] no contemplan a los seres sintientes, pero una gran compasión aún florece en ellos. Tampoco se contemplan a sí mismos, pero aun así prestan su apoyo a todos los seres sintientes. No contemplan nada que se pueda alcanzar en absoluto, pero aun así establecen a los seres en gran iluminación. Así como no hay lugar alguno al que ir más allá del espacio, no contemplan a nadie que vaya a algún lugar más allá, pero aún así muestran [la actividad de] liberar a los seres sintientes de la existencia cíclica . . . .

> Por lo tanto, así como los médicos hábiles se esfuerzan por el bien de los enfermos, uno hace esfuerzos puntuales por el bien de aquellos que son ignorantes desde tiempos sin principio debido a varias [formas de] tener puntos de referencia. [Los seres ignorantes] solo se esfuerzan por las causas del sufrimiento y luego miran con enojo los resultados [de esto]. Se cargan con sus propios sufrimientos sumergiéndose en un pantano que ellos mismos agitaron, y luego no tienen idea de qué hacer. Así como [la gente fuera del pantano] sabe que este pantano en el que estos seres ingenuos se están ahogando es poco profundo y pequeño, uno comprende completamente la naturaleza de la existencia cíclica al conocer la verdadera realidad. Por lo tanto, uno se libera de los extremos del apego y el miedo a la existencia cíclica como un pantano. Al saber que uno además tiene la capacidad de sacar a los seres sintientes [de este pantano], uno logrará permanecer en una existencia cíclica por el bien de los demás mientras exista el espacio. Este es el resultado directo de haber meditado en la vacuidad.[112]

La parte 1 de este libro proporciona una visión general de la transmisión del Madhyamaka de la India al Tíbet y presenta este sistema en términos de base, camino y fruto. Otros capítulos están dedicados a la distinción entre Autonomista y Consecuencialista, el controvertido tema de un “Shentong-Madhyamaka”, la distinción entre significado conveniente y definitivo, y un breve bosquejo de las principales diferencias entre las interpretaciones del Centrismo del Octavo Karmapa y Tsongkhapa. La Parte 2 consiste en una breve introducción a la *Entrada a la Forma de Vida del Bodhisattva* de Śāntideva (centrándose principalmente en su noveno capítulo sobre el conocimiento) y una traducción del comentario de Pawo Rinpoche sobre este capítulo.

Primera Parte

La Presentación General del Madhyamaka en la Tradición Kagyu





La Transmisión del Madhyamaka de la India al Tíbet y Su Relación con el Vajrayana y el Mahamudra

EN SU INTRODUCCIÓN AL *Carro de los Siddhas Tagbo*, el Octavo Karmapa da un relato muy detallado de tres transmisiones Indias distintas del Madhyamaka que continúan en el linaje Kagyu Tibetano. En su presentación de estos linajes, el Karmapa no muestra meramente la riqueza de la transmisión. Explica claramente no solo que el significado final del Madhyamaka no es diferente de las principales enseñanzas Kagyu del Mahamudra y los Seis Dharmas de Nāropa, sino que la visión y la meditación del Madhyamaka son la base indispensable que subyace a toda la gama de prácticas en esta escuela. El interés del Karmapa en hacerlo no es solo establecer alguna consistencia filosófica o teórica en los niveles de sūtra y tantra. Su preocupación esencial es más importante: Dar especificaciones claras sobre cómo el Madhyamaka es crucial en todas las prácticas para que realmente funcionen como herramientas prácticas para liberar definitivamente la mente de todos los oscurecimientos.[113] Una vez más, el corazón que trae el enfoque Madhyamaka a la vida no es una mera visión, sino la motivación de un Bodisatva para liberar a todos los seres del sufrimiento. En sintonía con este empuje básico del Madhyamaka clásico, la principal preocupación del Octavo Karmapa a lo largo de su comentario es una de lo último versus lo pedagógico, no lo último versus lo convencional. Se centra en si la orientación de la visión es soteriológica en oposición a la filosófica. En otras palabras, su preocupación es sobre lo que es útil para la liberación en lugar de lo que puede ser una teoría elegante o un sistema filosófico que sea coherente desde una perspectiva convencional. Por lo tanto, cuando refuta algunos puntos de vista de otros maestros Tibetanos o sus ataques al sistema Mahamudra de la escuela Kagyu, no lo hace por razones polémicas o simplemente para racionalizar su propia posición y señalar las inconsistencias filosóficas de los demás. Más bien, su criterio esencial es si un punto de vista puede servir como una base soteriológicamente eficiente para el camino Budista. Dado que este es el tema más importante en el Madhyamaka, los puntos relevantes de la introducción del Karmapa se incluirán en la siguiente discusión.

El origen del enfoque que más tarde se llamó Madhyamaka se remonta claramente a los sūtras del propio Buda Śākyamuni. Por lo tanto, no es en

absoluto una invención posterior o incluso una contradicción de lo que a veces se llama las enseñanzas “originales” del Buda. Incluso en el canon Pāli, hay numerosas declaraciones que concuerdan con el Madhyamaka tanto en palabras como en significado. A menudo encontramos la negación de ambos extremos de un dilema e incluso la negación cuádruple (tetralema) que es tan característica del Madhyamaka. En sus *Versos Fundamentales*, Nāgārjuna se refiere al *Kaccāyanagottasutta*:[114]

> A través de su conocimiento de entidades y no entidades,[115]
> en la instrucción para el Kātyāyana,
> el Victorioso ha refutado
> tanto su existencia como su no existencia.[116]

El *Acelakāśyapasutta* explica la típica negación cuádruple del surgimiento diciendo que el sufrimiento no se produce de sí mismo, ni de algo más, ni de ambos, ni de ninguno. Más bien, se dice que se produce a través de un origen dependiente, que en sí mismo no se caracteriza por ninguno de estos cuatro extremos.[117]

El canon Pāli contiene varias referencias a las catorce preguntas indecisas[118] que siguen la estructura del tetralema. El Buda se negó a aceptar ninguna de estas preguntas cuando se las hizo el mendicante Vacchagotta. Por ejemplo:

> Gotama lo niega . . . el Tathāgatha pasa a otra existencia después de la muerte aquí, . . . no pasa a otra existencia después de la muerte aquí, (que) él pasa y no pasa a otra existencia después de su muerte aquí, (y que el Tathāgata) ni pasa ni no pasa a otra existencia después de su muerte aquí.[119]

El Buda también explicó las razones puramente soteriológicas de esta negación:

> Sostener que el mundo es eterno, o sostener que no lo es, o estar de acuerdo con cualquier otra de las proposiciones que aduce, Vaccha, es la espesura de teorizar, el desierto de teorizar, la esclavitud . . . la maraña y los grilletes de teorizar, acompañados de enfermedad, angustia, perturbación y fiebre; no conduce a la aversión, la falta de pasión, la tranquilidad, la paz, la iluminación y el Nirvāṇa. Este es el peligro que percibo en estos puntos de vista, lo que me hace despreciarlos todos.[120]

Tanto la estructura dialéctica como el contenido de estas catorce preguntas tienen sus paralelos exactos en los *Versos Fundamentales*[121] de Nāgārjuna y en otros textos.[122] También en el Brahmajālasutta (Dīgha Nikāya), el Buda descarta todas las teorías, puntos de vista y especulaciones como estrecheces dogmáticas (*diṭṭhivāda*) y se niega a ser arrastrado a su red (*jāla*).[123]

Incluso la noción crucial de vacuidad se puede encontrar en el canon Pāli. Por ejemplo, el Buda profetiza sobre los futuros monjes:

> Los monjes ya no querrán escuchar y estudiar los suttāntas enseñados por el Así Ido, que tienen un significado muy profundo, supramundano y están relacionados con la vacuidad (*suññatā-patisaṃyuttā*). En cambio, solo escucharán los suttāntas mundanos enseñados por discípulos y compuestos por poetas, que son artísticos y están adornados con hermosas palabras y sílabas.[124]

Ānanda le preguntó al Buda:

> Señor, se dice que el mundo está vacío (*suñña*), el mundo está vacío. Pero, Señor, ¿En qué sentido se llama vacío al mundo?

El Buda respondió:

> Ānanda, ya que está vacío de identidad o de cualquier cosa que pertenezca a la identidad, por lo tanto, se dice que el mundo está vacío.[125]

Hay una mención adicional de la vacuidad al referirse a la mente al alcanzar el nirvāṇa tras la cesación de las aflicciones y las conciencias ordinarias.[126] En la colección de canciones de realización de las monjas Theravādin, la *Therīgāthā*, la arhat Uttamā femenina proclama que ha alcanzado la vacuidad y la ausencia de signos al entrar en el nibbāna.[127]

Como es bien sabido, los *sūtras de la Prajñāpāramitā* son las enseñanzas del Buda que están más directamente relacionadas con el Madhyamaka. Sin embargo, hay muchos otros sūtras que también sirven como bases escriturales de este sistema. Estos incluyen la colección *El Montículo de Joyas*[128] (específicamente *El Sūtra del Capítulo Kāśyapa* y *El Sūtra del Encuentro del Padre y el Hijo*),[129] *El Sūtra del Loto Blanco del Dharma Genuino*,[130] *El Sūtra del Rey de la Concentración Meditativa*, *El Sūtra de la Llegada a Laṅka*,[131] y *El Sūtra Que Desentraña la Intención*.[132] Así, el Madhyamaka, como sistema posterior, se basa definitivamente en todos los niveles de los sūtras del Buda. Bien puede considerarse como una continuación lógica y sistematizada de muchos de los elementos más cruciales de sus enseñanzas.

El comienzo generalmente aceptado del Madhyamaka como un sistema formalizado se atribuye a Nāgārjuna en el siglo II. Según el Octavo Karmapa, Mikyö Dorje, Nāgārjuna, su principal discípulo Āryadeva, Aśvaghoṣa[133] (ambos siglos II/III) y Śāntideva (siglo VIII) son llamados "los Centristas de los textos modelo,"[134] ya que ningún otro Centrista negó nunca que fueran Centristas o disputó sus textos. El debate que condujo a la posterior división Tibetana de los Centristas en Autonomistas y Consecuencialistas[135] comenzó en el siglo VI con Bhāvaviveka, quien criticó la forma en que Buddhapālita, que vivió a principios

de ese siglo, había comentado los *Versos Fundamentales sobre el Centrismo* de Nāgārjuna. Candrakīrti (siglo VI/VII) defendió ampliamente la presentación de Buddhapālita y refutó la crítica de Bhāvaviveka a este último. Por lo tanto, se le considera el verdadero fundador del sistema Consecuencialista, ya que lo presentó de una manera tan exhaustiva. Muchos Centristas posteriores, como Jñānagarbha (siglo VII), Śāntarakṣita (siglo VIII), Kamalaśīla (740-795), Haribhadra (siglo VIII) y Prajñākaramati (siglo X), exhibieron algunas posiciones que varían ligeramente del enfoque de Candrakīrti. Atīśa (982-1054) parece haber seguido en su mayoría –pero no exclusivamente– el enfoque de Candrakīrti. Sin embargo, en la India durante todo este tiempo, no hubo noción de subescuelas distintas entre los Centristas y, tal vez con una sola excepción tardía, incluso los nombres Autonomistas y Consecuencialistas no se usaron en los textos Indios.[136] En particular, no hay evidencia de que el enfoque Consecuencialista se considerara generalmente mejor que el Autonomista. Más bien, los textos de aquellos Centristas que más tarde llegaron a ser etiquetados como Autonomistas gozaron de una gran y generalizada estima. De hecho, todos estos maestros diferían solo en la metodología a través de la cual la visión correcta de lo último en la mente de uno se comunica y genera mejor en los demás. No muestran la más mínima diferencia en su posición sobre la realidad última, ya que todos ellos son Centristas plenamente cualificados. De lo contrario, si difirieran con respecto a lo último, se seguiría que la visión Autonomista o Consecuencialista no es Centrismo, ya que no hay múltiples naturalezas verdaderas de los fenómenos.

El Octavo Karmapa dice que, en el Tíbet, algunas personas afirman erróneamente que ciertos Centristas, como Candrakīrti, tienen una visión y una realización superiores y un sistema filosófico mejor que otros, como Bhāvaviveka. Sin embargo, si este fuera el caso, estos últimos no serían Centristas en absoluto, ya que para alguien que no ha comprendido completamente el significado real del Centrismo, las expresiones “Centrismo” y “Centrista” no son más que meros nombres. Además, dado que el Buda enseñó de acuerdo con las diversas habilidades mentales de los discípulos individuales, seguramente aparecen distinciones en términos de los significados convenientes y definitivos dentro de los otros tres sistemas filosóficos en el Budismo. Sin embargo,en el contexto del Centrismo como su cuarto y más alto sistema filosófico,[137] el Buda enseñó solo el significado definitivo final. Dado que no hay distinción entre el significado conveniente y el definitivo en las enseñanzas Centristas mismas, ¿Cómo podrían los Centristas tener puntos de vista más altos o más bajos?

Durante los primeros cuatrocientos años de Budismo en el Tíbet, el Centrismo se transmitió principalmente desde una perspectiva Autonomista. Esto se debe principalmente a que muchos de los principales maestros Indios durante la expansión temprana del Budismo en el Tíbet, como Śāntarakṣita y Kamalaśīla, siguieron este enfoque.[138] Por lo tanto, la mayoría de los textos Madhyamaka que

se tradujeron al Tibetano durante el primer período de traducción fueron de Nāgārjuna o de Autonomistas.[139] Como se mencionó anteriormente, hasta cierto punto aquí la transmisión de Atīśa fue una excepción. Sin embargo, ciertamente a lo largo de su tiempo, no hubo una diferenciación clara de las distintas "escuelas" Madhyamaka encabezadas por Bhāvaviveka y Candrakīrti, y sus enfoques fueron evidentemente estudiados uno al lado del otro. En cuanto a los primeros maestros Tibetanos después de Atīśa, se dice que Ngog Lotsāwa Loden Sherab[140] (1059-1109) siguió el enfoque Autonomista. También se sabe que Chaba Chökyi Senge (1109-1169) se adhirió estrictamente a los razonamientos Autonomistas y negó por completo el uso de consecuencias.[141] Además, se dice que derrotó al Consecuencialista Cachemir Jayānanda en el debate. Los discípulos de Atīśa Dromtönpa Gyalway Jungnay[142] (1005-1064) y Nagtso Lotsāwa Tsultrim Gyalwa[143] (nacido en 1011), así como varios maestros Kadampas como Potowa[144] (1031?-1105), se dice que fueron los primeros Consecuencialistas Tibetanos. Sin embargo, una traducción y propagación sistemáticas de las principales escrituras Consecuencialistas, especialmente las de Candrakīrti, comenzó solo con Patsab Lotsāwa Ñima Tra (nacido en 1055). Después de eso, todavía pasaron algunos siglos más antes de que todas las escuelas Tibetanas consideraran más o menos unánimemente el sistema Consecuencialista como el enfoque Centrista supremo, una posición que se mantiene hasta el día de hoy.

I. Los Dos Linajes de las Transmisiones Indígenas y Únicas de la Tradición Kagyu[145]

a. El Linaje de Nāropa[146]

Esta transmisión comienza, por supuesto, con el Buda y continúa con Avalokiteśvara, Mañjuśrī y Vajrapāṇi. De Nāgārjuna pasó a Āryadeva, Candrakīrti,[147] Mātaṅgī, Tilopa (988-1069), Nāropa (1016-1100), Marpa (1012-1097), Milarepa (1040-1123), Gampopa (1079-1153), el Primer Karmapa, Tüsum Khyenba (1110-1193), Drogön Rechen[148] (1088-1158), Bomtragba,[149] el Segundo Karmapa, Karma Pakshi (1206-1283), Orgyenba (1230-1309), el Tercer Karmapa, Rangjung Dorje (1284-1339), Gyalwa Yungdönba[150] (1284-1365), el Cuarto Karmapa, Rölpay Dorje (1340-1383), el Segundo Shamarpa, Kachö Wangbo[151] (1350-1405), el Quinto Karmapa, Teshin Shegba[152] (1384-1415), Ratnabhadra, el Sexto Karmapa, Tongwa Tönden (1416–1453), Jampel Sangbo[153] y el Primer Gyaltsab, Paljor Töndrub[154] (1427-1489), el Séptimo Karmapa, Chötra Gyamtso, Ñemo Goshri Göncho Öser[155] y Jetsün Reba Chenbo (1505-1569)[156] hasta el Octavo Karmapa, Mikyö Dorje. Después de él, esta transmisión continúa de la manera comúnmente conocida dentro de la tradición Kagyu.[157]

b. El Linaje de Maitrīpa

Maitrīpa (1012-1097) realizo el Madhyamaka enseñado por Saraha el Viejo, Saraha el Joven (Śavaripa), Nāgārjuna y Candrakīrti tiene el mismo significado y lo enseñó de esta manera a otros. De Maitrīpa, este linaje se transmitió a Marpa, Milarepa y Gampopa. Después de Gampopa, continúa de la misma manera que el linaje anterior de Nāropa.

El ciclo de enseñanzas Centristas de Maitrīpa se conoce como "las veinticinco obras del Dharma de sin compromiso mental."[158] Sus *Diez Versos sobre la Verdadera Realidad* dicen:

> Aquellos que desean conocer la verdadera realidad
> [ven] que no es ni con aspecto ni sin aspecto.
> No adornado con las instrucciones del gurú,
> el medio es solo el medio.[159]

El alumno de Maitrīpa, el tardío Centrista Indio, Sahajavajra (siglos XI/XII), dice en su comentario[160] que "con aspecto" y "sin aspecto" en este verso se refieren a los puntos de vista de todos los Aspectarios y No Aspectarios,[161] que no se dan cuenta de la verdadera realidad. El significado definitivo de la verdadera realidad es la falta de naturaleza. Concuerda con las explicaciones sobre el origen dependiente de maestros Centristas como Nāgārjuna, Āryadeva y Candrakīrti. "El gurú" es Bhagavati –la perfección del conocimiento– así como estos maestros Centristas. "El medio" es la naturaleza de la verdadera realidad que concuerda con sus explicaciones: Es la unidad de surgimiento y no surgimiento, de origen dependiente y vacuidad. Cualquier tipo de "medio" que se entienda como un resto después de haber negado ciertos detalles no es correcto; es "solo medio." Por lo tanto, la explicación de Maitrīpa del Centrismo concuerda plenamente con los maestros anteriores.[162]

En el Tíbet, se han desarrollado tres formas distintas de cumplir el significado pretendido de este "Madhyamaka de sin compromiso mental":

1. la práctica que se centra en el Madhyamaka profundo y luminoso del vehículo Mantra
2. la práctica que se centra en el Madhyamaka profundo de los Sūtras
3. la práctica que se centra en "el Madhyamaka del Mero Mentalismo Falso Aspectariano"[163]

Marpa y Milarepa transmitieron y realizaron la totalidad de las dos primeras prácticas. Gampopa se centró específicamente en la segunda práctica y la propagó ampliamente. Fue alabado por el Buda en *El Sūtra del Rey de la Concentración Meditativa* como el que más tarde difundiría las enseñanzas de este sūtra –el Madhyamaka. A estas instrucciones específicas de Gampopa basadas en sūtras se les dio el nombre de Mahamudra, un término que proviene

principalmente de los tantras. El gran traductor y erudito Gö Lotsāwa Shönu Pal[164] (1392-1481) dice en sus *Anales Azules*:

> Tagbo Rinpoche produjo una comprensión del Mahamudra en aquellos principiantes que no habían obtenido la iniciación. Este es el sistema de la Prajñāpāramitā.[165]

Aquí el Octavo Karmapa, Mikyö Dorje dice que cuando la visión Madhyamaka de este sistema amanece en el flujo mental de uno, esto se llama "la manifestación de la mente ordinaria"[166] o "la manifestación del Cuerpo del Dharma."[167] Cuando uno se da cuenta de que los portadores de la naturaleza de los fenómenos, como los brotes y los pensamientos, no se establecen como otra cosa que esta naturaleza de los fenómenos, uno se refiere a esta realización utilizando la expresión convencional de "pensamientos que aparecen como el Cuerpo del Dharma."

Se dice que la visión y la meditación de este sistema Mahamudra como inseparables del Centrismo son muy necesarias para eliminar las latencias restantes de discursividad y las impregnaciones de negatividad[168] en el momento en que surgen en la mente experiencias extremadamente agradables de la sabiduría Vajrayana de la unidad de la dicha y la vacuidad. Incluso un amanecer parcial de la visión y la meditación de este Mahamudra en la mente sirve como la panacea suprema para la comprensión referencial de lo que se considera inferior (como la realidad aparente y las manchas adventicias) o superior (como la realidad última o la naturaleza de los fenómenos). Sin este remedio, al igual que la medicina se convierte en veneno, la visión y la meditación de la libertad de la discursividad se convertirían en una visión y meditación que en sí mismas no son más que discursividad.

Que este sistema específico del Mahamudra basado en los sūtras no es solo una invención de los Kagyupas en el Tíbet se demuestra en los siguientes pasajes de los tratados Indios. En su *Entrada a la Verdadera Realidad*, Jñānakīrti (siglo VIII/IX) dice:

> En cuanto a aquellos de capacidades más elevadas entre las personas que se ejercitan en las pāramitās, cuando realizan las meditaciones de la calma mental y visión superior, incluso en la etapa de seres ordinarios, esto les otorga la verdadera realización caracterizada por tener su origen en el Mahamudra. Por lo tanto, este es el signo de [realización] irreversible . . . .

Todos estos resultados se logran a través de la meditación del entrenamiento no dual en el Mahamudra. Como dicen extensamente los *sūtras de la Prajñāpāramitā*:

> Aquellos que deseen entrenarse en las bases de los oyentes deben escuchar precisamente esta prajñāpāramitā . . . y deben practicar el yoga precisamente de esta prajñāpāramitā.

> Lo mismo se dice allí para [aquellos que desean entrenar] "en las bases de los realizadores solitarios" y "en las bases de los Budas." Otro nombre de la Madre Prajñāpāramitā es Mahamudra, porque es la naturaleza misma de la sabiduría no dual.[169] . . .
>
> Por lo tanto, la enseñanza del Bendecido sobre la meditación de la no discursividad tiene el propósito de entrar en la no discursividad, es decir, la meditación del entrenamiento no dual en el Mahamudra.[170]

Tanto el *Tesoro del Conocimiento*[171] como los *Anales Azules*[172] citan partes de estas secciones del texto de Jñānakīrti y están de acuerdo en que este sistema de Mahamudra

> se explica claramente en el *Comentario sobre Los Diez Versos de la Verdadera Realidad* de Sahajavajra como la sabiduría de la talidad que tiene las tres características de su naturaleza siendo pāramitā, de acuerdo con el mantra secreto, y su nombre es "Mahamudra."[173]

En su *Comentario sobre el Continuo Sublime*, Gö Lotsāwa relaciona esta afirmación con los pasajes correspondientes del comentario de Sahajavajra.[174] Estos dicen:

> Ya que este maestro [Maitrīpa] da una explicación resumida de las instrucciones medulares de la pāramitā que concuerdan con el sistema de los mantras, a través del ser mismo de la naturaleza de los fenómenos que lleva el nombre de "prajñāpāramitā" . . ., primero respeta la naturaleza misma de los tres cuerpos iluminados.[175]

y

> La esencia de esto es:
>
> Al no permanecer del lado del remedio
> y tampoco apegarse a la verdadera realidad,
> no hay ningún deseo de obtener algún resultado.
> Por lo tanto, es conocido como Mahamudra.
>
> Aquí, "Mahamudra" se refiere a las instrucciones medulares sobre la verdadera realidad del Mahamudra, es decir, conocer a fondo la verdadera realidad de las entidades.[176]

El texto dice además:

> Las instrucciones medulares de la pāramitā son la realización definitiva del Madhyamaka que está adornada con las instrucciones medulares del gurú. Esta es la vacuidad última, el prajñā espontáneamente presente dotado del supremo de todos los aspectos . . .[177]

> Algunos expresan esto como “la sabiduría de la verdadera realidad, el Mahamudra.”[178]

Justo después de la declaración anterior sobre el comentario de Sahajavajra, *Los Anales Azules* continúan:

> Por lo tanto, el Mahamudra de la Prajñāpāramitā de Gampopa fue descrito por Götsangba como una doctrina de Maitrīpa. El Mahamudra que pertenece al camino del tantra también fue expuesto por el Gampopa a sus discípulos “internos”.

El Comentario sobre los Puntos Difíciles de La Rueda del Tiempo, Llamado Padminī, dice:

> “El Mahamudra [el Gran Sello]” es el que da nacimiento a todos los Así Idos, que aparecen en el pasado, el futuro y el presente, es decir, la Prajñāpāramitā. Puesto que sella la dicha a través del nirvāṇa no permanente[179] . . ., ella es el sello. Puesto que es superior al karmamudrā y jñānamudrā, y está libre de las tendencias latentes de la existencia cíclica, es grande.[180]

Por lo tanto, la enseñanza explícita de este Mahamudra es el Madhyamaka de la vacuidad libre de discursividad como se enseña en el sistema del sūtra. En última instancia, la noción clave de Maitrīpa de “ sin compromiso mental” o “desconexión mental” no es más que el lado subjetivo de lo que se llama “libertad de la discursividad.” La única forma en que la mente puede participar en este “objeto” –la ausencia de discursividad– es precisamente no participar ni alimentar ninguna discursividad, dejando que se asiente naturalmente por sí misma. En otras palabras, la ausencia de puntos de referencia solo puede ser realizada por una mente no referencial, ya que este es el único modo perceptual que le corresponde exactamente. Esto se afirma muchas veces en los sūtras. Por ejemplo, el *Sūtra de la Prajñāpāramitā en Setecientas Líneas*[181] dice:

> No permanecer en nada en absoluto, esta es la meditación sobre la perfección del conocimiento. No pensar en nada y no conocer nada en absoluto, esta es la meditación sobre la perfección del conocimiento.

El Sūtra de la Prajñāpāramitā en Ocho Mil Versos concuerda:

> Esta meditación sobre la perfección del conocimiento significa no meditar sobre algún fenómeno.[182]

El Sūtra Solicitado por el Océano de la Visión Inteligente[183] dice:

> No te involucres mentalmente en los fenómenos.
> Abandona por completo hacer cualquier otra cosa.

> Realiza todos los fenómenos
> como igualdad en la verdadera realidad.
>
> Lo que se enseña es la aplicación de la atención plena
> sin atención plena o algo para estar mentalmente comprometido.

Atīśa dice en sus *Instrucciones Centrales Centristas*:

> Por ejemplo, si frotas dos palos [uno contra el otro], sale fuego. A través de esta condición, los dos palos se queman y se vuelven inexistentes. A partir de entonces, el fuego que los ha quemado también desaparece por sí solo. Del mismo modo, una vez que todos los fenómenos específicamente caracterizados y generalmente caracterizados se establecen como inexistentes [a través del conocimiento], este conocimiento en sí mismo carece de apariencia, es luminoso y no se establece como naturaleza alguna. Por lo tanto, se eliminan todos los defectos, como el sopor y la agitación. En este intervalo, la conciencia no tiene ningún pensamiento, no capta nada y ha dejado atrás toda la atención plena y el compromiso mental. Mientras no surjan características ni enemigos y ladrones de pensamientos, la conciencia debe descansar en este [estado].[184]

Pawo Rinpoche aclara lo que significa sin compromiso mental:

> Su significado es descansar de forma concentrada en el objeto focal [de la meditación], sin distraerse con otros pensamientos. Si se detuviera este [reposo de un solo punto], se detendrían todas las concentraciones meditativas. Por lo tanto, en general, “ sin compromiso mental” tiene el significado de no involucrarse mentalmente en ningún objeto que no sea el foco mismo de la concentración meditativa [respectiva]. En particular, cuando se enfoca en lo último, [sin compromiso mental] tiene el significado de dejar que [la mente] sea sin siquiera aprehender esto “último.” Sin embargo, esto no debe entenderse como algo similar a haberse quedado dormido.[185]

El Comentario sobre Los Diez Versos de La Verdadera Realidad de Sahajavajra coincide:

> En este contexto, “ sin compromiso mental” no es como cerrar los ojos y, al igual que [cosas inanimadas, como] un jarrón o un paño de lana, no ver nada en absoluto. Aquí, no hay ausencia total de compromiso mental.[186]

De manera muy similar, tanto en su comentario sobre *El Dhāraṇī de Entrar en la No Conceptualidad* como en sus *Etapas de la Meditación*,[187] Kamalaśīla

elabora repetidamente esta clara distinción entre " sin compromiso mental" y "la ausencia total de compromiso mental"[188] (como desmayos, sueño profundo o simplemente embotamiento total), que obviamente no es el punto de meditar para realizar la realidad última. En el contexto de la meditación analítica, también enfatiza la necesidad de el análisis discriminatorio preceda a sin compromiso mental, ya que lo último no puede realizarse sin este paso del análisis.

El Octavo Karmapa dice que, implícitamente, este sistema del Mahamudra también enseña la profunda actualidad de los sūtras y los tantras, es decir, el ordinario y extraordinario supremo Corazón de los Felizmente Así Idos.[189] Con esto en mente, Gampopa, Pamo Truba[190] (1110-1170), Jigden Sumgön (1143-1217) y muchos otros han dicho que "el tratado de nuestro Mahamudra es este *Tratado del Sublime Continuo del Gran Vehículo*[191] compuesto por el Bendecido Maitreya." Götsangba Gönbo Dorje dijo que los iniciadores de este Dharma del Mahamudra son tanto el Gran Brahman Saraha como Nāgārjuna. Saraha enseñó el Mahamudra desde el lado de la afirmación, mientras que Nāgārjuna lo enseñó desde el lado de la negación. *Los Anales Azules* dicen:

> Este [sistema] que se conoce como "el glorioso Tagbo Kagyu" no es un linaje de [meras] palabras. Más bien, es un linaje de la realidad [detrás de estas palabras]. "Realidad" se refiere al linaje de realización del Mahamudra inmaculado. Se dice que el gurú de quien uno recibe esta realización del Mahamudra es el gurú raíz de uno.[192]

En su *Bóveda del Tesoro del Mahamudra*,[193] Padma Karpo da una descripción muy detallada de todas las fuentes principales del sistema Mahamudra y su relación con el Madhyamaka, los sūtras y los tantras. Sobre la base de esto, invalida claramente todos los ataques de otros Tibetanos, como que el Mahamudra no se encuentra en los sūtras o que es igual al enfoque quietista Chino, Hvashang Mahāyāna,[194] como se informa que fue refutado en el debate en Samye[195] por Kamalaśīla.

El Karmapa, Mikyö Dorje afirma que, además del linaje Kagyu, muchos otros en el Tíbet enseñaron este sistema de Dharma del Mahamudra. Por ejemplo, está contenido en las enseñanzas llamadas *La Pacificación del Sufrimiento*[196] que el maestro Indio, Padampa Sangye[197] trajo al Tíbet. En particular, tenemos las transmisiones del Mahāmudrā al gran Bodisatva, Tropu Lotsāwa Jambay Bal[198] (1173?-1225) por muchos eruditos y siddhas Indios, como Mitrayogin[199] y el gran Paṇḍita Śākyaśrībhadra de Cachemira (1140s-1225) que visitaron el Tíbet de 1204-1213. La parte de las enseñanzas del Mahamudra que más tarde se transmitió a los grandes traductores Jamba Lingba,[200] Gö Lotsāwa Shönnu Bal, Trimkang Lochen,[201] y otros cuando el gran Bengalí, Paṇḍita Vanaratna (1385-1468) visitó el Tíbet tres veces[202] también pertenece a este tipo de sistema del Mahamudra.[203]

II. El Linaje de Atīśa

Esta segunda transmisión de Nāgārjuna a través de Āryadeva, Candrakīrti,[204] y el Mayor y Joven Vidyākokila[205] llegó a Atīśa (982-1054). Continuó con Dromtönpa (1005-1064),[206] Chen Ngawa Tsultrim Bar[207] (1033/38–1103) y Jayülwa[208] (1075-1138). Luego Gampopa lo recibió de este último y de muchos otros maestros Kadampas. Un linaje alternativo fue de Atīśa a través de los maestros Kadampas, Potowa (1031?-1105) y Sharawa[209] (1070-1141) directamente al Primer Karmapa. Después de él, el linaje continúa como en anterior.

Aquí, el Octavo Karmapa aborda la cuestión de si las enseñanzas Madhyamaka llamadas Mahamudra que fueron transmitidas por Maitrīpa y las enseñanzas Madhyamaka transmitidas desde Atīśa son el mismo sistema de Dharma. En términos de la verdadera realidad que enseñan, no hay diferencia, pero difieren en su enfoque para la realización de esta realidad. En el linaje de Atīśa, uno determina la verdadera realidad a través del examen y análisis conceptual. Entonces, uno descansa en equilibrio meditativo a través del conocimiento que conlleva un pequeño grado de apariencia clara con respecto al aspecto de una negación no implicativa.[210] En el sistema de Maitrīpa, así como un fuego muere una vez que su madera ha sido consumida, uno determina la naturaleza de este examen y análisis del conocimiento mismo al ver que carece de fundamento y de raíz. Entonces uno descansa en equilibrio meditativo en lo que no implica ningún sentido de negación o afirmación alguna.

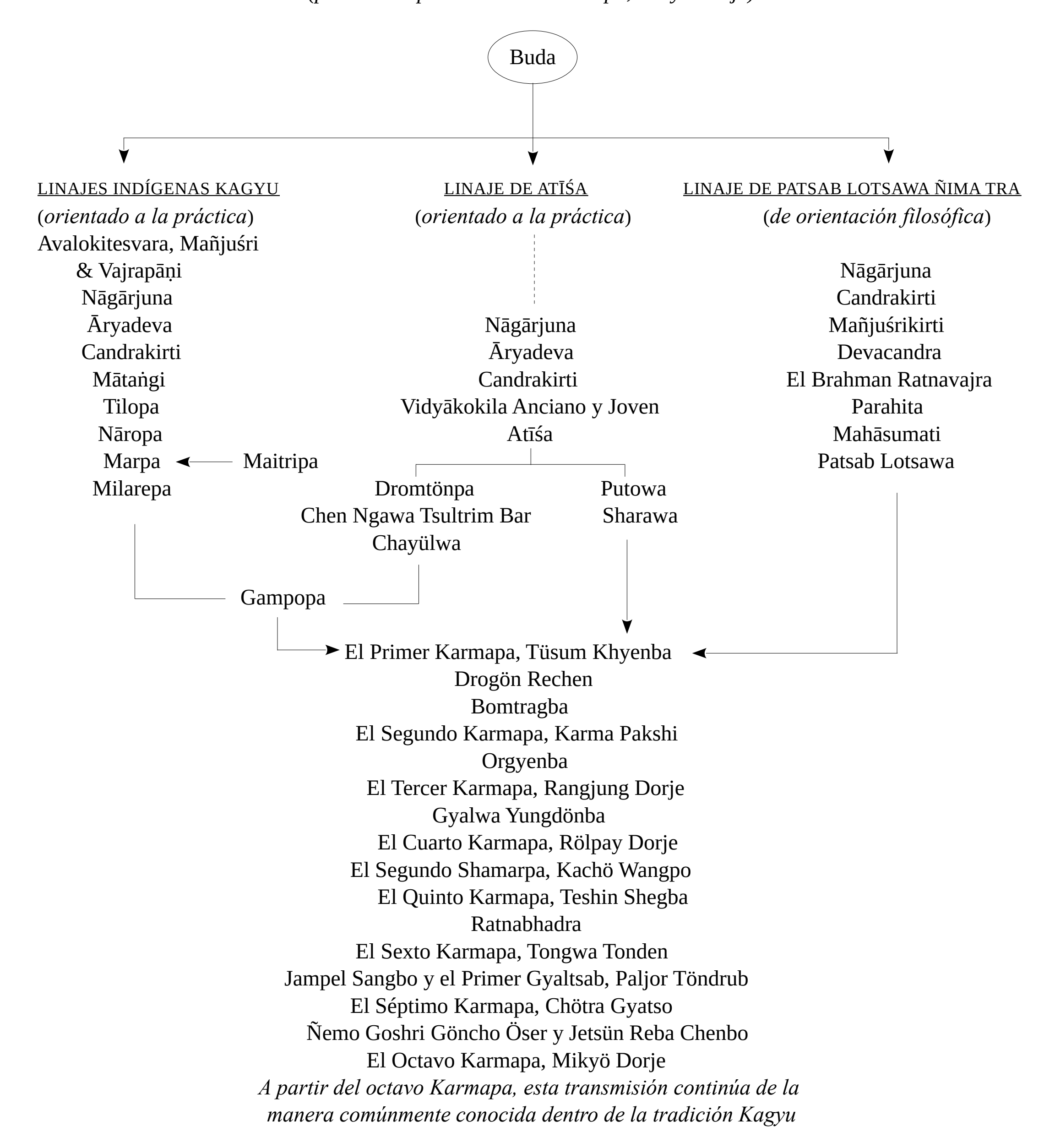
Gampopa había perfeccionado la visión y las meditaciones de la calma mental y visión superior en el contexto del Madhyamaka de acuerdo con el sistema Kadampa cuando llegó a Milarepa. Cuando Gampopa le ofreció su realización, Milarepa dijo: “En cuanto al aspecto de permanecer en calma mental en tu práctica, por bueno que sea todo esto, no va más allá de ser una causa de renacimiento en los reinos superiores del saṃsāra. En cuanto a la práctica del aspecto de la visión superior, todo esto conlleva el peligro de la divergencia en las cuatro desviaciones de la vacuidad.[211] Bien puede servir como remedio para algunas partes de la reificación, como aferrarse a la existencia real. Sin embargo, dado que no es capaz de superar la totalidad del aferramiento a los extremos, existe el peligro de que todo el complejo de esta excelente visión y meditación en sí pueda convertirse en oscurecimientos cognitivos. Por lo tanto, si uno está encadenado, no hay diferencia entre estar encadenado por una cadena de hierro y estar encadenado por una cadena de oro. Más tarde, Gampopa dijo sobre esto, “Si no hubiera conocido al gran maestro Milarepa, me habría arriesgado a renacer como un dios de larga vida. Por lo tanto, Gampopa combinó el enfoque sistemático y analítico de las enseñanzas Kadampas con las principales instrucciones Kagyu sobre el Mahamudra, lo que lo llevó a ser llamado “el que unió las dos corrientes de Kadampa y Mahamudra.”

III. El Linaje de Patsab Lotsāwa Ñima Tra

Este linaje fue transmitido de Nāgārjuna[212] a Candrakīrti y luego a su discípulo directo Mañjuśrīkīrti. Continuó con Devacandra[213] (siglo X), el Brahmán Ratnavajra[214] (siglo X/XI), Parahita (siglo XI), Mahāsumati[215] (siglo XI/XII) y Patsab Lotsāwa (nacido en 1055), que estudió en Cachemira durante veintitrés años. Invitó al Paṇḍita Kanakavarman al Tíbet, tradujo muchos tratados Madhyamaka y propagó el sistema de Candrakīrti. Aparte de Kanakavarman, en la traducción, colaboró con varios otros Paṇḍitas Indios, como Mahāsumati, Jayānanda, Tilakakalaśa, Muditāśrī y Sūkṣmajana. Más tarde, el Primer Karmapa, Tüsum Khyenba estudió extensamente el Madhyamaka con Patsab Lotsāwa.[216] A partir del Karmapa, el linaje continúa como antes.

Nuevamente, surge la pregunta de si este sistema Madhyamaka y las enseñanzas Madhyamaka que se transmitieron desde Atīśa son un sistema de Dharma idéntico. El Octavo Karmapa dice que no solo son idénticos, sino que incluso sus terminologías son parecidas. Aún así, en el sistema transmitido desde Patsab Lotsāwa, el enfoque predominante es determinar la visión Centrista a través de inferencias que resultan de estudiarla. Entonces, a través del conocimiento supremo en equilibrio meditativo, uno descansa dentro del significado a validar que se ha determinado a través de dicha inferencia. En el sistema de Atīśa, uno determina la visión a través de todo tipo de conciencia razonada que resulta de la tríada del estudio, reflexión y meditación. Luego, a través del conocimiento supremo en equilibrio meditativo, la mente descansa de manera no referencial dentro del objeto a validar que se ha determinado de tal manera. Uno podría preguntarse cómo difieren los sistemas de Patsab Lotsāwa y Atīśa en cuanto al cultivo de la visión y la meditación del Madhyamaka. En términos de las enseñanzas mismas, no hay diferencia. Sin embargo, la diferencia radica en las mayores o menores propensiones de vigor y conocimiento de los individuos que se aplican con dedicación a la verdadera realidad del Madhyamaka. Sin embargo, no es absolutamente imposible que los seguidores de Patsab puedan cultivar la visión y la meditación de acuerdo con el sistema de Atīśa. Del mismo modo, no se descarta que los seguidores de Atīśa puedan cultivar la visión y la meditación de acuerdo con el sistema de Gampopa. En cuanto a la transmisión de la lectura y la tradición de la exégesis escritural del Madhyamaka, como se conocía en el Tíbet durante el tiempo de Karmapa, Mikyö Dorje, hasta Patsab Lotsāwa, son como se indica en los tres linajes de transmisión anteriores. Después de Patsab, continúan con Shang Tangsagba,[217] Drom Wangchug Tragba,[218] Sherab Dorje,[219] los dos hermanos Dentsül y Tragden,[220] Deway Lha,[221] Jotsün Uraba,[222] Sherab Pal,[223] Darma Sherab,[224] Pangdön Sherab Rinchen,[225] Sönam Senge,[226] Pangdön Samten Sangbo,[227] Pangdön Shönnu Samten,[228] Tangnagba,[229] Dashi Senge,[230] Shönnu Sangbo,[231] Sekangba Chötra,[232] Thangsagba Shönnu Gyaltsen,[233] Gyal Morongba Chenbo,[234] Jamchen Rabjamba Sangyay Phel,[235] Bumtra Sumba,[236] y el Primer Karma

Trinlayba. Fue de este último que el Octavo Karmapa recibió esta transmisión. Después de él, continúa en el linaje habitual de la tradición Kagyu.



Adaptado del Nitartha institute: 1997-Tabla del linaje Madhyamika del octavo Karmapa, Mikyö Dorje por Dzogchen Ponlop Rinpoche

Como se mencionó anteriormente, el Karmapa, Mikyö Dorje identifica los dos linajes que provienen de Patsab Lotsāwa y Atīśa como "la tradición temprana de los Consecuencialistas en el Tíbet. Dice que incluso antes, pero especialmente después, del comienzo de "la nueva tradición de los Consecuencialistas" (la novedosa interpretación de Tsongkhapa del sistema Consecuencialista), los proponentes de esta tradición anterior se habían vuelto tan raros como las estrellas a la luz del día. Menciona específicamente al gran traductor Kyabcho Balsangbo,[237] al gran Rendawa Shönnu Lodrö,[238] a Dagtsang Lotsāwa,[239] y a los grandes tulkus de Tagbo Kagyu junto con algunos de sus discípulos yóguicos realizados.[240]

Queda la cuestión de si hay un sistema de Dharma del Madhyamaka en el vehículo de mantras que sea diferente del sistema de Dharma del Madhyamaka tal como lo enseñaron Nāgārjuna y sus herederos espirituales. El Octavo Karmapa declara que no hay diferencia entre el vehículo del mantra y el Centrismo de Nāgārjuna desde el punto de vista de la libertad de los puntos de referencia. Esto significa que una vez que los objetos de negación –aferrarse a los extremos y aferrarse a los puntos de referencia– han sido abandonados, no hay nada que afirmar. Sin embargo, la mente de sabiduría luminosa que se explica en los sūtras y la mente de sabiduría luminosa que se explica en los tantras no son lo mismo. Si fueran exactamente lo mismo, o el camino tántrico sería indispensable como medio para realizar la mente luminosa como se explica en los sūtras, o el camino tántrico sería superfluo para realizar la mente luminosa como se explica en los tantras, ya que lo mismo podría lograrse solo a través del camino del sūtra. Además, la mente luminosa en los sūtras y la mente luminosa en los tantras se explican como mutuamente excluyentes en el sentido de no coexistir. *El Sūtra de la Prajñāpāramitā en Ocho Mil Líneas* dice:

> En cuanto a la mente, es no-mente. La naturaleza de la mente es luminosidad.[241]

Según Mikyö Dorje, la base que se pretende con esta declaración es la mente luminosa como se explica en los tantras. El propósito de decir que la naturaleza real de la mente (las seis u ocho conciencias) es luminosidad es entender que uno alcanza la Budeidad del enfoque del sūtra a través del camino de los sūtras. Por lo tanto, la cita anterior se refiere a la mente de sabiduría no dual que "está sin la mente que consiste en aprehensor y aprehendido." La mente luminosa de los tantras reside en todos los seres sintientes de una manera no manifiesta. Sin embargo, cuando está a punto de manifestarse, gradualmente las ocho conciencias, incluida su naturaleza, desaparecen por completo, hasta que finalmente amanece la mente luminosa como se describe en los tantras. Por lo tanto, en el linaje Kagyu, al hablar de la Budeidad en los sūtras y tantras, se usan los mismos nombres para el fundamento sobre en el cual se logra la Budeidad, el camino que la logra y el fruto que se logra. Estos nombres son "el Corazón de

los Felizmente Asi Idos”, “mente” y “luminosidad”, cada uno en términos de base, camino y fruto. Sin embargo, lo que se etiqueta con estos términos no es lo mismo en los sūtras y los tantras. Por lo tanto, se explica que el logro de la Budeidad sūtrica no cubre el logro de la Budeidad tántrica, mientras que el logro de la Budeidad tántrica incorpora la Budeidad sūtrica. Este es el inconfundible ojo vital del Dharma de todos los sūtras y tantras.

Uno podría preguntarse: “¿No se enseña también en los sūtras el Corazón de los Felizmente Asi Idos?” Seguramente se enseña, pero solo como un mero nombre. Dado que su alcance completo no encaja en las mentes de los discípulos del sistema del sūtra, se enseña de una manera que no debe tomarse literalmente. Por otro lado, en los tantras, se enseña tanto de esta manera como de una manera que debe tomarse literalmente. En los sūtras, el significado tántrico se enseña implícitamente de una manera oculta, pero el camino sūtrico no opera con la naturaleza de Buda como se enseña en los tantras. Más bien, sobre la base de las seis u ocho conciencias, el camino sūtrico provoca la renuncia de los dos oscurecimientos y la reunión de las dos acumulaciones, lo que conduce al logro de la Budeidad sūtrica. Por lo tanto, en los sūtras, la naturaleza de Buda se explica como incondicionada. Sobre la base de que no está condicionada, a veces se interpreta como una entidad y, a veces, como una nada vacía. Con la primera forma de interpretación en mente, Dölpopa[242] y otros han interpretado la naturaleza de Buda como una entidad incondicionada que es permanente, duradera e inmutable. Pensando en la segunda forma de interpretación, el gran traductor Ngog Lotsāwa interpretó la naturaleza de Buda como vacuidad en el sentido de una negación no implicativa, mientras que Āryavimuktisena y Haribhadra[243] han explicado la expansión de los dharmas (es decir, la disposición que es la base para lograr las perfecciones) como vacuidad.

Hay otras distinciones entre el Madhyamaka de los sūtras y los tantras. El vehículo vajra contiene el camino de los medios, ciertas técnicas para utilizar el canal central[244] –que sirve para determinar la libertad de los puntos de referencia. Este sendero está ausente en el sistema Madhyamaka del enfoque del sūtra. En particular, hay una diferencia en cuanto a si tanto la visión de la vacuidad que está intrínsecamente libre de puntos de referencia pero dotada del supremo de todos los aspectos como la sabiduría que conduce a la realización de esta visión pueden amanecer para los principiantes a través de su dominio de ciertos puntos esenciales secretos sin la necesidad de hacer ningún esfuerzo mental. Además, hay una distinción en cuanto a la base sobre la que se cortan los puntos de referencia, es decir, si se utilizan ciertas características distintas del canal central como tal base. Finalmente, en el Vajrayana, uno identifica a los portadores de la naturaleza de los fenómenos –toda realidad aparente– con el nombre de un portador específico de esta naturaleza: La designación “la naturaleza de los fenómenos que es la realidad última.” A través de esto, uno puede alcanzar de estos portadores de la naturaleza última el resultado que consiste en un cambio de su estado en los cuerpos iluminados y las sabidurías que son la unidad de las dos realidades.

En general, no solo hay una visión y un significado comunes en el Madhyamaka, Mahamudra y Vajrayana, sino que se enfatiza una y otra vez que una comprensión profunda del Madhyamaka es crucial para la efectividad de las prácticas del Vajrayana y Mahamudra. No importa cuántas de estas prácticas podamos realizar, ninguna de ellas cualifica como Vajrayana o Mahamudra –incluso si exteriormente se realizan de una manera técnicamente perfecta– si carecen de las tres características indispensables de la renuncia a la existencia cíclica, la motivación altruista de la mente de iluminación y la visión de la vacuidad. El conocido *Rayos de Luna del Mahamudra* de Tagbo Dashi Namgyal dice:

> No importa si esto se basa en la meditación analítica o en la meditación en reposo, en cualquier caso es de gran importancia descubrir la visión de la vacuidad. Cualquier punto de vista y meditación que carezca de este [punto de vista] no puede cortar la raíz de la existencia [cíclica].[245]
>
> No importa qué etapas progresivas de meditación en los sūtras, tantras o instrucciones medulares observes, al principio, cuando se busca la visión [correcta], el conocimiento discriminatorio es indispensable . . . . Y, sin embargo, habiendo analizado a través de la discriminación, finalmente el [proceso de] discriminación en sí mismo se detiene, dando paso a la [sabiduría] no conceptual.[246]

Lo que nos hace determinar a fondo la visión correcta de la vacuidad no es otro que el sistema Madhyamaka. De hecho, las presentaciones en los tantras y textos del Mahamudra emplean términos como “vacuidad”, “libertad de la discursividad” y “no surgimiento” todo el tiempo, pero generalmente no los elaboran mucho, porque dan por sentado que las personas que han llegado a estas prácticas avanzadas han pasado por un entrenamiento previo en la visión de la vacuidad. Aquí, la importancia del Madhyamaka radica en que es un requisito previo y una ayuda constante para las prácticas del Vajrayana y Mahamudra. Esto significa no solo que debemos haber hecho nuestra tarea familiarizándonos con la visión de la no referencialidad antes de participar en estas prácticas. Más importante aún, la forma intransigente del Madhyamaka de lidiar con nuestros puntos de referencia mentales y de apego juega un papel importante en el proceso experiencial de dejar ir incluso las capas más sutiles de fijación y lo que está fijado a lo largo del camino, ya sea aferrarse a objetos impuros, objetos puros, o los sujetos que perciben tales objetos.

Sin entrar en detalles, destacaré algunas cuestiones para ilustrar el proceso de deshacer la fijación mental. Una de las nociones centrales en el Vajrayana es lo que se llama unidad, como la unidad de la apariencia y vacuidad, la unidad de la claridad y vacuidad, la unidad de la dicha y vacuidad, y la unidad de la conciencia y vacuidad. Obviamente, sin una comprensión de cada factor en estos

cuatro pares, no hay forma de que uno pueda comprender el significado de su unidad. Aquí, la unidad no se refiere en absoluto a dos fenómenos o características distintas que están separadas al principio y luego unidas a través de la meditación. Más bien, se refiere a la inseparabilidad natural que se puede dividir solo conceptualmente, no experiencialmente. Por ejemplo, la unidad de la apariencia y vacuidad debe entenderse precisamente de la manera en que el *Sutra del Corazón*[247] lo enseña:

> La forma[248] es vacuidad, la vacuidad también es forma. La vacuidad no es otra cosa que la forma y la forma no es otra cosa que la vacuidad.

Si no entendemos la unidad de la apariencia y vacuidad, y luego nos involucramos, por ejemplo, en visualizaciones de la deidad, inevitablemente nos aferraremos a la existencia real de estas deidades, tal como lo hacemos con las apariencias ordinarias. O, podríamos tratar de aniquilar o “vaciar” las apariencias ordinarias e “impuras” a través del mantra *Oṃ svabhāva śuddhaḥ sarvadharmāḥ svabhāva śuddho ‘haṃ* y luego reemplazarlas con las apariencias “reales” y “puras” de mandalas y deidades (ver también las cuatro desviaciones de la vacuidad arriba).

El propósito explícito del yoga de la deidad es servir como un remedio que revierte nuestro apego a las apariencias ordinarias. Esto no se logra trabajando solo con el lado objetivo de nuestras experiencias al reemplazar una película mala por una mejor, es decir, al reemplazar las apariencias impuras por apariencias puras. Más bien, el enfoque principal se encuentra en el lado subjetivo, es decir, la mente misma como el proyector de todas estas películas. Esto significa que la mente se da cuenta de que todas las apariencias puras e impuras, incluida la mente misma, son ilusorias, aparecen sin existir realmente. El punto crucial es que esta realización debe aplicarse igualmente a la mente misma que la realiza. Para experimentar la unidad de la apariencia y vacuidad en términos tanto del perceptor como de lo percibido, la práctica de visualización de las apariencias divinas debe estar constantemente imbuida de la visión de su vacuidad. Sin embargo, si hay algún apego a la existencia real de mandalas y deidades, a sus características (sus formas, colores o mera claridad luminosa) o a la mente de sabiduría que medita en todo esto, entonces el problema básico del apego no se remedia. Más bien, se solidifica aún más al aferrarse a algo “puro” en lugar de algo “impuro.” Como Milarepa dijo anteriormente, este tipo de calma mental solo conduce al renacimiento como un dios en los reinos superiores del saṃsāra. Además, carece del aspecto de una visión superior. El punto de partida y principal de la visión superior en la práctica de visualización es observar la naturaleza vacía de todas estas formas que aparecen en la mente, así como la propia mente que mira.

Además, cuando la visualización se disuelve al final de la sesión, esto no pretende aniquilar a las deidades y sus mandalas. Más bien, es un entrenamiento para dejar ir incluso nuestros objetos divinos y puros de enfoque, y luego

descansar la mente en su naturaleza no fabricada, libre de todos los puntos de referencia. Al final de esta fase de completación, nos levantamos de nuevo como la deidad, y la siguiente sesión de meditación comienza de nuevo con la vacuidad y el mandala apareciendo desde dentro. Por lo tanto, alternamos entre la etapa de creación,[249] en la que se enfatiza la apariencia, y la etapa de completación,[250] en la que se enfatiza la vacuidad. El primer propósito importante de esta alternancia entre apariencia y vacuidad es remediar el apego a ambas. Disolver la visualización es una técnica que remedia el aferramiento a su existencia real, mientras que su reaparición desde la vacuidad es una técnica para remediar el aferramiento a algún estado en blanco sin apariencia. En realidad, sin embargo, las apariencias y la vacuidad no pueden separarse, ya que la naturaleza vacía de las apariencias es intrínseca a ellas. Por lo tanto, el segundo propósito importante de meditar en las etapas de creación y completación es entrenarse en la experiencia no discriminatoria de la unidad inseparable de apariencia y vacuidad, que solo es posible sobre la base de no aferrarse a ninguna de las facetas de esta unidad. De esta manera, nos familiarizamos con la verdadera naturaleza de la mente sin quedarnos atrapados en su aspecto luminoso o vacío. Śākya Chogden[251] dice:

> Si no existiera la forma en que la sabiduría no dual está vacía de naturaleza
> que aclaran los textos de los Consecuencialistas y Autonomistas, ¿Qué
> renunciaría a nuestro apego a la realidad de la sabiduría profunda y luminosa
> ¿Y nuestras concepciones de estar apegados a magníficas deidades?[252]

La necesidad de un trasfondo en el punto de vista Madhyamaka también es muy evidente en las enseñanzas sobre el Mahamudra. En general, los textos Centristas se citan regularmente y abundan nociones como “vacuidad”, “libertad de discursividad y puntos de referencia” y “ni surgimiento ni cesación”. En particular, entre los bien conocidos cuatro yogas del Mahamudra,[253] el segundo se llama así porque, con la visión de la vacuidad predominando, es la comprensión de que la mente y todos los demás fenómenos no surgen, permanecen o cesan y están libres de cualquier discursividad y puntos de referencia. El tercer yoga se refiere a la realización de la igualdad de la mente y las apariencias, la existencia cíclica y el nirvāṇa, vacío y no vacío, y etc., siendo todos de “un solo sabor” en el sentido de que carecen de una naturaleza propia. El cuarto yoga es el nivel de nada en lo que meditar, ningún meditador y ninguna meditación, ni nada que realizar ni ninguna realización.

En particular, una familiaridad experiencial con el enfoque Madhyamaka es crucial para las etapas de la meditación de la visión del Mahamudra, cuando se investiga la mente en sus diversas expresiones de quietud y movimiento. Las instrucciones para estas meditaciones analíticas son muy concisas, pero a menudo siguen exactamente las líneas de los análisis Madhyamaka más detallados. Es cierto que, en el análisis del Mahamudra, el énfasis recae en mirar

la mente de manera directa y no conceptual, pero obviamente esto no se logra de inmediato. Naturalmente, los principiantes comienzan a investigar de una manera conceptual. En este contexto, cualquier percepción conceptual resultante de la vacuidad es útil solo si eventualmente demuestra ser conducente al tipo inmediato de introspección. Por lo tanto, tal percepción es un obstáculo si uno se aferra a una comprensión intelectual de la vacuidad. Sin embargo, lo mismo es cierto para el enfoque Madhyamaka, que de hecho comienza en el plano más intelectual, pero constantemente apunta y facilita la experiencia directa y las percepciones de la vacuidad (esto es lo que se entiende por "familiaridad experiencial", mencionada anteriormente). Tanto en el Madhyamaka como en el Mahamudra, uno debe dejar de lado gradualmente la comprensión conceptual, la reificación y el aferrarse a cualquier punto de referencia.

Por lo tanto, sin ser conscientes del impulso real de las investigaciones del Mahamudra de la mente y las apariencias, podríamos tratar de omitirlas por completo o simplemente seguir los movimientos y pensar: "Por supuesto, sé que mi mente no tiene color ni forma." Cuando no nos involucramos personalmente en el escrutinio de nuestra mente desde diferentes aspectos y ángulos dentro de los estados de quietud y movimiento, seguimos atrapados en las experiencias que corren por esta mente. De esta manera, perdemos por completo el punto de tal análisis como un proceso activo de nuestro propio lado para erradicar las percepciones erróneas y acercarnos a la visión liberadora de la verdadera naturaleza de la propia mente que experimenta. Como dice el famoso texto Mahamudra del Noveno Karmapa, *El Océano del Significado Definitivo*:

> Algunos pueden preguntarse: "Está bien demostrar desde el principio que esta mente no puede ser observada ni vista, pero más allá de eso, ¿Cuál es el punto de investigar [si tiene un] color, etc.?" Es precisamente porque los seres sintientes no se dan cuenta de que la mente, que carece de naturaleza, definitivamente no tiene tal [color, etc.] que, desde el tiempo sin principio, toman lo que llaman "yo" y "mi" como algo real. En base a eso, surgen el apego, la aversión y la ignorancia, y así vagan en la existencia cíclica, el océano del sufrimiento. Para poner fin a eso, debes sondear las profundidades de tu propia mente, la raíz principal de la existencia cíclica, a través de la investigación, el examen y el análisis. Por lo tanto, al determinar que está vacío y sin identidad, es seguro que ves la actualidad inequívoca de la naturaleza básica. Al estar seguros de que la mente carece de naturaleza, se dan cuenta de que el error de aferrarse a cualquier identidad de existencia cíclica no tiene realidad. Por la fuerza de eso, estás seguro de que todos los fenómenos están vacíos. En consecuencia, tu apego a todas las actividades mundanas se pone fin, y la raíz de la reificación, la causa de la existencia cíclica, se corta. Por lo tanto, hay una buena razón para investigar la mente.[254]

El Gran Manual para la Orientación en el Mahamudra, *Llamado Elucidación de la Verdadera Realidad Natural,* de Tagbo Dashi Namgyal está de acuerdo:

> Podrías preguntarte: "¿No es suficiente abrazar lo que aparece en la mente con atención plena desde el principio, sin necesidad de pasos graduales de guía?" Esto podría ser suficiente para los pocos cuya disposición kármica es de tipo instantáneo. Sin embargo, en [todos] los demás casos, a menos que uno sea guiado a través de los pasos graduales de la guía, las dudas sobre la raíz de la mente y las apariencias no se resuelven, y la certeza que conlleva la experiencia de ver [la propia] naturaleza no amanecerá. Por lo tanto, aunque puede haber otros [tipos de] atención plena, las cosas no funcionarán [como deberían], ya que no hay atención plena consciente de sí misma.[255]

Los Rayos de Luna del Mahamudra del mismo maestro frecuentemente citan textos Madhyamaka como sus fuentes, además de las palabras de los grandes siddhas del Mahamudra y afirma:

> En su mayor parte, estas instrucciones . . . parecen tener los mismos puntos esenciales que las etapas progresivas de meditación en el enfoque del sūtra que [se encuentran en] *Las Instrucciones Básicas de la Prajñāpāramitā*,[256] las *Etapas de la Meditación* de tres volúmenes de Kamalaśīla,[257] y las *Instrucciones Fundamentales Centrista* de Atīśa.[258]
>
> Primero, uno analiza [la mente] a través del conocimiento discriminatorio. Se explica que, a través de esto, el mismo [proceso de] discriminación llega a su fin, sobre el cual surge la sabiduría no conceptual.[259]
>
> Aquí, la forma de determinar la naturaleza de la mente es similar a la determinación de la ausencia de identidad de la persona en el enfoque del sūtra . . . . Del mismo modo, la forma de determinar los pensamientos y las apariencias es similar a la determinación de la ausencia de identidad de los fenómenos en el enfoque del sūtra.[260]
>
> Por muy excelente que sea una meditación en la que no haya surgido la visión, no es más que uno de los diversos tipos de meditaciones mundanas de los no Budistas o de los Budistas comunes. Aparte de eso, si esta [meditación] ni siquiera cualifica como una meditación de los vehículos [Budistas] inferiores, es innecesario mencionar que no cualifica como una meditación del gran vehículo, como el Madhyamaka o, particularmente, el Mahamudra. Por esa razón, es muy importante dedicarse seriamente a la meditación de la visión.[261]



El Medio de Principio a Fin

El madhyamaka se clasifica más generalmente como el Madhyamaka real (lo que se va a comunicar) y el Madhyamaka verbal (los medios para comunicar esta realidad). El Madhyamaka real se presenta como triple:

1) El Madhyamaka base: La unidad de las dos realidades. Las dos realidades son la realidad aparente y la realidad última. En el nivel de la realidad aparente, convencionalmente hablando, todos los fenómenos no son más que meras colecciones de causas y condiciones. Nuestras etiquetas que surgen en base a estos fenómenos son solo designaciones convencionales superpuestas que se acuñan de manera interdependiente. Sin embargo, en última instancia, los fenómenos no se encuentran como ninguno de los extremos de nuestros puntos de referencia mentales, como existir, no existir, surgir o cesar. También están libres de morar en un llamado medio. Por lo tanto, es la naturaleza de todos estos fenómenos fugaces aparecer sin tener una naturaleza identificable propia, muy parecida a un arco iris o reflejos en un espejo. Esta es la unidad de las dos realidades.

2) El Madhyamaka camino: La unidad de la mente aparente de la iluminación y la mente última de la iluminación, o la unidad de los medios y el conocimiento. Al comprender los modos de ser de las dos realidades de esta manera, los Bodisatvas se dan cuenta de que la realidad aparente consiste en fenómenos que son meramente nominales. Dado que todos los fenómenos están libres de surgir y etc., se comprende que están libres de todas las superposiciones erróneas. La unidad de la mente aparente de la iluminación y la mente última de la iluminación es entrenarse en los medios ilusorios para lograr el beneficio de uno mismo y de los demás mientras se sumerge constantemente en el conocimiento que realiza la naturaleza de todos los fenómenos. Esto significa desarrollar una gran compasión de origen dependiente e ilusorio por innumerables seres sintientes de origen dependiente e ilusorio que han sido nuestras madres amorosas en algún momento de la ronda infinita de la existencia cíclica. Motivados por esta compasión, los Bodisatvas entrenan en las dos acumulaciones ilusorias y espaciales de mérito y sabiduría que comprenden las seis o diez perfecciones.[262]

3) El Madhyamaka fruto: La unidad del Cuerpo del Dharma y los Cuerpos de Forma. El fruto de este entrenamiento es el siguiente: Al haber alcanzado la culminación de la apariencia más lúcida de la mente suprema de la iluminación, se eliminan todos los oscurecimientos aflictivos, cognitivos y meditativos, incluidas sus tendencias latentes, y todos los puntos de referencia mentales se han desvanecido. Este es el logro perfecto del propio bienestar: El Cuerpo del Dharma. Al haber llegado a la culminación de la apariencia más lúcida de la mente aparente de iluminación, se consigue el logro perfecto del bienestar de los demás –los Cuerpos de Forma. Este logro para otros significa el dominio completo de la actividad iluminada que se manifiesta desde la perspectiva de todos los innumerables seres sintientes que se entrenarán hasta el final del tiempo y el espacio. La unidad de estos dos tipos de cuerpos iluminados significa que, mientras que el Cuerpo del Dharma nunca se aleja de su estado natural de amplitud luminosa, los Cuerpos de Forma se manifiestan como las actividades espontáneas y sin esfuerzo del cuerpo, el habla y la mente iluminados (como hacer girar la rueda del Dharma) que están naturalmente en perfecta armonía con cada ser sintiente.

El Madhyamaka verbal, como medio para expresar esta triple realidad de la base, camino y fruto, son las enseñanzas del Buda y los tratados de los grandes maestros Mādhyamika, como Nāgārjuna. Estos tratados comentan las palabras del Buda de dos maneras. Primero, comentan las intenciones de "las escrituras Madhyamaka de los vehículos ordinarios", es decir, las enseñanzas de significado principalmente conveniente que se hablaron con ciertas intenciones. A través de esto, ayudan a los practicantes a darse cuenta de que no hay contradicciones internas en las palabras del Buda y que sus palabras no pueden ser invalidadas a través del razonamiento. De esta manera, la confianza de los estudiantes en el Buda como el Omnisciente se vuelve irreversible y aumenta cada vez más. En segundo lugar, estos tratados comentan la actualidad última que se expresa en "las escrituras Madhyamaka del gran vehículo extraordinario", que son las enseñanzas del significado definitivo que no conllevan ninguna otra intención o implicación. Por lo tanto, los textos generan confianza en el significado definitivo en aquellos que son adecuados para ello y proporcionan alivio de todas las oscuridades en los grandes caminos y tierras de los Bodisatvas.

En cuanto a las personas que se llaman Centristas, hay dos niveles. Los del primer nivel defienden la visión Centrista siguiendo al maestro Nāgārjuna y comprenden el significado de los textos que dicen que todos los fenómenos carecen de naturaleza. Los Centristas del segundo nivel son descritos por Candrakīrti como aquellos en cuya continuidad mental ha amanecido la realización del Centrismo y cuya realización está en concordancia con la realización de los nobles de los tres vehículos. Para los Bodisatvas, esta comprensión comienza en el camino de la visión del gran vehículo. Por lo tanto,

los Bodisatvas nobles son aquellos que pueden descansar en equilibrio meditativo dentro de la naturaleza de los fenómenos al haber cultivado el conocimiento específico de este camino en la meditación. En general, esto significa que todos aquellos nobles del segundo nivel –aprendices y no aprendices– que descansan en equilibrio meditativo dentro de la naturaleza de los fenómenos son los Centristas reales. Aquellos entre estos nobles que permanecen dentro de la fase de logro subsiguiente[263] y, por lo tanto, se involucran en diversas actividades en el nivel de la realidad aparente, así como todos los seres ordinarios que defienden la visión Centrista sin haberla comprendido directamente, se denominan “Centristas que siguen el consenso mundano común.”

Por lo tanto, en cuanto a mantener la visión Madhyamaka y haberla realizado, hay cuatro posibilidades. Hay (1) personas que defienden el punto de vista Madhyamaka y en cuyo continuo su realización no ha surgido, (2) aquellos en cuyo continuo su realización ha surgido y que no defienden el punto de vista Madhyamaka, (3) aquellos para quienes ambos son el caso, y (4) aquellos para quienes ninguno de los dos es el caso.

Entre estas, la segunda posibilidad podría requerir alguna explicación. Según el Karmapa, Mikyö Dorje, seguramente hay casos de Bodisatvas que han realizado la realidad del Madhyamaka pero que –por el bien de entrenar a ciertos tipos de seres a los que hay que entrenar– no defienden el punto de vista del Madhyamaka. Sin embargo, es imposible que no sostengan el significado final previsto de este punto de vista, porque es imposible que los nobles del gran vehículo digan algo erróneo sobre el punto de vista y el logro de las dos realidades, ya que han realizado directamente la realidad última. Entonces, también hay seres como los nobles entre los oyentes y realizadores solitarios que de hecho han logrado el Madhyamaka real, ya que su realización ha nacido en ellos. Sin embargo, no defienden el punto de vista del Madhyamaka, ya que su visión no se ha involucrado adecuadamente en el sistema escritural del Centrismo. Por lo tanto, sus mentes no han sido entrenadas en las convenciones de la visión y los logros Centristas. Las únicas excepciones a esto son aquellos nobles entre los oyentes y realizadores solitarios que tienen las capacidades más altas. Porque, una vez que la naturaleza básica del Madhyamaka tal como es se ha realizado a través del camino, la confianza en uno mismo del conocimiento que surge a partir de este camino no puede ser sometida. Este conocimiento que surge en la meditación es al mismo tiempo el medio para expresar inequívocamente el Madhyamaka real de la naturaleza básica. Una vez que se ha desarrollado tal conocimiento, no hay la menor dificultad en enseñar a otros la realidad que experimenta.

Otro ejemplo de alguien que ha realizado el Madhyamaka real sin defender su punto de vista es un ser ordinario en cuyo flujo mental puede surgir la realización del Madhyamaka a través del poder de cultivar la sabiduría ejemplar y las dos etapas de creación y completación en el Vajrayana. Por supuesto, esta

persona no sabe cómo expresar el punto de vista Madhyamaka. Sin embargo, hay casos de tales practicantes Vajrayana que no han sido entrenados en los términos convencionales del Madhyamaka y que todavía muestran el poder de explicar el punto de vista del Madhyamaka, debatir sobre él e incluso componer tratados sobre él. Todo esto es el resultado de eliminar los bloqueos en el libre flujo del nāḍī, prāṇa y bindu. E incluso para los seres ordinarios en quienes la realización del Madhyamaka real aún no ha surgido, es posible que surja un momento de conocimiento seguro de sí mismo que les haga proponer la visión del Madhyamaka tal como es. A través de esto, pueden elevarse como guías indiscutibles que en medio de un océano de oponentes pueden eliminar todo tipo de puntos de vista equivocados. Esto puede suceder a través del poder de la intensa devoción al gurú y las tres joyas o a través de la fuerza de abrumadoras acumulaciones compasivas de mérito que están motivadas por la mente de la iluminación por el bien de todos los seres.

En general, sin embargo, todos los que defienden y proclaman lo que se llama "el punto de vista Madhyamaka" –ya sean seres nobles en los que ha surgido la realización o seres ordinarios en los que no ha surgido– lo hacen solo por el bien de poner fin a los puntos de vista equivocados de los demás, es decir, únicamente desde la perspectiva de aquellos que albergan tales puntos de vista y sufren a través de ellos. Por lo tanto, cuando los Centristas "defienden" el punto de vista del Madhyamaka y presentan su base, camino y fruto, nunca lo presentan como un sistema propio en el que creen. La razón es que simplemente no presentan nada en absoluto como su propio sistema y que "defender este punto de vista" no se refiere a nada más que al proceso de ayudar a otras personas a liberarse de aferrarse a cualquier tipo de punto de vista o sistema. De esta manera, algo que parece un "sistema" o "escuela" Madhyamaka solo puede surgir en los diálogos que los Centristas puedan tener con otros. Esto también explica por qué todos los textos Madhyamaka consisten principalmente en refutaciones de las posiciones de otros. La razón de todas estas refutaciones no radica en el mero sofisma o nihilismo por parte del Centrismo, sino en el hecho de que todas las construcciones conceptuales son por su naturaleza incapaces de captar realmente los fenómenos y su naturaleza, ya sea en el nivel aparente o en el último. Más bien, solo oscurecen nuestra percepción directa de cómo son realmente las cosas y, por lo tanto, conducen a acciones erróneas y sufrimiento.

Madhyamaka Base

¿QUÉ ES LA REALIDAD?

El fundamento del sistema Madhyamaka es la visión correcta de las dos realidades. Como dice el *Sūtra del Encuentro de Padre e Hijo*:

> Sin haber aprendido esto de los demás,
> el Conocedor del Mundo distinguió estas dos realidades.

Una es la aparente y la otra la definitiva–
No hay otra tercera realidad.

En general, la palabra Sánscrita *satya* puede significar tanto "verdad" como "realidad." En el contexto de las dos "realidades" en el Centrismo, este término se refiere a realidades en el sentido de que lo que alguien experimenta de alguna manera es la realidad individual de esa persona, sin importar cuán engañosa pueda ser esta experiencia desde la perspectiva de los demás. Es como cuando decimos que alguien "vive en una realidad diferente." No queremos decir que esta persona no viva en este planeta, sino que su visión o percepción de las cosas no es la misma que la nuestra. Esto es aún más obvio en las personas que se vuelven locas y viven completamente en su propio mundo, no porque hayan ido a un "Mundo Loco de Disney" ubicado en otro lugar, sino porque todo el marco experiencial de sus mentes ha cambiado. En el Centrismo, la realidad se entiende en un sentido experiencial o perceptivo y no ontológicamente como una invariable "existencia real" de una manera sustancial, independiente o absoluta. Más bien, esta noción de existencia real es precisamente lo que los Centristas siguen negando. Entonces, para ellos, las "realidades" se refieren a diferentes tipos de experiencias de seres individuales, sin que exista alguna realidad independiente en algún lugar. En otras palabras, los Centristas no dirían: "La verdad está ahí fuera." Esto significa que la realidad aparente no existe aparte de las mentes de los seres sintientes ordinarios cuya experiencia es. Del mismo modo, la realidad última no es un dato absoluto o trascendente. No existe en ningún otro lugar que en las mentes de los nobles que descansan en equilibrio meditativo dentro de la naturaleza de los fenómenos. Las múltiples expresiones de la realidad aparente en diferentes seres generalmente se comparan con las diversas experiencias oníricas de diferentes durmientes. Ninguno de los episodios en sus sueños tiene correlación con ninguna realidad externa real, pero en el momento de soñar, todo lo que se experimenta es subjetivamente completamente real. La realidad última se compara con despertar del sueño y darse cuenta de que ninguno de los eventos en el sueño de uno sucedió como algo más que una mera aparición en la propia mente. Como dice Candrakīrti en su *Introducción al Centrismo*:

Es a través de la visión perfecta y falsa de todas las entidades que las entidades
que así se encuentran tienen dos naturalezas.
El objeto de la visión perfecta es la verdadera realidad,
y la visión falsa es la realidad aparente.[264]

Como analogía simplificada, considera las imágenes computarizadas bien conocidas con efectos tridimensionales (llamadas "Ojo Mágico" y similares). Si miramos una de estas imágenes bidimensionales y no nos enfocamos en ninguno de sus detalles, sino que básicamente miramos a través de ella, la imagen

aparece como una imagen tridimensional completamente diferente. Nada nuevo se agrega a la imagen bidimensional en sí misma cuando se ve la imagen tridimensional, y tampoco hay otra realidad espacial detrás de esta hoja plana de papel. Lo único que ha cambiado es la forma de verlo. Sin embargo, esto es precisamente lo que marca la diferencia. Dado que podemos experimentar cambios sustanciales en nuestra percepción de una manera tan simple, ¿Cómo podemos descartar expansiones aún más dramáticas de nuestras mentes, si trabajamos de manera sistemática y abarcadora en nuestra forma de ver el mundo?

Dado que las dos realidades se refieren a experiencias o percepciones, no son solo algunas verdades conceptuales o formales abstractas (como “uno más uno es igual a dos”). Además, cuando vemos una mesa o escuchamos un sonido, no pensaríamos en esto como ver u oír una “verdad”, ni concebiríamos la conciencia perceptora en sí misma como una “verdad.” Más bien, nos referimos tanto a los objetos como al sujeto perceptor como a algún tipo de realidad que percibimos o experimentamos. Como bien dice Broido:

> La verdad es una propiedad de las oraciones (relativizadas a los contextos) o, filosóficamente, una propiedad de las proposiciones, pero en cualquier caso no es una propiedad de las cogniciones o estados cognitivos o apariencias o experiencias o “cosas.” Es solo con un gran sentido de tensión que un hablante de Inglés puede decir de un objeto visual o experiencia que es verdadero o falso . . . . Dada esta tensión y la confusión resultante, no es sorprendente que muchos relatos Occidentales de los satyas sean ininteligibles.[265]

Además, en términos del camino Budista, las meras “verdades” no tienen ningún poder liberador per se; solo las realizaciones que se han integrado completamente en la mente de uno como realidades experienciales tienen este poder. Por ejemplo, se acepta ampliamente que fumar es peligroso para la salud, pero todos los fumadores que han intentado dejar de fumar saben igualmente bien que se necesita mucho más que esta verdad para cambiar realmente los patrones adictivos.

Por lo tanto, las dos realidades no se entienden simplemente como verdades generales (por supuesto, también son formalmente verdaderas) sino como las realidades individuales que experimentan las mentes equivocadas de los seres sintientes o las mentes de sabiduría inequívocas de los nobles.[266] Estas realidades abarcan tanto el lado objetivo como el subjetivo de la experiencia. Los objetos que vemos, oímos, etc., incluidos los diversos tipos de conciencia que perciben estos objetos, son nuestra realidad; y lo que los nobles perciben es “su” realidad.
Por lo tanto, en el Centrismo, la distinción de las dos realidades no es ontológica, sino principalmente epistemológica. Esto significa que no estamos hablando de dos conjuntos separados de realidad que existen de manera independiente y objetiva en dos reinos diferentes llamados saṃsāra y nirvāṇa.

Más bien, las dos realidades se refieren a lo que experimentan dos tipos diferentes de seres con diferentes tipos y ámbitos de percepción. Más importante aún, dado que el significado general de las enseñanzas del Buda es la liberación de la existencia cíclica, la presentación de las dos realidades y su relación no es más que un medio para este fin. Dado que esta presentación se utiliza como una herramienta pedagógica para lograr la liberación, el contraste real entre las dos realidades es de naturaleza soteriológica. La línea divisoria se traza entre lo que es engañoso o aparente en el sentido de no ser confiable cuando se busca la liberación de la existencia cíclica y lo que es genuino o definitivo en el sentido de ser confiable como la base apropiada para esta liberación. Como dice Pawo Rinpoche:

> [Lo aparente] no es una realidad estable, porque no resiste el análisis y porque no aparece como un objeto del equilibrio meditativo de los nobles . . . . [Lo último] es “genuino”, porque es esencial para aquellos que desean la liberación y no engaña con respecto al resultado, que es la Budeidad.[267]

La presentación de la diferencia entre la realidad aparente y la realidad última, junto con las actividades subsiguientes en un camino aparente, se consideran los medios para lograr la realización directa de lo que se llama realidad última. Nāgārjuna dice en sus *Versos Fundamentales*:

> Sin depender de convenciones,
> lo último no se puede enseñar.
> Sin la realización de lo último,
> el nirvāṇa no se puede alcanzar.[268]

Por lo tanto, la presentación de las dos realidades es en sí misma un aspecto de la habilidad de los Bodisatvas en los medios, pero dentro de este enfoque educativo, ninguna de estas dos realidades es “mejor” o más real que la otra. La razón de esto es que todas las presentaciones y aplicaciones prácticas de estas dos solo pueden ocurrir dentro del marco de la realidad aparente en sí misma, ya que solo necesitan ser enseñadas a aquellos que tienen un estado mental esencialmente dualista. Como tales, estas dos no pueden dejar de ser mutuamente dependientes y dualistas, ya que es imposible hablar, reflexionar o meditar sobre la una sin la otra. Del mismo modo, no hay forma de avanzar en el camino hacia “lo último” sin usar y eventualmente dejar ir la realidad aparente. Por otro lado, dentro del equilibrio meditativo de aquellos que perciben directamente lo que se llama realidad última, todos los puntos de referencia de una mente dualista se han calmado por completo. Por lo tanto, cualquier argumento sobre lo que es aparente, último, real o falso es, por definición, simplemente irrelevante para esta perspectiva perceptual. *El Sūtra Que Enseña la Unidad de la Naturaleza de la Expansión de los Dharmas*[269] dice:

> O Mañjuśrī, cuando la expansión de los dharmas se toma como la fuente de la cognición válida, no hay realidad aparente ni realidad última.

Pawo Rinpoche dice:

> Es por la naturaleza nativa de todos los fenómenos, la expansión misma de los dharmas tal como es, . . . que se utiliza el término convencional "realidad última" . . . . Esto es lo que permanece como la naturaleza real de todos los fenómenos. Es el objeto del profundo equilibrio meditativo de los nobles. Por lo tanto, se presenta como una realidad estable en dependencia de lo aparente. [Sin embargo,] no es [una realidad tan estable] independientemente a través de su naturaleza, porque los Budas mismos no contemplan fenómenos reales ni engañosos.[270]
>
> Definitivamente se afirma que todos los fenómenos tienen una sola realidad y que solo esto que se llama "real" o "engañoso" no se observa. Sin embargo, para que los seres ingenuos[271] puedan dejar atrás su miedo, la presentación provisional de sujeto y objeto se [da como] algo que deja el status quo del mero consenso mundano común tal como es. Por lo tanto, los seres ingenuos se guían mediante el uso del término convencional "realidad aparente."[272]

Candrakīrti dice en sus *Palabras Lúcidas*:

> Lo que se enseña como surgiendo y etc. en términos de origen dependiente no concierne a la naturaleza de los objetos de la sabiduría no contaminada de aquellos libres de la visión borrosa[273] de la ignorancia básica. Más bien, se [enseña] con respecto a los objetos de las conciencias de aquellos cuyos ojos de percepción inteligente se ven afectados por la visión borrosa de la ignorancia básica.[274]
>
> Enseñamos el engaño de las entidades con respecto a la realidad aparente como un remedio contra [las creencias de] las personas mundanas que se aferran a este engaño como real. Sin embargo, los nobles que han logrado lo que se va a lograr no ven nada que sea engañoso o no engañoso. Además, para aquellos que se han dado cuenta de la ilusión de todos los fenómenos, ¿Existen el karma y la existencia cíclica? No observan ningún fenómeno como existente o inexistente.[275]

Desde la perspectiva del equilibrio meditativo de los nobles que realizan lo último, experiencialmente solo hay "una realidad." Sin embargo, puede concebirse o designarse de diversas maneras cuando estos nobles se dedican a sus actividades en ayudar a los demás para que ellos también puedan realizar esta realidad. *Las Sesenta Estrofas sobre el Razonamiento* dice:

> Que el nirvāṇa es la única realidad
> es lo que han declarado los Victoriosos.[276]

La Introducción en las Dos Realidades de Atīśa declara:

> Lo último es solo uno.
> Otros afirman que es doble.
> La naturaleza de los fenómenos no se establece como algo en absoluto,
> entonces, ¿Cómo podrían ser dos o tres y etc.?[277]

No Hay Base para las Dos Realidades

En general, hay varias presentaciones de las dos realidades en los diferentes sistemas filosóficos Budistas hasta los Autonomistas. Todas sus presentaciones coinciden en los siguientes puntos generales (los Autonomistas lo hacen de manera convencional) sobre la realidad última: (1) no puede ser invalidada a través del razonamiento, (2) resiste el análisis, (3) permanece en última instancia como una naturaleza no engañosa, y (4) es el objeto de un sujeto inequívoco. La realidad aparente se define como lo opuesto a esto.

En cuanto a los Consecuencialistas, uno busca en vano su propia presentación especial de las dos realidades. Más bien, cuando disipan el error en las mentes de aquellos que defienden los sistemas filosóficos, lo hacen simplemente poniendo fin a los puntos de vista erróneos al demostrar las inconsistencias de cualquier posición en términos de un final real o sustancialmente existente. Cuando los Consecuencialistas describen lo que se debe adoptar y rechazar dando sus propias presentaciones de la realidad aparente, no usan nuevos términos específicos para establecer un sistema propio que explique este proceso. Más bien –tanto en términos de la vida cotidiana como del camino Budista– se involucran en lo que debe adoptarse y rechazarse de una manera que se ajusta a las convenciones de "correcto" y "falso", ya que estas concuerdan con el consenso mundano común sin análisis. Para apoyar este enfoque, señalan al Buda, quien enseñó las dos realidades de acuerdo con tales convenciones simplemente por el bien de ayudar a los seres mundanos a darse cuenta finalmente de la verdadera realidad:

> El mundo discute conmigo, pero yo no discuto con el mundo.
> Todo lo que se afirma como existente en el mundo, yo también lo afirmo como existente. Todo lo que se afirma como inexistente en el mundo, yo también lo afirmo como inexistente.[278]

Cuando los Centristas hablan sobre el consenso mundano común o la perspectiva sin análisis, generalmente hacen una distinción entre personas comunes cuyas mentes no han sido alteradas por puntos de vista filosóficos y personas cuyas mentes si han sido alteradas. El consenso mundano común se

identifica entonces como lo que es el consenso entre aquellos que no han sido afectados en este sentido. Sin embargo, es obvio que no existe un conjunto universal único de cosas sobre las que exista un consenso común en el mundo, incluso cuando se dejan de lado los puntos de vista filosóficos en un sentido estricto. Hay un sinfín de puntos de vista o consensos regionales o sociales en casi todos los temas, y al final, el voto mayoritario o la costumbre en una sociedad o grupo determinado es lo que determina los conjuntos de consensos locales. Así, el famoso maestro Tibetano, Gendün Chöpel (1903-1951) dijo que, básicamente, no hay nadie cuya mente no se vea afectada por algún tipo de visión. La única diferencia se refiere a qué tipo de visión. Algunas personas se ven afectadas por las opiniones de sus padres o de su grupo social; otras pueden verse afectadas por ciertas teorías religiosas, científicas o políticas. A la luz de esto, parece imposible señalar algo como un consenso mundano común entre las personas que no se ven afectadas por un punto de vista, ya que tales personas simplemente parecen no existir. Por lo tanto, dicho consenso no se refiere a ciertas convenciones sociales, teorías científicas o puntos de vista comunes en los que las personas están de acuerdo más o menos conscientemente.

¿Podemos encontrar otra manera de determinar el tipo de consenso común que no se ve afectado por las opiniones? Es difícil trazar una línea clara aquí, pero de acuerdo con Centristas como Candrakīrti, Śāntarakṣita y Gendün Chöpel, este consenso común se refiere a nuestras experiencias directas no conceptuales y percepciones sensoriales. Las cogniciones conceptuales, excepto por el mero etiquetado de lo que experimentamos de esta manera, representan en su mayor parte el tipo de conciencia que ya está afectada por algún punto de vista. Se dice que Candrakīrti señaló su túnica y dijo: “Si me preguntas qué es esto, diría que es la túnica de Candrakīrti. Si me preguntas cuál es el edificio detrás de mí, diría que es la Universidad de Nālandā. Aparte de eso, no tengo nada que decir.”

Por lo tanto, el consenso mundano común en el sentido Centrista se refiere principalmente a las cosas muy básicas que percibimos y etiquetamos dándolas por sentado, generalmente sin siquiera pensar en ellas, como que comemos cuando tenemos hambre, que el fuego arde, que el agua fluye cuesta abajo, que hay un mundo de personas que son diferentes a nosotros, y que queremos ser felices y evitar el sufrimiento. Estas apariencias de realidad aparente son las que determinan nuestro comportamiento ordinario. Si no se analizan, parecen estar ahí y –en su mayoría– funcionan como esperamos que lo hagan. Por lo general, nuestros cuerpos todavía están allí cuando nos despertamos por la mañana y funcionan de la misma manera que ayer. Luego, los alimentamos y tomamos el mismo camino hacia el mismo lugar donde hemos estado trabajando durante muchos años. Sin embargo, tan pronto como comenzamos a analizar estas apariencias por lo que realmente son, comienzan a perder sus características y funciones, porque salimos de nuestro marco de referencia familiar dentro del cual estas apariencias se manifiestan y operan. Esto también es obvio a partir de

la ciencia moderna: Por ejemplo, de acuerdo con la física cuántica, no existen cosas como la materia, las carreteras, los automóviles o los cuerpos, entonces, ¿Quién o qué conduce a casa después de un emocionante día en el laboratorio cuántico? Por otro lado, subjetivamente, no vivimos nuestras vidas comportándonos como campos cuánticos o similares. No nos gustan los quarks y las ondas de energía, sino que comemos panqueques y bebemos café. Por lo tanto, se podría decir que el consenso mundano común es principalmente aquello que damos por sentado en nuestras transacciones cotidianas y que funciona en consecuencia siempre que no se cuestione.

En términos más técnicos, el Octavo Karmapa dice que "mundano" se refiere a todas las actividades mentales bajo el dominio de oscurecimientos aflictivos y cognitivos a través de los cuales se imaginan las apariencias dualistas de aprehensor y aprehendido en el nivel de la realidad mundana aparente, así como todos los pensamientos y expresiones en dependencia de esta imaginación que son utilizados por aquellos que experimentan apariencias dualistas. En este nivel de la apariencia mundana, las convenciones de todo, tanto en el mundo como en los tratados que ya son consensuales o adecuados para convertirse en algún consenso, se denominan "las convenciones de la apariencia mundana." Como dice Śāntideva:

> Por lo tanto, se ven dos tipos de mundo:
> El de los yoguis y el de la gente común.
> Aquí, el mundo de la gente común
> es invalidado por el mundo de los yoguis.
>
> También los yoguis, debido a las diferencias en la percepción,
> son anulados por otros sucesivamente superiores.[279]

La presentación Centrista de las dos realidades no se establece de ninguna manera como un sistema Centrista propio. Más bien, tales descripciones se usan como meras etiquetas. Cuando se analizan, no se puede encontrar ni una característica definitoria ni un ejemplo de realidad última. Por lo tanto, todo lo que queda del lado de los Consecuencialistas en sus comunicaciones con los demás son meras definiciones nominales que dan la impresión de estar definidas por ciertas características definitorias. Sin embargo, dado que tales nombres también están vacíos de una naturaleza propia, la vacuidad ultima está incluso más allá de ser un objeto de la sabiduría de los nobles. Entonces, ¿Cómo podría alguien encontrar una naturaleza que constituya o defina esta vacuidad?

Uno podría argumentar con la negativa de los Consecuencialistas a tomar una posición con respecto a lo último diciendo: "Como se dijo anteriormente, las características definitorias de la realidad última son que (1) no puede ser invalidada a través del razonamiento, (2) resiste el análisis, (3) permanece en última instancia como una naturaleza no engañosa, y (4) es el objeto de un sujeto inequívoco. Entonces, en última instancia, ¿Existe tal fenómeno o no? Si lo hay,

los Consecuencialistas son realistas.[280] Si no lo hay, la presentación de las dos realidades carece de sentido." El Octavo Karmapa responde que los Consecuencialistas no afirman que, en última instancia, haya una realidad última que esté dotada de tales características definitorias, ya que tampoco afirman que, en última instancia, haya una realidad aparente que tenga las características definitorias opuestas. La razón de esto es que ambas realidades se presentan en dependencia mutua. Además, no solo es imposible establecer una realidad última con tales características definitorias a través de cualquier cognición válida, sino que la noción de tal realidad última también puede invalidarse a través del razonamiento. Por lo tanto, las dos realidades son vacuidad primordialmente natural en el que todo flujo de puntos de referencia mentales está completamente ausente, ya sea este sujeto u objeto, características definitorias, definiendum y ejemplo; o cognición válida, lo que debe validarse y el resultado de la validación. Todas las presentaciones de lo inexpresable e inconcebible que se hacen desde la perspectiva de los seres ordinarios al referirse convencionalmente a la "realidad última" no son más que un intento inútil de escribir palabras en el espacio. Sin embargo, el Buda y Nāgārjuna explican que tales exposiciones todavía se dan con el fin de disipar las ideas erróneas de aquellos que malinterpretan las dos realidades como algo que tiene características (como la existencia real) versus algo que es la naturaleza fundamental de los objetos cognoscibles. En particular, si no se proporciona una presentación de la realidad última, la realidad profunda y verdadera, tal como es en realidad, no se realizará. Los sūtras dicen:

> Si lo último no existiera, la conducta pura carecería de sentido y la apariencia de los Asi Idos sería inútil. Dado que lo último existe, los Bodisatvas deben ser expertos en lo último.

En resumen, la vacuidad no nominal, profunda y última que es el objeto real de la sabiduría de los nobles está libre de resistir o no resistir el análisis. Como tal, está más allá de la expresión. Por otro lado, la vacuidad nominal[281] que es objeto de una conciencia de razonamiento correcta seguramente no es algo que pueda resistir el análisis. Sin embargo, los Centristas aplican nombres como "realidad última" o "vacuidad" a lo que esencialmente no tiene nombre y constituye la verdadera realidad. Por lo tanto, dado que usan tales designaciones ilustrativas, no se puede decir que los Centristas no puedan expresar convencionalmente esta realidad última. Como se explicará más adelante, este es un punto esencial en el Centrismo.

La Explicación Detallada de las Dos Realidades

Una vez dilucidados los puntos esenciales sobre las dos realidades, la base parece ahora debidamente preparada para una ligera elaboración de esta distinción convencional.

El Significado de los Términos

El término Sánscrito para “lo aparente” es *saṃvṛti* (Tib. kun rdzob), que literalmente significa “cubrir, ocultar u oscurecer por completo.” Esto también se da como su sentido principal en el capítulo veinticuatro de las *Palabras Lúcidas* de Candrakīrti, en el que enumera tres significados de este término:

1) Lo aparente significa *oscurecer por completo*, ya que la ignorancia bloquea por completo la verdadera realidad de las cosas.
2) Lo aparente lleva este nombre porque es *mutuamente dependiente* y, por lo tanto, no existe de manera independiente o verdadera. Esto incluye todo lo que se establece meramente en dependencia de otra cosa (como algo que es largo y corto, respectivamente), así como todo lo que se origina en dependencia de diversas causas y condiciones.
3) Lo aparente también se refiere a *signos y símbolos*, es decir, a convenciones y expresiones mundanas. Esto no solo se refiere al lenguaje o términos convencionales, sino que abarca todos los objetos de expresión, medios de expresión, conciencias conocedoras y objetos cognoscibles.[282]

El Tesoro del Conocimiento reporta dos significados más:

4) *El Resplandor de Razonamiento* de Bhāvaviveka dice que “la apariencia se refiere a la diversificación completa de todas las entidades, tales como las formas.”[283]
5) La apariencia es *fantasía* o *pretensión*. Como dice Haribhadra, “Es aparente, porque no resiste la fuerza del análisis.”[284]

Por lo tanto, la realidad aparente (*saṃvṛtisatya*) se llama aparente porque la ignorancia básica oscurece la visión de la verdadera realidad. Todavía se llama realidad, porque los seres ingenuos la toman como real y porque funciona de acuerdo con la forma en que se percibe hasta que se realiza la verdadera realidad. Esta es la única forma en que no engaña a los seres sintientes.

El término Sánscrito para lo último es *paramārtha* (Tib. don dam). *Parama* (Tib. dam pa) significa “supremo o último”, y *artha* significa “objeto, propósito o actualidad.” *El Resplandor del Razonamiento* de Bhāvaviveka enumera tres formas diferentes en las que el compuesto de estas dos palabras se puede leer en Sánscrito:

> 1) Puesto que es un objeto y último, es el objeto último. (2) O, [puede leerse como] “el objeto de lo último”: Dado que es el objeto de la sabiduría no conceptual última, es el objeto de lo último. (3) O, [puede entenderse como] “lo que está de acuerdo con el objeto último”: Dado que el objeto último existe en el conocimiento que está aproximadamente de acuerdo con la realización de este objeto último, es lo que está de acuerdo con el objeto último.[285]

La primera forma de entender esto significa que tanto *parama* como *artha* se refieren solo al objeto –vacuidad– en oposición al sujeto que lo realiza.[286] La segunda alternativa significa que *parama* se refiere al sujeto (sabiduría) y *artha* al objeto (vacuidad).[287] La tercera opción indica una conciencia razonadora que conoce la realidad última no directamente sino inferencialmente.[288] La mayoría de los Autonomistas parecen favorecer la segunda forma de leer *paramārtha*, sin negar la primera. Los Consecuencialistas suelen seguir las *Palabras Lúcidas* de Candrakīrti, lo que confirma la primera lectura:

> Dado que es a la vez un objeto y último, es el objeto último. Dado que esto es real, es la realidad última.[289]

Por lo tanto, la realidad última (*paramārthasatya*) se llama última porque es la esfera última de la sabiduría no conceptual en el equilibrio meditativo de los nobles. Se llama realidad porque es no engañosa en todos los aspectos.[290] Pawo Rinpoche dice:

> Se llama "objeto" porque uno se involucra en la naturaleza fundamental en dependencia de la apariencia y porque es por lo que se debe luchar. Es "supremo" porque es esencial para aquellos que desean la liberación y no engaña con respecto al resultado, que es la Budeidad. Por lo tanto, es un término para [dicho] lugar común.[291]

Pintando el Cielo:
Una Descripción de sus Características Definitorias

Aquí, la definición general de realidad es "aquello que no engaña." Por lo tanto, la realidad aparente se define como aquello que no engaña en el nivel aparente. En el Centrismo, esto se refiere a aquellos fenómenos que se encuentran sin análisis, es decir, desde la perspectiva de la falsa percepción de los seres sintientes ordinarios que está distorsionada por la ignorancia básica. En otras palabras, todos estos son fenómenos fabricados y superpuestos a través de los puntos de referencia de la imaginación, el habla y la expresión. El Octavo Karmapa enfatiza que esta realidad aparente no es algo separado de la ignorancia básica que la imagina, ni es esta misma ignorancia. Candrakīrti dice en su *Introducción al Centrismo*:

> Dado que la ignorancia oscurece su verdadera naturaleza, esto es
> lo aparente.
> El Sabio ha declarado que la realidad aparente
> es lo que se fabrica y aparece como real a través de esta [ignorancia].
> Por lo tanto, las entidades fabricadas son lo aparente.[292]

Para ser más precisos, la realidad aparente se caracteriza por una ignorancia afligida.[293] Este es el tipo de ignorancia que está contenida dentro de los doce

eslabones de la originación dependiente y es la causa de la existencia cíclica. Uno puede preguntarse por qué lo aparente se presenta como una realidad, ya que es lo que aparece desde una perspectiva intrínsecamente distorsionada. En general, es solo en el nivel convencional y provisional que los Centristas hablan de ella como una realidad para guiar a los seres ordinarios. La primera razón para presentarlo como una realidad es en términos de experiencia subjetiva, porque las personas mundanas toman las apariencias aparentes como si realmente existieran tal como aparecen. La segunda razón radica en el empirismo mundano, porque las causas y los resultados parecen funcionar de manera inequívoca desde la perspectiva del razonamiento provisional, es decir, siempre que no se cuestionen las nociones de causa y resultado en sí mismas. Sin embargo, la realidad aparente claramente no es una realidad objetiva o estable, porque no resiste el análisis y porque no aparece como un objeto del equilibrio meditativo de los nobles.

En general, la realidad última es la que en última instancia no es engañosa. En el Centrismo, esto se refiere a lo que se percibe a través de la sabiduría auto-consciente no conceptual desde la perspectiva de la percepción perfecta de los nobles en equilibrio meditativo. Una vez más, la realidad última no se establece de ninguna manera como algo que es diferente o independiente del equilibrio meditativo de los nobles. Tampoco hay equilibrio un meditativo de los nobles aparte de esta realidad última. Tal equilibrio meditativo no debe entenderse como una percepción *de algo* o de un solo objeto último, como *la* vacuidad o *lo* último. Más bien, es más como una conciencia panorámica simultánea de la verdadera naturaleza de todos los fenómenos. En esto, no hay dualidad de sujeto y objeto, y no hay restricción al enfocarse en algún objeto en particular. Como tal, está completamente no fabricada. Por lo tanto, la sabiduría no referencial ve la naturaleza no referencial de los fenómenos más allá de la imaginación y la expresión. La forma en que esta sabiduría ve se llama “sin ver”, ya que no ve de la misma manera que lo hacen los seres ordinarios. No ve nada como ellos lo perciben y lo etiquetan. *El Conciso Prajñāpāramitāsūtra*[294] dice:

> Los seres suelen hablar de “ver el cielo.”
> ¡Examina este punto de cómo ves el cielo!
> El Buda enseñó que la visión de los fenómenos es así.

En su *Introducción en las Dos Realidades*, Atīśa está de acuerdo:

> En los muy profundos sūtras,
> se dice que no ver es ver esto.
> Aquí, no hay visión ni vidente,
> sin principio ni fin, solo paz.
>
> Las entidades y las no entidades quedan atrás.
> Es no conceptual y no referencial.

> . . .
> Es inexpresable, inobservable,
> inmutable e incondicionada.
> Cuando es realizado por yoguis,
> se abandonan los oscurecimientos aflictivos y cognitivos.[295]

La Distinción entre las Dos Realidades de Jñānagarbha dice:

> No es adecuado para permanecer
> como una entidad correspondiente a su apariencia.
> No aparece de modo alguno
> para ninguna entidad de conciencia.[296]

Su auto-comentario explica:

> Lo último no permanece tal como aparece, ya que ni siquiera aparece para el conocimiento del Omnisciente. Por lo tanto, los sūtras dicen:
>
> > No ver nada en absoluto es ver la verdadera realidad.[297]

El Corazón del Centrismo de Bhāvaviveka dice:

> Su carácter no es ni existente ni inexistente,
> ni [ambos] existente e inexistente, ni ninguno de los dos.
> Los Centristas deben conocer la verdadera realidad
> que está libre de estas cuatro posibilidades.[298]

Por definición, la realidad última no puede ser enseñada o demostrada. Como dice el *Sūtra de Participar en las Dos Realidades*[299]:

> Devaputra, la realidad última no se puede enseñar. ¿Por qué es eso? En última instancia, todos los fenómenos como el que enseña, lo que se enseña y la base sobre la cual se enseña esto son completamente innatos. Uno no es capaz de explicar fenómenos completamente no nacidos a través de fenómenos completamente no nacidos.

Por lo tanto, se dice que lo último no puede ser un objeto de cognición. Cuando las formaciones de la mente o los eventos mentales se fusionan con lo último, todos ellos están natural y completamente en paz, y ninguno de ellos tiene la oportunidad de moverse ni por un solo momento. Como dice la *Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva* de Śāntideva:

> Lo último no es la esfera de la cognición.
> Se dice que la cognición es lo aparente.[300]

El Karmapa Mikyö Dorje explica que este modo de ser es el punto vital del significado definitivo de todos los sūtras y tantras, y nada más que el "Mahamudra de sin compromiso mental que está más allá de la cognición" que se transmitió desde Saraha y Śavaripa a Marpa y Milarepa.

No hay contradicción entre, en primer lugar, la explicación de que lo último se toma como el objeto de la sabiduría de los nobles y, en segundo lugar, la enseñanza en algunos sūtras y tratados de que no es la esfera de la cognición. Se puede decir que lo último es visto por la sabiduría no conceptual en términos de determinación negativa:[301] El hecho mismo de que no se vea nada en absoluto no se ve como nada en absoluto. Por otro lado, lo último no se ve en términos de ninguna determinación positiva,[302] es decir, por ninguna conciencia dualista a la manera de un objeto cognoscible y un sujeto que conoce este objeto. Esto significa que no ver ningún punto de referencia se expresa como ver su naturaleza real. Es similar al siguiente ejemplo: Imagina a algunas personas que tienen dudas sobre si pueden escribir letras en el espacio o no. Al no "ver" –es decir, al no encontrar– ninguna posibilidad de poder escribir de esta manera, "ven" en el sentido de comprender que no pueden escribir de esa manera. Como en el caso de la realidad aparente, se podría argumentar que tal realidad última no puede tener el estatus de realidad sobre la base de que no está establecida como nada en absoluto. En última instancia, eso es cierto, pero provisonalmente, la realidad última se enseña para guiar a los seres sintientes de acuerdo con las convenciones de la lógica y el razonamiento.

Cuando no se analiza, la realidad aparente se refiere a la simple presencia de meras apariencias que pueden ser satisfactorias solo mientras no se cuestionen. Cuando se analiza ligeramente, la realidad aparente es solo el conjunto de causas y condiciones interdependientes. Dado que nos involucramos en lo que no tiene naturaleza real a través de nuestras convenciones de pensamiento y expresión, es "mera nominalidad", "mera convencionalidad", "mera imaginación" y "mera superposición." Todos estos términos sirven como sinónimos de la realidad aparente. Cuando se analizan a fondo, todos los fenómenos no son en sí mismos más que la paz primordial completa de los puntos de referencia y las características. No es que se liberen de los puntos de referencia a través de la visión de los nobles, a través del análisis razonado o a través de la vacuidad. Los fenómenos que se encuentran desde la perspectiva de una mente sin análisis y con un ligero análisis se llaman realidad aparente. Lo que se "encuentra" (en la forma de no ver) a través de un análisis exhaustivo y el equilibrio meditativo de los nobles se llama realidad última o vacuidad. También se llama talidad, porque nunca se transforma en otra cosa. Es "el verdadero fin",[303] porque es visto como lo que es inconfundible. Se designa como "ausencia de signos", ya que es la cesación de todos los puntos de referencia y características. Es "la expansión de los dharmas", porque es la causa de las cualidades Dhármicas de los nobles.[304]

En resumen, la diferencia entre la realidad aparente y la realidad última es si un objeto percibido es en última instancia engañoso o no engañoso y si el sujeto

correspondiente percibe este objeto de una manera que es esencialmente errónea o inequívoca. Por lo tanto, el criterio principal para distinguir las dos realidades radica en los modos disímiles de percepción de las mentes de los seres ordinarios y nobles. En general, la realidad aparente no es un objeto que se conoce o se ve desde la perspectiva de mentes de sabiduría no conceptuales, mientras que la realidad última no es un objeto que se pueda conocer desde la perspectiva de mentes equivocadas. Por lo tanto, en realidad, no hay una base o fundamento común para una división en dos realidades. Sin embargo, *El Tesoro del Conocimiento* dice que, desde la perspectiva de ningún análisis, uno puede tomar "solo lo que se puede conocer" como base para distinguir las dos realidades. Como dice el *Sūtra del Encuentro de Padre e Hijo*:

> Lo que se puede conocer no es más que estas dos realidades.

En su comentario sobre *El Ornamento de la Realización Clara*, llamado *El Noble Que Descansa Tranquilo*, el Octavo Karmapa sugiere provisionalmente la "naturaleza de los fenómenos" como base para clasificar las dos realidades. De esta manera, distingue entre dos tipos de naturaleza: La naturaleza última de los fenómenos y su naturaleza aparente. Sin embargo, también deja muy claro que esto es solo verborrea convencional:

> Aquí, esta naturaleza que es [llamada] "naturaleza propia de los fenómenos" tiene que clasificarse como las dos realidades. En cuanto a lo último, solo en términos de expresiones convencionales convenientes, [uno podría decir,] "Todos los fenómenos no tienen una naturaleza. Por lo tanto, están vacíos de naturaleza. Esta es su naturaleza o entidad [última]." [De hecho,] sin embargo, hay muchos puntos que discutir y examinar incluso con respecto a esta mera [declaración]. En cuanto a la apariencia –ejemplificada por algo como un pilar– [el hecho] de que solo este aspecto aparente de un pilar posee la función de soportar una viga, etc., se presenta como su naturaleza [aparente].[305]

Desde las diversas perspectivas de los individuos que son los conocedores de lo que se puede conocer, no hay solo dos realidades. Estrictamente hablando, dentro de la realidad aparente, hay tantas realidades como seres. En cierto sentido, todos vivimos en nuestro propio mundo, ya que nadie tiene experiencias que sean exactamente iguales a las de los demás. En el Centrismo, no existe la experiencia colectiva que realmente se comparta con los demás. Sin embargo, que todos tengan experiencias diferentes no significa que haya una verdadera realidad que exista independientemente de las percepciones individuales y que solo se vea de diferentes maneras. Esta comprensión ni siquiera es exclusivamente Budista, ya que precisamente lo mismo es sugerido por la ciencia cognitiva y la biología Occidentales modernas, que, por ejemplo, obtuvieron muchas ideas detalladas sobre la forma en que los diferentes animales perciben lo que llamamos el mundo.

Entonces, ¿Cómo podríamos definir una realidad externa general que sea independiente de la percepción individual? Si solo vamos por mayoría de votos, en comparación con el número de animales y las muchas formas en que perciben “el mundo”, la realidad que corresponde a nuestra percepción humana más o menos “común” es una candidata sin esperanza. No tenemos base para establecer nuestra percepción como más válida o superior a la de otros seres. De hecho, como nos dice la ciencia, de una forma u otra, todos los animales tienen sentidos mucho más agudos que los humanos. Por lo tanto, es solo nuestra mente conceptual la que podría darnos derecho a reclamar superioridad o validez de la cognición. Sin embargo, según el Budismo, la mente conceptual está esencialmente equivocada en el sentido de que mezcla imágenes mentales con sus referentes aparentemente reales. En resumen, la totalidad de las infinitas realidades de los objetos percibidos y los sujetos perceptivos dentro de la existencia cíclica es una realidad engañosa.

Tomemos, por ejemplo, a una persona como Joseph Stalin, quien fue visto por muchos como un dictador cruel y asesino. Otros lo consideraban un gran político y héroe de guerra. Aún otros pueden haberlo percibido como un amigo, muchos como su enemigo. Sus hijos lo veían como su padre, su esposa como su esposo y sus padres como su hijo. Los mosquitos o tigres lo experimentaron como una fuente de comida deliciosa, la bacteria en su cuerpo como su morada o universo, y su perro como su amo. Entonces, ¿Quién de ellos tiene “razón” sobre el Sr. Stalin?

Sin embargo, cuando el Buda Śākyamuni apareció en este mundo y enseñó el Dharma, lo hizo en un cuerpo humano. En consecuencia, dio sus instrucciones sobre la base de las percepciones y concepciones humanas y, por lo tanto, presentó la forma humana común de ver el mundo como convencionalmente real. Fue solo en comparación con esta perspectiva humana que presentó la forma de ver de otros seres como “irreal” –es decir, irreal para los seres humanos, pero no desde la perspectiva convencional de estos otros seres. Por lo tanto, desde la perspectiva humana, convencionalmente, se dice que un río es real como el agua, y se dice que la conciencia ocular que lo percibe como agua no es engañosa. A juzgar por esta perspectiva, otras formas de ver este río, como cuando se dice que los fantasmas hambrientos lo experimentan como una corriente de pus y sangre o los dioses como néctar, son convencionalmente irreales y engañosas. Sin embargo, de ninguna manera esto significa que la forma humana de ver el mundo sea per se más real o mejor que la perspectiva de cualquier otro ser.

En cuanto a la realidad última, es imposible decir si las experiencias de la realidad última en los equilibrios meditativos de diferentes seres nobles son iguales o individualmente distintas, ya que es la naturaleza misma de dicho equilibrio meditativo estar libre de todos los puntos de referencia. Por lo tanto, experiencialmente, la cuestión de ser uno o muchos simplemente no se aplica en este nivel. Si diferentes seres nobles en equilibrio meditativo tuvieran exacta-

mente la misma experiencia, se seguiría absurdamente que todos estos seres nobles tienen una y la misma mente. ¿Cómo podría haber diferentes seres nobles en primer lugar? Además, si tienen la misma mente, o tendrían que progresar en el camino simultáneamente exactamente de la misma manera o, dado que todos experimentan de la misma manera, sin importar si se les llama Arhats, Bodisatvas o Budas, no habría etapas progresivas en absoluto para los diferentes seres en el camino. Por el contrario, si sus experiencias fueran diferentes, entonces habría tantas realidades últimas como seres nobles. Esto significaría que lo último sería múltiple y, por lo tanto, no sería la naturaleza última o final de los fenómenos. O, uno podría preguntarse cuál de todas estas realidades últimas es en verdaderamente la realidad última. Además, esto contradice las numerosas afirmaciones de que solo hay una única realidad última.

¿Son las Dos Realidades Una o Diferentes?

¿Cuál es la relación entre las dos realidades mismas? Es un tema muy debatido si son una o diferentes. Que esto no es solo una sutileza académica quedará claro a partir de lo que el Octavo Karmapa dice a continuación sobre cómo esta pregunta se aplica a expresiones tales como "la igualdad de la existencia cíclica y el nirvāṇa" y "los pensamientos son el Cuerpo del Dharma", que sirven como instrucciones fundamentales para la práctica de la meditación.

La referencia escritural clásica para las dos realidades que no son ni una ni diferentes es *El Sūtra Que Desentraña la Intención*. Este texto enumera cuatro defectos que se producirían si las dos realidades fueran una:

1) Así como los seres ordinarios perciben la realidad aparente, verían la realidad última al mismo tiempo. Por lo tanto, mientras aún eran seres ordinarios, se liberarían sin esfuerzo y alcanzarían el nirvāṇa o la Budeidad.
2) Las características definitorias de la realidad aparente y la realidad última serían mutuamente inclusivas. De esto se deduce que, por ejemplo, la vacuidad de un objeto deseable es también un objeto de deseo y, por lo tanto, una causa de sufrimiento en lugar de su remedio.
3) Así como no hay diversidad en la naturaleza última de todos los fenómenos condicionados de la realidad aparente, no habría diversidad entre los fenómenos condicionados.
4) Los practicantes de Yoga no tendrían que buscar una realidad última más allá de las entidades condicionadas tal como aparecen a los sentidos o tal como son concebidas por la mente pensante.

Si las dos realidades fueran diferentes, esto implicaría los siguientes cuatro defectos:

1) Aquellos que ven la realidad última no se liberarían de la existencia cíclica, ya que la experiencia de la realidad aparente no se vería afectada por completo al ver la realidad última. Por lo tanto, no alcanzarían el nirvāṇa o la Budeidad.

2) La realidad última no sería la verdadera naturaleza de las entidades condicionadas de la realidad aparente, así como un jarrón no es la verdadera naturaleza de un trozo de tela.
3) La mera ausencia de identidad o de naturaleza de las entidades condicionadas no sería su carácter último, ya que estas dos no están relacionadas en absoluto.
4) Los fenómenos aflictivos y los fenómenos purificados –en otras palabras, los estados mentales de ignorancia básica con sus apariencias engañosas y la sabiduría no conceptual que realiza la vacuidad– existirían simultáneamente dentro del continuo de los seres nobles, como los Budas, ya que la realización de la vacuidad no habría eliminado la ignorancia.[306]

El Tesoro del Conocimiento dice que, convencionalmente y sin más análisis, se puede decir que las dos realidades son de naturaleza única pero diferentes aisladas.[307] Esto significa que su naturaleza es una, pero aparecen como algo diferente para la mente conceptual. En última instancia, son inexpresables como "una" o "diferente." Pawo Rinpoche afirma que todas las presentaciones de las dos realidades como una o diferente, ya sea en términos de naturaleza o aisladas, no pueden sino interpretarse de una manera que esté atada a las convenciones de la dialéctica. El Centrismo, sin embargo, no presenta estos términos convencionales (como "aisladas") como partes de un sistema propio. Además, cita el verso final del capítulo citado anteriormente del *Sūtra Que Desentraña la Intención*:

> La característica definitoria de los reinos condicionados y lo último
> es su característica definitoria de la libertad de ser uno y diferente.
> Aquellos que piensan en ellos en términos de unidad y diferencia
> no los han involucrado mentalmente de una manera adecuada.

Por lo tanto, el Buda declaró que es un enfoque inadecuado conceptualizar los fenómenos que están libres de ser uno o diferente como uno o diferente. El Karmapa, Mikyö Dorje y Padma Karpo están de acuerdo en que las dos realidades ni siquiera son convencionalmente una o diferentes. El Karmapa argumenta que la cuestión de ser una o diferente solo puede aplicarse al nivel de consenso mundano común que presupone cosas realmente existentes. En general, si las cosas realmente existen, solo pueden existir de tal manera que sean una o diferentes. De lo contrario, simplemente no existen en absoluto. En el sistema Centrista, sin embargo, al igual que todos los demás fenómenos, las dos realidades no se conciben ni expresan como algo que realmente existe. Por lo tanto, ¿Cómo podrían los Centristas pensar en ellas como una o diferente?

Cuando se ven desde la perspectiva de las mentes de los seres ordinarios, las dos realidades tampoco son una, porque la realidad última no aparece para estos seres. Tampoco son diferentes, porque los seres ordinarios no perciben dos

realidades distintas. Además, no pueden expresarse como iguales o diferentes, ya que son mutuamente dependientes: Son engañosas en lugar de no engañosas. En general, lo que depende de otra cosa no puede ser lo mismo que aquello de lo que depende, porque es contradictorio que una cosa sea tanto lo que depende de algo como de lo que depende de ella. Lo que es mutuamente dependiente tampoco puede ser diferente: Si un fenómeno es dependiente de otra cosa, este es precisamente el hecho que lo convierte en algo que no está establecido por sí mismo o por sí mismo en primer lugar. Dado que este fenómeno no se puede encontrar por sí solo, no hay nada que pueda ser diferente de su contraparte o cualquier otra cosa. Por lo tanto, ni siquiera hay algo que dependa de otra cosa. Por otro lado, si lo que depende de otra está establecido en sí mismo, no hay posibilidad de que sea –y tampoco es necesario que sea– dependiente de cualquier otra cosa.

Además, cuando se ve desde la perspectiva del equilibrio meditativo de los nobles, las dos realidades tampoco son una, porque la diversidad de la realidad aparente no aparece en dicho equilibrio. Tampoco son diferentes, porque los nobles en equilibrio meditativo no perciben dos realidades distintas. Si también percibieran la realidad aparente, esto significaría que tendrían la apariencia de algo que tomarían por no estar vacío. Por lo tanto, no estarían libres de las características de los fenómenos condicionados y de la esclavitud de aferrarse a ellos. Sin embargo, sin liberarse de estos, el estado de un ser noble, el nirvāṇa y la Budeidad son completamente imposibles. Por lo tanto, si las dos realidades ni siquiera aparecen como dos en el equilibrio meditativo de los nobles, ¿De qué sirve hablar de sus atributos hipotéticos, como ser una o diferente?

Las dos realidades tampoco son contradictorias o mutuamente excluyentes en el sentido de que la más poderosa de ellas es capaz de obstruir o anular a la otra, dejándola así sin poder. No son dos entidades que existen por separado y tampoco son solo dos formas de ver lo mismo. Más bien, la realidad aparente aparece solo en las mentes equivocadas de los seres ordinarios y no aparece desde la perspectiva de la sabiduría. Lo contrario es cierto para la realidad última. Por lo tanto, no es que dos fenómenos o realidades contradictorias interfieran entre sí en un solo lugar o mente. Esto es así como no hay interferencia mutua perceptiva o relacionada con objetos entre la existencia de, por ejemplo, ratones morados para una determinada persona que está borracha y la inexistencia de tales ratones para todos los demás.

Cuando miramos esto desde el punto de vista de un solo objeto, se hace obvio que las dos realidades no son ni iguales ni diferentes. Por ejemplo, una mesa no es su vacuidad, y la vacuidad de la mesa no es la mesa. De lo contrario, ver la mesa con la conciencia visual de uno significaría ver la vacuidad. O, se seguiría que los nobles en equilibrio meditativo todavía ven mesas y similares cuando descansan en la realización de la vacuidad. Tampoco hay un lugar común para una mesa y su vacuidad; es decir, no hay algo que sea ambas cosas. Por otro lado, uno no puede extraer la vacuidad de una mesa de la mesa, ponerla justo al

lado de la mesa y percibir dos objetos distintos. Tampoco se puede encontrar la vacuidad de la mesa como algo diferente dentro de la mesa misma. El mismo principio se aplica a todos los fenómenos ordinarios. *El Sūtra Que Desentraña la Intención* da muchos ejemplos de esto, como que no podemos separar la pimienta y su picor o el oro y su color. Del mismo modo, no diríamos que el picor de la pimienta es la pimienta o que el color de una pieza de oro es esa pieza de oro.

En términos de práctica Budista, el Karmapa, Mikyö Dorje enfatiza que tales declaraciones en el linaje Kagyu como “Los pensamientos son el Cuerpo del Dharma”, “El saṃsāra es nirvāṇa” y “Las aflicciones son sabiduría” se enseñan con la intención de que, en última instancia, las dos realidades no existan como cosas diferentes. Sin embargo, tales frases no pretenden establecer que los pensamientos y el Cuerpo del Dharma, el saṃsāra y el nirvāṇa y etc., son uno en naturaleza, con el entendimiento de que los dos componentes de tales pares son dos entidades o realidades verdaderas y distintas. La razón de esto es la siguiente: Negar que los pensamientos y el Cuerpo del Dharma y etc., son en última instancia diferentes implica también la negación de que son uno en naturaleza. Esto significa que si no hay dos fenómenos realmente existentes y distintos que tengan una conexión entre sí en primer lugar, uno no puede establecer una conexión de unidad en la naturaleza entre tales no existentes. Como dice Gampopa:

> Haz firme tu resolución
> de que esta conciencia connata es sabiduría.
> Una vez que adquieras certeza sobre esto, verás la verdadera realidad.
>
> Haz firme tu resolución
> de que estos pensamientos que emergen de la mente
> son lo último.
> Una vez que experimentas esto, ves tu corazón.
>
> Haz firme tu resolución
> de que estas tendencias imputadas que aparecen y resuenan
> son el Cuerpo del Dharma.
> Una vez que alcanzas la realización de esto, ves lo que es real.[308]

Pamo Truba declara:

> Las olas de aflicción y el aferramiento a un yo
> son la sabiduría de los Budas de los tres tiempos.
> La oscuridad de los pensamientos y la ignorancia
>
> es una gran luminosidad libre de discursividad.
> El resplandor de los tres venenos de las aflicciones
> es el mandala de sabiduría de los Victoriosos.[309]

Tales declaraciones pueden sonar como si las dos realidades –los pensamientos y el Cuerpo del Dharma y etc.– fueran una en la naturaleza. Sin embargo, solo aquellos que tienen la tendencia a solidificar y cosificar todo pueden tomar las dos realidades, saṃsāra y nirvāṇa, pensamientos y el Cuerpo del Dharma, y demás como entidades reales y luego etiquetarlas como buenas o malas, altas o bajas, y así sucesivamente. Las citas anteriores simplemente indican que todos los fenómenos son iguales en el sentido de que no tienen la más mínima naturaleza propia. Todos tienen el mismo modo de ser, que es que carecen de naturaleza y son solo talidad en la que no hay diferencia ni alteridad. Por lo tanto, estas enseñanzas no dicen que un saṃsāra y un nirvāṇa que existen por separado como cosas reales son uno en naturaleza. Además, esta misma expresión de que todos los fenómenos son uno o iguales en el sentido de que carecen de naturaleza se usa una y otra vez en las propias palabras del Buda que enseñan el significado profundo y definitivo, como los *sūtras de la Prajñāpāramitā. El Sūtra del Cofre de Joyas*[310] dice:

> No hay la más mínima diferencia entre las aflicciones y las cualidades de Buda.

El Sūtra del Gran Tambor[311] está de acuerdo:

> La mente y la iluminación no se ven como dos.
> Lo que es la característica definitoria de la iluminación
> es también la característica definitoria de la mente.

Que tales declaraciones deben tomarse literalmente queda claro en el sistema de Nāgārjuna, a quien el Buda profetizó como quien dilucidaría el significado definitivo del Madhyamaka. Sus *Versos Fundamentales* dicen:

> Lo que es la naturaleza del Asi Ido
> es la naturaleza de los seres.
> El Así Ido no tiene naturaleza,
> y todos los seres carecen de naturaleza.
>
> No hay la más mínima diferencia
> entre la existencia cíclica y el nirvāṇa.
> No hay la más mínima diferencia
> entre el nirvāṇa y la existencia cíclica.[312]

El Octavo Karmapa no niega la posibilidad de que, basándose en las palabras explícitas de las declaraciones anteriores, algunas personas puedan malinterpretar las dos realidades, los pensamientos y el Cuerpo del Dharma, y etc., como si tuvieran una naturaleza en el sentido de una naturaleza finalmente existente de todas las cosas. Por otro lado, una vez que aquellos que son

receptores plenamente cualificados de tales enseñanzas se den cuenta del significado real de estas palabras explícitas, serán liberados de todos los pensamientos de que las dos realidades son una o diferentes en términos de una naturaleza real. La razón de esto es que el significado del Dharma no se puede entender a través de la confianza en las meras palabras. Más bien, la enseñanza y la práctica del Dharma siempre deben basarse en las cuatro dependencias.[313] Por lo tanto, no hay forma de que las personas con un entendimiento adecuado puedan confundir las palabras explícitas de enseñanzas como las *Respuestas a las Preguntas de Tüsum Khyenba* de Gampopa:

> La mente connata como tal es el Cuerpo del Dharma.
> Las apariencias connatas son la luz del Cuerpo del Dharma.[314]

Tragba Gyaltsen[315] (1147-1216), el tercer jefe supremo de la escuela Sakya, pone esto aún más dramáticamente:

> El suelo de hierro ardiente de los infiernos
> es el Akaniṣṭha de la verdadera realidad.
> El ardiente sufrimiento del calor y el frío
> es el Cuerpo del Dharma libre de discursividad.
> Los puntos de vista de los líderes no Budistas[316]
> son el Madhyamaka de la verdadera realidad.[317]

Los Siete Puntos del Entrenamiento Mental, transmitidos por Atīśa y el linaje Kadampa en las cuatro escuelas del Budismo Tibetano, dice:

> Ver la ilusión como los cuatro Cuerpos iluminados
> es la protección insuperable a través de la vacuidad.[318]

En cuanto a la unidad de las dos realidades, la Iluminación de los *Tres Sistemas Escriturales Centristas* de Padma Karpo dice:

> Desde la perspectiva de la naturaleza básica, . . . la naturaleza de los fenómenos, la naturaleza fundamental o [solo] la naturaleza, nada puede ser postulado como algo. Por lo tanto, esta [realidad] se etiqueta como “vacuidad”, “ausencia de naturaleza” u “originación dependiente.” Dado que esto no se establece como nada en absoluto, es adecuado que cualquier cosa emerja de ella. Si se estableciera como cualquier naturaleza [real], ya que es imposible que una naturaleza [real] se transforme en otra, no sería adecuado que apareciera otra cosa que esta [naturaleza real], así como el carbón no se vuelve blanco [incluso] si se lava con leche. Todo lo que aparece desde el aspecto de la expresión fenoménica no afecta [a esta naturaleza última], así como el espacio [parece] fluctuar de varias maneras, como las nubes, los vientos polvorientos, la luz del sol, la oscuridad y la luz de la luna. Por lo tanto,

> tenemos la doble clasificación en lo último cuando observamos la naturaleza fundamental inmutable y en lo aparente cuando observamos las fluctuaciones de [su] resplandor. Dado que ambas partes de tal clasificación son del mismo sabor en que tienen la naturaleza de carecer de naturaleza, nadie puede distinguirlas como algo diferente. Por lo tanto, se les llama "inseparables" o una "unidad", muy parecida al hielo y al agua. Por lo tanto, uno debe entender que, así como la base y el fruto no se disciernen como dos, la base y el camino, así como el camino y el fruto, son inseparables.[319]

Así como el agua es la naturaleza inseparable del hielo, la realidad última es la naturaleza de la realidad aparente. No son iguales ni diferentes. Necesitando saciar la sed en medio de un glaciar, uno no descartaría el hielo y buscaría agua en otro lugar. Uno solo necesitaría derretir el hielo. De la misma manera, no tenemos que deshacernos de la realidad aparente e importar la realidad última de otro lugar más allá de nuestro mundo. Más bien, es solo a través de la realización de la unidad de las dos realidades que los glaciares helados de la realidad aparente pueden fundirse en las aguas calmantes de la realidad última. Al mismo tiempo, esta unidad es la unidad de la apariencia y la vacuidad, y la unidad de la sabiduría y la vacuidad.

Divisiones Aparentes de lo Aparente

Realidad Aparente y Mera Apariencia

Para explicar la diferencia entre lo que aparece a los seres ordinarios y a los nobles en el logro posterior, el auto-comentario de Candrakīrti sobre *La Introducción al Centrismo* distingue entre la "realidad aparente" y la "mera apariencia" entre las apariencias en general.[320] Como se explicó anteriormente, la primera es lo que aparece para los seres ordinarios en cuyas mentes la ignorancia de aferrarse a la existencia real no se ha disuelto. Esto no es lo mismo que lo que aparece durante el logro posterior de los nobles en cuyas mentes tal ignorancia ha disminuido. Por lo tanto, lo que aparece para ellos durante esta fase se llama "mera apariencia."

Desde la perspectiva de un Buda, los fenómenos aparentes no aparecen bajo ninguna circunstancia. En lo que respecta a los seres ordinarios y otros seres nobles como los Bodisatvas, es en términos de si están afectados por la ignorancia afligida o no afligida que el Buda habló sobre la "realidad aparente" y la "mera apariencia." La ignorancia no afligida es un equivalente para los oscurecimientos cognitivos, es decir, las tendencias latentes de aferrarse a la realidad más el aferrarse al hecho de que los fenómenos carecen de realidad y son ilusorios. Dado que los nobles solo se ven afectados por este tipo de ignorancia no afligida, para ellos solo hay una mera apariencia de fenómenos

engañosos –la “mera apariencia”– que es un hecho natural en sus caminos. Tales apariencias solo surgen durante los estados de logro subsiguiente de los nobles, pero no durante su equilibrio meditativo. Para ellos, todo lo que se percibe como real y sólido a través del apego de los seres ordinarios no es real, porque no perciben tales fenómenos reales en equilibrio meditativo y son plena e instantáneamente conscientes de que todo lo que les aparece durante el logro posterior es engañoso, como una ilusión o un reflejo. Tales apariencias son engañosas a los seres ordinarios, pero para los nobles son meras ficciones que se originan en dependencia de causas y condiciones ficticias. Por lo tanto, lo que ven bajo la influencia de la ignorancia no afligida no se considera una realidad aparente, sino la mera apariencia.

La naturaleza real de esta mera apariencia –la vacuidad– es lo último que se ve desde la perspectiva del equilibrio meditativo de los nobles. Los Budas no ven lo último no engañoso como cualquier otra cosa, pero el apego de los seres ordinarios no observa nada más que los fenómenos engañosos de la realidad aparente. Dado que tanto la ignorancia afligida como la no afligida –las causas de la realidad aparente y la mera apariencia– han cesado en los Budas, los resultados de estas causas –las apariencias – también han disminuido.

Apariencia Mundana y Apariencia Yóguica

La “apariencia mundana” se refiere a la esfera de las llamadas personas mundanas comunes. Desde el punto de vista Budista, estos son de dos tipos: Individuos medios que no están involucrados en sistemas filosóficos y no Budistas que están involucrados en varios sistemas filosóficos. Por lo tanto, la apariencia mundana abarca tanto la realidad aparente de los seres ordinarios como se describió anteriormente, más los reinos de varias teorías filosóficas y científicas no Budistas.

En cuanto a los practicantes del yoga Budista, hay muchos tipos, clasificados por los cuatro sistemas filosóficos Budistas, los cinco caminos o los diez motivos de los Bodisatvas. La “apariencia yóguica” abarca desde lo que se encuentra a través de las cogniciones convencionales desde la perspectiva del análisis ligero, como la impermanencia sutil, hasta las apariencias y realizaciones durante el logro posterior de los oyentes nobles, realizadores solitarios y Bodisatvas. En particular, para los Centristas, la apariencia yóguica comienza con una comprensión conceptual de la vacuidad que proviene del estudio y continúa con más conocimientos experienciales a través de la reflexión y la meditación analítica. Finalmente, está la verdadera realización de la naturaleza de los fenómenos, que surge en el equilibrio meditativo no conceptual y no dualista. Por lo tanto, la apariencia yóguica Centrista no se refiere solo a las realizaciones de practicantes avanzados; abarca todos los niveles de relación y práctica de las enseñanzas Centristas sobre la vacuidad. Esta apariencia yóguica también se designa como “la apariencia analítica”, “la apariencia conectada a

una conciencia razonadora de los nobles" y "la apariencia Centrista." La forma en que se comunica la apariencia yóguica es en parte por convenciones sobre las cuales ya existe un consenso mundano común inmediato. Para dar cuenta de los detalles del camino Budista, los practicantes de yoga también se basan en las convenciones en las palabras del Buda que pueden servir como base para el consenso común entre ellos, como las causas y los resultados de la existencia cíclica y la liberación, las presentaciones de motivos y caminos, los factores mentales a los que renunciar y sus remedios, y las formas específicas en que aparecen el equilibrio meditativo y el logro posterior.

Apariencia Correcta y Falsa

Esta distinción se refiere solo a lo que aparece a los seres ordinarios. Aquí, los Centristas diferencian entre percepciones que se basan en facultades sensoriales no afectadas y afectadas. *La Introducción al Centrismo* dice:

> Se afirma que la visión falsa es doble:
> [Las percepciones a través de] facultades sensoriales claras y facultades sensoriales defectuosas.
> Las conciencias de aquellos con facultades sensoriales defectuosas
> se afirman como falsas en comparación con las conciencias basadas en facultades sensoriales sólidas.
>
> Lo que es aprehendido por las seis facultades sensoriales intactas
> es lo que el mundo conoce.
> Esto es real en términos del mundo.
> El resto se presenta como falso en términos del mundo.[321]

La Introducción en las Dos Realidades de Atīśa dice:

> Lo aparente se afirma como doble:
> Lo falso y lo correcto.
> El primero es doble: [Las apariencias como pelos flotantes] o [dobles] lunas,
> así como las concepciones de sistemas filosóficos inferiores.
>
> Estos fenómenos que surgen y cesan,
> solo son satisfactorios cuando no se examinan
> y son capaces de realizar funciones,
> se afirman como lo aparente correcto.[322]

Como indican estos versos, la distinción entre la percepción correcta y la percepción falsa dentro de la apariencia se hace solo desde la perspectiva de los seres ordinarios. Desde la perspectiva de la sabiduría de los nobles y el

razonamiento Centrista, las vacas ilusorias y las vacas “reales” son igualmente irreales o engañosas. Esto fue demostrado por Candrakīrti de una manera muy práctica cuando dibujó una imagen de una vaca en una pared, la ordeñó y, por lo tanto, produjo “leche real” de esta vaca dibujada. En otra ocasión, se topó con un pilar en la Universidad de Nālandā. Esto causó grandes risas entre sus amigos, quienes dijeron: “Oye, acabas de toparte con ese pilar –¿Qué pasó con tu visión de la vacuidad? Candrakīrti solo agitó su mano a través del pilar y respondió: “¿Qué pilar?” No hay duda de que los Centristas niegan cualquier criterio confiable o cogniciones válidas para establecer algo como correcto y algo como falso entre las apariencias. Es solo para reflejar el consenso mundano común que llaman “correctas” las percepciones que resultan de facultades sensoriales no afectadas. Lo que se percibe a través de las facultades sensoriales no afectadas es real para los seres mundanos, ya que, desde su perspectiva, parece real, se aferran a él como real y es convencionalmente no engañosa. Por lo tanto, es solo en comparación con tal “corrección” mundana que otras percepciones que resultan de las facultades sensoriales afectadas se llaman “falsas.” Lo mismo se aplica a los objetos respectivos de tales percepciones. Sin embargo, como se dice en las citas anteriores, tanto la apariencia correcta como la falsa son solo dos variedades de la visión falsa y sus objetos.

Lo que se percibe a través de las facultades sensoriales afectadas se considera falso o inexistente incluso por los seres mundanos en función de sus nociones de lo que es la percepción correcta. Por lo tanto, ni siquiera es una parte de la realidad aparente, y mucho menos de cualquier existencia última. Aquí, se hace una distinción entre las condiciones internas y externas que afectan las facultades sensoriales y dan como resultado percepciones erróneas. Las condiciones internas para el error son, por ejemplo, visión borrosa debido a cataratas o distorsiones perceptivas por tomar medicamentos. Las condiciones externas incluyen las causas de un espejismo o un eco. En el Budismo, las “facultades sensoriales” incluyen la “facultad sensorial mental” no física, que es básicamente el momento de conciencia que precede inmediatamente y desencadena el siguiente momento de conciencia. Esto se ve como la facultad sensorial de la conciencia mental en oposición a las conciencias sensoriales. Cuando se ve afectada, por ejemplo, por la condición del sueño, esto da como resultado experiencias oníricas. En el estado de vigilia, la condición principal para el error de la conciencia mental consiste en cogniciones inferenciales defectuosas. Estas se basan en puntos de vista equivocados cotidianos, como creer en objetos externos realmente existentes, o en los puntos de vista equivocados establecidos por varios realistas Budistas y no Budistas en sus sistemas filosóficos, como un yo eterno, una sustancia cósmica primordial o partículas infinitesimales. Tales nociones no se encuentran ni se usan dentro del consenso mundano ordinario y, por lo tanto, no se consideran como lo aparente correcto.

Los Centristas comparan a aquellos que tienen este tipo de puntos de vista con personas que no tienen una habilidad natural para trepar a los árboles, pero lo intentan soltando las ramas inferiores del árbol y al mismo tiempo alcanzando sus ramas más altas. De esta manera, en lugar de elevarse, simplemente caen a través del espacio entre las ramas y se estrellan contra el suelo. De la misma manera, a través de su intención de encontrar la verdadera realidad, los realistas de todo tipo intentan ir más allá de las convenciones mundanas, pero no se dan cuenta de la verdadera realidad. Más bien, caen en los extremos de la permanencia y extinción que se encuentran en el medio. Por lo tanto, se desvían de ambas realidades. *La Introducción al Centrismo* explica:

> Los que están fuera del camino del venerable noble Nāgārjuna
> no poseen los medios para la paz.
> Se desvían de la realidad aparente y de la realidad verdadera.
> Dado que se desvían de las dos realidades, no pueden lograr
> la liberación.[323]

En su auto-comentario, Candrakīrti dice que lo que es conocido por las facultades sensoriales afectadas, como una alucinación, no entra en la categoría de realidad aparente. Una vez más, la realidad aparente se entiende como solo aquello que los seres sintientes ordinarios consideran real, ya que los criterios para lo que es aparentemente real son la percepción y el consenso mundanos generales. No existe un consenso mundano de que las apariencias, como las ilusiones o los espejismos, desempeñen las mismas funciones que las cosas ordinarias. Del mismo modo, las imputaciones de los filósofos no sirven de base para nuestras transacciones cotidianas convencionales. El mero hecho de que algunas personas perciban algo que nadie más percibe, o que tengan sus propias nociones privadas sobre cosas que no son compartidas por otros, no las convierte en "realidades aparentes." Más bien, en el nivel meramente convencional, se invalidan a través de las percepciones e ideas que la mayoría de las personas tienen y que sirven de base para sus transacciones cotidianas. Por lo tanto, tales apariencias y nociones "privadas" se llaman "apariencia falsa." Sin embargo, esto no constituye una tercera realidad además de la realidad aparente y la realidad última, ni una tercera categoría de existentes, ya que tales apariencias no son reales ni existen ni para los seres ordinarios con facultades sensoriales no afectadas ni para los nobles.

La forma en que se presenta esta distinción entre "correcto" y "falso" muestra claramente que, de nuevo, no es algo que afirmen los propios Centristas. El Octavo Karmapa menciona la opinión de ciertos doxógrafos Tibetanos que dicen que una de las características que distingue a los Autonomistas y Consecuencialistas es que los Autonomistas afirman esta distinción entre lo correcto y lo falso dentro de la realidad aparente, mientras que los Consecuencialistas no la afirman. También hay algunas personas que dicen que

esta distinción existe como parte del propio sistema de los Consecuencialistas. Finalmente, hay quienes dicen que ni siquiera existe convencionalmente en el sistema Consecuencialista. Sin embargo, todas estas posiciones no están justificadas por las siguientes razones. Incluso el sistema Autonomista no reconoce la más mínima diferencia, en términos de si son correctas o falsas, entre las apariciones durante el día y las apariciones en un sueño o entre dos apariciones en sueños. Por lo tanto, ¿Qué necesidad hay de mencionar si existe tal distinción en el propio sistema de los Consecuencialistas? Por otro lado, si esta clasificación como correcta o falsa en términos de consenso mundano común ni siquiera se presentara en el nivel convencional, esto contradiría los versos VI.24 y VI.25 de la *Introducción en el Centrismo* de Candrakīrti citado anteriormente. Al igual que los Consecuencialistas, los Autonomistas también hacen esta distinción no como parte de su propio sistema, sino solo de acuerdo con el consenso mundano común. Esto lo expresan claramente maestros Autonomistas como Bhāvaviveka, Jñānagarbha y Śāntarakṣita.[324]

Para resumir, en su propio contexto, las apariencias en general pueden diferenciarse de la siguiente manera: “Realidad aparente” o “apariencia correcta” es solo aquello que los seres ordinarios perciben y etiquetan correctamente de acuerdo con sus estándares de correcto y falso. Lo que se percibe o etiqueta erróneamente de acuerdo con estos estándares es la “apariencia falsa.” Las apariencias ilusorias durante el logro posterior de los nobles son las “meras apariencias.” Así, tanto la apariencia falsa como la mera apariencia son meras apariencias, pero no entran en la categoría de realidad aparente. La apariencia falsa no se considera real ni siquiera por los seres ordinarios, mientras que la forma en que los nobles perciben la mera apariencia como irreal no tiene nada en común con la forma en que los seres ordinarios perciben. Además, para distinguir entre la esfera de todos los no Budistas –ya sea que estén involucrados en algún sistema filosófico o no– y las prácticas, experiencias y realizaciones específicas en los diversos caminos Budistas, se habla de la “apariencia mundana” y la “apariencia yóguica.”

Sin embargo, ninguna de estas distinciones debe tomarse como una categoría fija y definitiva que se establezca de alguna manera o sea más real que las demás. Más bien, todas ellas son meramente descriptivas, como cuando uno describe diferentes apariciones en un sueño. Desde la perspectiva del estado de vigilia, no hay la más mínima diferencia en términos de su realidad entre las apariciones de un espejismo y el agua en un sueño. Por lo tanto, todas las clasificaciones y descripciones convencionales de apariencias no deberían hacernos olvidar que todas esas apariencias, desde las formas ordinarias hasta la omnisciencia de un Buda, son solo ilusiones. Como dicen los *sūtras de la Prajñāpāramitā*:

> Declaro que todos los fenómenos, incluido el nirvāṇa –e incluso si hubiera algún fenómeno más supremo que ese– son ilusorios y oníricos.[325]

Dividiendo el Espacio: Divisiones de lo Último

Por supuesto, no puede haber divisiones de la naturaleza real de lo último. Sin embargo, en términos de clasificación terminológica, la "realidad última nominal" se distingue de la "realidad última no nominal (o verdadera)." La primera es lo que es aproximadamente concordante con la realidad última. Por el lado del sujeto, es una conciencia razonadora sobre la vacuidad que cumple con los criterios de cognición válida inferencial. En el lado del objeto, es la vacuidad lo que se caracteriza como una negación no implicativa. Esto puede considerarse como una realidad, ya que es no engañosa desde la perspectiva del razonamiento analítico. Sin embargo, es solo una libertad parcial de los puntos de referencia. Por ejemplo, la negación no implicativa "no surgimiento" que niega el surgimiento todavía involucra la noción de no surgimiento. Como dice Śāntideva, tales nociones también deben dejarse ir:

> A través de la familiaridad con las tendencias latentes de la vacuidad,
> las tendencias latentes de las entidades serán abandonadas.
> A través de la familiaridad con la "inexistencia total",
> estas también serán abandonadas más adelante.
>
> Una vez que ni entidades ni no entidades
> permanecen ante la mente,
> [tampoco] hay ningún otro flujo mental.
> Por lo tanto, es una paz no referencial absoluta.[326]

La libertad real y completa de todos los puntos de referencia, como el surgimiento, el no surgimiento, la existencia y la no existencia, se llama realidad última no nominal. *El Tesoro del Conocimiento* nos recuerda que debemos ser conscientes de que todas las diversas vías de análisis de las dos realidades en los tratados Centristas tratan únicamente de la realidad última nominal. La realidad última verdadera es, por definición, completamente inaccesible a cualquier análisis conceptual.[327]

En términos del objeto a negar, la realidad última nominal se clasifica además como ausencia de identidad de la persona y ausencia de identidad de los fenómenos.[328] En términos de características definitorias, se puede dividir en las tres "puertas a la liberación": Vacuidad, ausencia de signos y ausencia de deseos[329] (a veces se agrega una cuarta puerta, sin aplicación[330]). Entre estas, es la vacuidad en particular la que se clasifica de diversas maneras en diferentes escrituras.[331]

En conclusión, uno puede preguntarse si los fenómenos que están contenidos en las dos realidades existen como objetos cognoscibles. En términos del propio sistema de los Centristas, cuando tales fenómenos se analizan y no se encuentran, obviamente esta pregunta no tiene sentido. Y cuando los Centristas hablan de estos fenómenos sin análisis, no los describen de tal manera que digan

que algunos de ellos existen como objetos cognoscibles correctos y otros no. Sin embargo, cuando se habla de fenómenos en adaptación al consenso mundano común de los demás, sin análisis, los Centristas en general dicen que todos los fenómenos contenidos en las dos realidades son adecuados para ser conocidos como objetos mentales. En cuanto a los Centristas que están más allá de las experiencias mundanas, para guiar a los discípulos y sin análisis, simplemente repiten lo que es el consenso mundano común de aquellos que dicen que los objetos cognoscibles concuerdan con el originación dependiente y son ilusorios. Una vez más, es solo desde la perspectiva de esas personas que estos Centristas dicen esto. En cuanto a la ilusoria "mera apariencia" que se origina bajo la influencia de la ignorancia no afectada (los fenómenos incluidos en ese aspecto de la apariencia que es el consenso de los nobles dentro del contexto de la presentación de las dos realidades como algo mutuamente dependiente), estos Centristas dirían que, convencionalmente, los fenómenos de esta mera apariencia existen correctamente como objetos cognoscibles. Todos los demás fenómenos no existen como objetos cognoscibles correctos e inequívocos. Incluyen todos los fenómenos de realidad aparente que se originan y se ven afectados por la ignorancia afligida, así como todas las apariencias e ideas de aquellos que se ven afectados por causas incidentales de error, como objetos visuales para personas con visión borrosa o nociones sobre un yo permanente.

Un Análisis Crítico de Algunos Otros Puntos de Vista Tibetanos sobre las Dos Realidades en el Centrismo

Otros maestros Tibetanos, como Tsongkhapa y sus seguidores, dan las siguientes definiciones de las dos realidades. La definición de realidad aparente es "lo que se encuentra a través de la cognición válida convencional" o "lo que se encuentra desde la perspectiva de la conciencia convencional sin examen." La definición de realidad última es "lo que se encuentra a través de la cognición válida de una conciencia razonadora" o "lo que se encuentra desde la perspectiva de la conciencia razonadora final." A través de tales definiciones, pretenden representar la intención del verso conocido de la *Introducción en el Centrismo*:

> Es a través de la visión perfecta y falsa de todas las entidades
> que las entidades que se encuentran así tienen dos naturalezas.
> El objeto de la visión perfecta es la realidad verdadera,
> y la visión falsa es la realidad aparente.[332]

Para analizar la frase "la perspectiva de la conciencia convencional sin examen" en la definición anterior de realidad aparente, Pawo Rinpoche pregunta si "examen" se refiere a un examen minucioso y preciso de las cosas o simplemente a su examen superficial distinguiéndolas a través de etiquetas y nombres. Si significa un examen minucioso, entonces cualquier tipo de reflexión analítica precisa y sus hallazgos –como reflexionar sobre partículas atómicas

sutiles y descubrir que no existen– no pertenecerían a la realidad aparente. Si “examen” se refiere a la segunda opción, entonces las meras conciencias etiquetadas y lo que ellas etiquetan no se incluirían en la realidad aparente. Además, ¿El término “convencional” se refiere aquí al modo cognitivo de una conciencia que concibe y trabaja con convenciones o al mero hecho de que algo es una convención? En el primer caso, la conciencia durante el sueño profundo y durante el desmayo, así como en la absorción meditativa sin discriminación,[333] no se incluiría en la realidad aparente. En el segundo caso, se seguiría que la realidad última también es una realidad aparente.

En cuanto a la frase “lo que se encuentra desde la perspectiva de la conciencia razonadora final”, solo expone el aferramiento a las posiciones de los realistas. La razón es la siguiente: Todo lo que parece aparecer como forma y demás no es más que apariencia engañosa, o diversos ensamblajes de la originación dependiente. Nuestro aferramiento mental toma estos fenómenos fugaces como existentes en la forma en que aparecen. De acuerdo con este apego y bajo la influencia de ciertas causas y condiciones, aparece una conciencia subjetiva de ellos. De esta manera, nuestro error fundamental radica precisamente en confundir este proceso con “haber encontrado algo.” Sin embargo, un algo hipotético que se encuentra a través del razonamiento Centrista es absolutamente imposible. En consecuencia, algo que no se encuentra –como contrapartida de lo que se encuentra– tampoco se puede establecer a través del razonamiento Centrista.

Así que el apego real a la identidad fenoménica es precisamente esta creencia de los seres ingenuos de que encuentran un objeto a través de un sujeto –es decir, la conciencia– que lo conoce. Para disolver este aferramiento, la ausencia de identidad se enseña por medio de las dos realidades. Pawo Rinpoche concluye que usar frases como “lo que se encuentra desde la perspectiva de la conciencia” en las definiciones de las dos realidades, incluso con respecto a lo último verdadero, es decir, cuando es necesario eliminar todo apego a algo que se puede encontrar, solo muestra la falta de confianza en la vacuidad. En particular, un fenómeno “que se encuentra desde la perspectiva de la conciencia de razonamiento final” es completamente imposible, ya que el propio Buda dijo:

> Morando en el corazón de la iluminación, no concibo ningún fenómeno en absoluto.

Las personas que usan las definiciones anteriores podrían decir entonces: “Por supuesto, es imposible encontrar algo desde la perspectiva del razonamiento final. Sin embargo, etiquetamos precisamente el hecho de no encontrar nada como “lo último.” Desde cierto punto de vista, puede estar bien formular la definición de lo último como “no encontrar nada desde la perspectiva del razonamiento”, pero cuando uno quiere explicar que no hay nada que encontrar, ¿Cuál es el punto de seguir usando las palabras “lo que se encuentra” en la

definición anterior de la realidad última? En realidad, sin embargo, ¿Cómo podría "no encontrar nada" ser lo último, ya que "encontrar algo" y "no encontrar nada" no son más que puntos de referencia, y se afirma que lo último es la libertad de los puntos de referencia? Además, frases como "lo que se encuentra a través de la cognición válida convencional" y "objetos de una percepción que es consciente de referentes externos" se extraen de las convenciones de la dialéctica. En el contexto del Centrismo, están completamente fuera de lugar. Como dice claramente la *Introducción en las Dos Realidades*:

> La cognición perceptiva y la inferencial–
> Estas dos son aceptadas por los Budistas.
> Solo los necios de mente estrecha dicen
> que esa vacuidad es realizada por estas dos.

y

> La cognición perceptual y la inferencial son inútiles.
> Es solo por el bien de refutar a los oponentes no Budistas
> que los eruditos las han promovido.
>
> El sabio maestro Bhavya dijo
> que las escrituras son claras acerca de que
> [lo último] no se realiza ni a través de
> las conciencias conceptuales ni de las no conceptuales.[334]

Algunas personas aún podrían argumentar: "En la *Introducción en el Centrismo* de Candrakīrti, la línea 'las entidades que se encuentran así tienen dos naturalezas'[335] enseña que algo se encuentra desde la perspectiva del razonamiento." El verso que contiene esta línea solo enseña que hay dos modos de aprehender la vasta variedad de todas las entidades: La visión perfecta y la visión falsa. Sin embargo, no enseña que algo se encuentra desde la perspectiva del razonamiento o la conciencia.

En general, hay muchas posiciones sobre la realidad última, como afirmarla como una negación no implicativa, decir que es una negación implicativa o afirmarla de manera afirmativa como algo permanente y estable. Sin embargo, cada una de estas presentaciones implica un propósito determinado. Por ejemplo, en una determinada situación, lo último puede explicarse como una negación no implicativa para eliminar el apego de un oponente a que se establezca de cierta manera. En otra situación, puede explicarse como una negación implicativa para disipar el apego a que sea una negación no implicativa. En otras ocasiones, también puede describirse como algo permanente y estable que no está vacío de cualidades para remediar el apego de que lo último es simplemente inexistente. Por lo tanto, debe quedar claro que todas estas explicaciones realmente no se contradicen entre sí. Sin embargo, si se proponen de alguna manera que

implique aferrarse a ellas, están muy lejos de lo último, porque una negación es solo una imputación por una mente que se aferra a la no existencia, y una afirmación es una imputación por una mente que se aferra a la existencia. A la luz de la naturaleza real de los fenómenos, todo apego –sin importar a qué– es simplemente erróneo.

"Negación no implicativa" es solo un término técnico utilizado en las explicaciones de los sistemas filosóficos. No se refiere a nada que no sea lo que la gente mundana ordinaria entiende por inexistencia. Por lo tanto, si lo último fuera una negación no implicativa, en términos de las categorías dicotómicas de existencia e inexistencia, significaría inexistencia. Si fuera una negación implicativa, o algo afirmativo en el sentido de un último permanente y estable, entonces en términos de las categorías dicotómicas de existencia y no existencia, significaría existencia. Sin embargo, es obvio que ni la categoría de existencia ni la de inexistencia se aplican a lo último. Tampoco lo último puede ser a la vez un existente y un inexistente. Aferrarse a la existencia es la visión de la permanencia, y aferrarse a la no existencia es la visión de la extinción. Aquellos que miran los fenómenos como existentes o inexistentes no ven la paz total que realmente se debe mirar. El Buda mismo dijo que tener puntos de vista en términos de entidades o no entidades significa no ver la verdadera realidad en su enseñanza. Además, el Buda ha refutado la existencia, la inexistencia y ambas una y otra vez. Cuando se analizan, las apariencias afligidas no se establecen como existentes o inexistentes. Por lo tanto, este es el caso de lo último. Además, no importa si se cree que la apariencia existe por su naturaleza o que no existe en absoluto, en ningún caso se puede renunciar a ella. En cuanto a lo último, no puede ser una entidad o una no entidad, ya que tanto las entidades como las no entidades están condicionadas en el sentido de ser imputadas mentalmente y mutuamente dependientes. En consecuencia, si lo último fuera una entidad o una no entidad, se seguiría que también estaba condicionado. Esto se afirma claramente en los *Versos Fundamentales* de Nāgārjuna:

> ¿Cómo podría el nirvāṇa ser
> tanto una entidad como una no entidad?
> El nirvāṇa es incondicionado.
> Las entidades y las no entidades están condicionadas.[336]

Los Budas, ya sea que moren frente a nosotros o hayan pasado al nirvāṇa –no moran en ninguno de los cuatro extremos de existencia, inexistencia, ambos o ninguno. La existencia y la no existencia no son más que extremos, y cualquier apego a cualquiera de ellos es solo un estado mental de entretenidas fantasías. Sin embargo, desde la perspectiva de ver la verdadera realidad, no hay fantasías en el trabajo.

Sin embargo, dice Pawo Rinpoche, que hay algunos comentarios de Tibetanos posteriores (como Tsongkhapa y sus seguidores) que no pueden aceptar que lo aparente no es algo que existe por su naturaleza. Por lo tanto, siguen diciendo

que “lo aparente es no inexistente, mientras que lo último no existe” y que un fenómeno particular “es no inexistente en el nivel aparente, mientras que no existe en el nivel último.” Tales declaraciones tortuosas se reducen a nada más que la visión errónea de que las apariencias erróneas de lo aparente existen por su naturaleza y que lo último no es nada en absoluto, como los cuernos de un conejo.

Otros temen la vacuidad como el estado en el que toda discursividad y puntos de referencia están en absoluta paz y piensan que definitivamente se debe establecer algo definitivo. Por lo tanto, expresan su apego a alguna realidad última establecida al afirmar lo contrario de lo anterior: Que “lo aparente no existe, mientras que lo último es no inexistente.” Pawo Rinpoche los compara con personas que insisten en que la medicina debe mezclarse con veneno antes de que pueda administrarse. Él dice que si tales formas de explicación fueran adecuadas, también serían aceptadas fácilmente por las escuelas no Budistas. Por ejemplo, los hedonistas materialistas bien podrían decir: “Las vidas anteriores y posteriores no existen, mientras que el yo personal presente es no inexistente.” Otros dirían: “La liberación Budista no existe, mientras que no es el caso de que la liberación sea inexistente para los no Budistas.” Todas estas posiciones serían tan adecuadas como decir: “Lo aparente no existe, mientras que lo último es no inexistente.”

El Número Definitivo de Dos Realidades y el Propósito de Comprenderlas

Como se explicó anteriormente, el propósito principal para distinguir las dos realidades es principalmente soteriológico. Este es también el criterio que determina su número. En este sentido, la realidad aparente o convencional se presenta para enseñar la acumulación de mérito. Lo que resulta de esto es la acumulación de sabiduría, la realización de la realidad última libre de convenciones. Por lo tanto, dado que la iluminación depende de la reunión de estas dos acumulaciones, las realidades se presentan como dos en número. Los *Versos Fundamentales* dicen:

> Aquellos que no entienden
> la división de estas dos realidades
> no entienden la profunda y verdadera realidad
> de las enseñanzas del Buda.
>
> Sin depender de convenciones,
> lo último no se puede enseñar.
> Sin la realización de lo último,
> el nirvāṇa no se alcanzará.[337]

Los Cuatrocientos Versos sobre la Práctica Yóguica de los Bodhisattvas de Āryadeva dicen:

> Primero, uno debe explicar
> lo que sea agradable para personas específicas.
> No hay manera de que alguien que siente repulsión
> pueda ser un receptáculo adecuado para el Dharma genuino.
>
> Así como los bárbaros no pueden entender
> a través de cualquier otro idioma [que no sea el suyo],
> así que el mundo no puede entender
> excepto a través de lo mundano.[338]

La Introducción al Centrismo dice:

> La realidad convencional es lo que sirve como medio.
> La realidad última es lo que resulta de los medios.[339]

Esto también indica el beneficio de comprender y trabajar con las dos realidades. Si uno no las comprende y entiende su relación, la verdadera naturaleza de los fenómenos no se realizará. Por otro lado, si uno comprende las dos realidades, no habrá confusión sobre el significado inequívoco de las enseñanzas del Buda. Al ser hábil en comprender y trabajar con la exhibición de la realidad aparente, uno será plenamente consciente del aspecto de los medios –es decir, todos los puntos que deben adoptarse o rechazarse en aras de la liberación– y los practicará en consecuencia. Al realizar la realidad última, uno procederá al gran "nirvāṇa no permanente" que es naturalmente puro y puro de todas las manchas adventicias. *El Tesoro del Conocimiento* cita a los primeros maestros Tibetanos:

> A través de las apariencias, uno no rechaza el camino del karma.
> A través de su vacío, el apego no surge.
> La unidad de las dos realidades es el camino medio.[340]

Otras personas dan diferentes razones de que las dos realidades son definitivamente dos en número. Dicen que esto se debe a que definitivamente hay dos tipos de objetos (los que resisten el análisis y los que no). Además, relacionan las dos realidades con dos tipos de cognición (errónea e inequívoca) o dos tipos de personas (aquellas en la existencia cíclica y aquellas en el nirvāṇa). Sin embargo, algo que resista el análisis Centrista final es imposible. Lo que resiste el análisis temporal se llama la "apariencia correcta mundana y yóguica", pero solo en comparación con la apariencia falsa. Sin embargo, dado que los dos Cuerpos de Forma también pertenecen a la apariencia correcta, se seguiría que son objetos de cogniciones erróneas. Además, de acuerdo con la intención de las escrituras como el *Aṅgulimālīyasūtra*,[341] el nirvāṇa del vehículo inferior[342] no es lo último. Por lo tanto, se seguiría que aquellos que lo logran están en un estado mental equivocado. En resumen, aduciendo las razones anteriores, no es posible explicar satisfactoriamente que las realidades sean definitivamente dos en número.

Sin embargo, uno podría preguntarse si hay un número definitivo de dos o cuatro realidades en el Budismo, ya que el Buda también enseñó que todos los fenómenos están incluidos en las cuatro realidades de los nobles. Sin embargo, estas se enseñaron para fines específicos y, por lo tanto, tienen un significado conveniente. En términos del significado definitivo, las dos primeras realidades del sufrimiento y su origen no existen por naturaleza, y la realidad del camino finalmente se deja atrás como un bote después de haber cruzado un río. Por lo tanto, no son realmente reales como tales. Además, lo aparente es de naturaleza engañosa y, por lo tanto, no es real. Así, todos los fenómenos son una gran cesación primordialmente natural, o nirvāṇa no permanente. Esta es la última y única realidad. Sin embargo, en términos del significado definitivo final, no se enseña ni real ni engañoso. Como dice el *Sutra Solicitado por Brahmāviśe-ṣacinti*[343]:

> Mira, Brahmā, cuando habito en el corazón de la iluminación, no conozco lo “real” y lo “engañoso.”

El Sūtra de la Concentración Meditativa del Sello de Sabiduría de los Así Idos[344] declara:

> Algunos hablan aquí de cuatro realidades.
> Al residir en el corazón de la iluminación,
> ni siquiera se ve una sola realidad establecida.
> Entonces, ¿Cómo puede haber cuatro?

En términos prácticos, la mayoría de los conceptos erróneos sobre las enseñanzas Budistas tienen su raíz en que las dos realidades no se entienden y distinguen adecuadamente. Además, muchas declaraciones en las escrituras pueden parecer contradictorias o paradójicas si no se ven en el contexto adecuado de las dos realidades. Como dice Edward Conze:

> Las miles de líneas de la Prajñāpāramitā se pueden resumir en las siguientes dos oraciones: 1). Uno debe convertirse en un Bodhisattva (o, futuro Buda), es decir, uno que está contento con nada menos que el conocimiento de todo alcanzado a través de la perfección de la sabiduría por el bien de todos los seres. 2). No hay tal cosa como un Bodhisattva, o como un conocimiento de todo, o como un “ser”, o como la perfección de la sabiduría, o como un logro. Aceptar estos hechos contradictorios es ser perfecto.[345]

Sin embargo, no se trata solo de “aceptar hechos contradictorios”, sino de obtener una comprensión profunda de cada una de las dos realidades, porque entonces no hay contradicciones en absoluto. Sin embargo, si las dos perspectivas de estas realidades se mezclan, o si una de ellas se usa erróneamente como argumento para negar la otra, todo se vuelve muy confuso.

Además, esto abre el camino para todo tipo de ideas y conductas incorrectas, como "Todo está vacío, entonces, ¿Qué importa?" "Todos los fenómenos son nirvāṇa primordial, así que todo es puro y excelente." Como no hay acciones positivas o negativas, puedo hacer lo que quiera." "Las cosas no pueden estar vacías, porque todos experimentamos un mundo común y el funcionamiento de la causa y el efecto." Las dos realidades se enseñan precisamente para evitar caer en estos extremos de la inexistencia total o de la existencia sólida, porque ambas nociones conducen a acciones incorrectas y al consiguiente sufrimiento. Como regla general, se puede decir que mientras experimentemos emociones aflictivas y sufrimiento (como expresiones de un marco mental dualista), estamos justo en el medio de la realidad aparente, sin importar lo que deseemos o pretendamos. En esta situación, no ayuda en absoluto negar o cubrir esta realidad experiencial con una superposición conceptual mal entendida de la vacuidad o la realidad última. En otras palabras, mientras nuestras experiencias estén ligadas a la realidad aparente, nuestro desarrollo mental y nuestras acciones también deben llevarse a cabo dentro de este marco. No importa cuán elevadas sean nuestras teorías o comprensión, mientras nos experimentemos a nosotros mismos como personas distintas y sujetos a las causas y resultados de nuestras acciones, no hay forma de ignorar tales causas y resultados. Además, hacerlo nos impediría usar la realidad aparente de una manera apropiada, que es la única forma de trascenderla realmente. Como dice la *Preciosa Lámpara del Centrismo* de Bhāvaviveka:

> Para guiar a los principiantes,
> se enseña un método,
> comparable a los escalones de una escalera,
> eso conduce a la Budeidad perfecta.
>
> Sólo se puede acceder a la realidad última
> una vez que hayamos comprendido la realidad aparente.[346]

Por lo tanto, como Centrista, mientras se practica o se comporta en el contexto de la realidad aparente, es solo por el resultado –la liberación del sufrimiento– que uno adopta las cosas que se adoptarán y abandona las cosas que se abandonarán en este nivel. En este momento, uno no analiza simultáneamente sus acciones para su realidad última con el fin de invalidarlas. Además, hacerlo solo lo llevaría de vuelta al punto de partida, ya que el mismo análisis, cuando se aplica a los sufrimientos y dificultades que uno todavía experimenta en el nivel aparente, anularía igualmente los mismos problemas que lo hicieron comenzar en el camino. Pero como todos sabemos, no ayuda analizar nuestras miserias. Además, en última instancia o cuando se analiza, no practicar en este camino inexistente es tan vacío como practicar. Si una persona es feliz de esta manera –sin sufrir y sin hacer nada al respecto– seguramente está bien. Sin embargo, si todavía nos sentimos incómodos –o nos sentimos aún más incómodos– después

de haber analizado todo hasta cero, es posible que deseemos volver a la vieja realidad convencional y hacer algo al respecto. Śāntideva dice:

> El mérito en relación con los Victoriosos semejantes a una ilusión
> es el mismo que en el caso de las entidades reales.
> . . .
>
> No importa si en el nivel aparente o real,
> de acuerdo con las escrituras, esto tiene un resultado,
> así como adorar a un Buda real
> producirá un resultado [real].
>
> "Sin seres sintientes, ¿De quién es el resultado?"
> Esto es cierto, pero todavía nos esforzamos en el nivel de la ignorancia.
> Por el bien de pacificar completamente el sufrimiento,
> no debes despreciar esta ignorancia en términos del resultado.
>
> El ego-centrismo –la causa del sufrimiento–
> aumenta a través de la creencia ignorante en un yo.
> Podrías decir, "No puedes ponerle fin a esto",
> pero es mejor meditar sobre la ausencia de identidad.[347]

El Sūtra del Corazón dice:

> No hay logro ni falta de logro. Por lo tanto, Śāriputra, ya que los Bodisatvas no tienen logros, confían en la perfección del conocimiento y permanecen en él. En sus mentes, no hay oscurecimientos ni miedo. Al dejar atrás todo error, alcanzan el nirvāṇa final.

Por lo tanto, aplicar la unidad de las dos realidades es prestar total atención a nuestras acciones mentales, verbales y físicas en el contexto experiencial de la realidad aparente, mientras constantemente imbuyen y aligeran –no aniquilan– este proceso con una buena dosis de conciencia de la realidad última. "Aligerar" bien puede entenderse aquí en dos sentidos: No ser tan torpe con nosotros mismos y con los demás, así como traer más luz a este mundo. Cuanto mejor comprendamos las dos realidades y su relación, más mejorará nuestra práctica de combinar sabiduría y habilidad en los medios. Como dice Padmasabhava:

> Nuestra vista es tan alta como el cielo,
> y nuestra conducta es tan fina como la harina de cebada.

La Vacuidad de la Vacuidad

La Libertad Es la Naturaleza de No Tener una Naturaleza

A estas alturas, deberíamos estar familiarizados con la frase Centrista estándar "todos los fenómenos carecen de naturaleza." Por otro lado, se dice que "la vacuidad es la naturaleza de todos los fenómenos." Sin duda, esto no debe dejarse en pie como una contradicción absoluta, ni debe permitir que la vacuidad se malinterprete como un "núcleo real" de las cosas.[348] Por lo tanto, es obvio que los Centristas usan los términos "naturaleza" y "entidad" de dos maneras diferentes.[349] Para resumir esta distinción, se podría decir, "La naturaleza de los fenómenos es que no tienen naturaleza." Los Budistas en general y los Centristas en particular rechazan el esencialismo, pero una vez que esto se aclara, parecen no tener problemas con el empleo de términos esencialistas. Por lo tanto, decir que "los fenómenos carecen de naturaleza" se refiere a su falta de naturaleza en el sentido de algún "ser propio" real, identificable e intrínseco que existe independientemente. Tal naturaleza es el objetivo principal que se refuta en el Centrismo. Por otro lado, cuando la vacuidad se llama "la naturaleza de todos los fenómenos", esta designación solo se justifica en el nivel meramente convencional a la luz de los siguientes tres aspectos: La naturaleza de los fenómenos no se produce de nuevo a través de ninguno de estos fenómenos, siempre es inequívoca, y no cambia en otra cosa cuando finalmente se realiza plenamente. Por lo tanto, es solo desde una perspectiva tan convencional que se dice que esta "naturaleza" es no fabricada y no depende de nada más. Como dicen Los *Versos Fundamentales*:

> No es razonable que una naturaleza
> se origine a partir de causas y condiciones.
> Una naturaleza que se origina a partir de causas y condiciones
> sería una naturaleza que es producida.
>
> ¿Cómo podría una "naturaleza producida"
> ser adecuada como naturaleza?
> Las naturalezas son no fabricadas
> y no dependen de nada más.[350]

Tomando los cinco agregados (como la forma) como ejemplos, *El Sūtra de las Instrucciones de Vimalakīrti* dice:

> La forma en sí es vacío. La forma no se vuelve vacía al ser destruida, sino que es la naturaleza de la forma estar vacía . . .[351]

Como "la vacuidad de la vacuidad" y "la vacuidad de la naturaleza" entre las veinte vacuidades descritas a continuación enseñan explícitamente, la vacuidad no es una excepción a estar vacía. En otras palabras, la vacuidad como "la

naturaleza de todos los fenómenos" solo indica la falta de naturaleza de todos los fenómenos, incluida la vacuidad misma. Por lo tanto, lo que se llama realidad última es solo el hecho de que la realidad aparente no existe por su naturaleza. De esta manera, la misma falta de cualquier naturaleza es la naturaleza inconfundible de ambas realidades. Sin embargo, una naturaleza que se establece de cualquier manera –ya sea por su propia naturaleza o por la falta de ella– no es adecuada como la naturaleza de ninguna de las dos realidades. En resumen, todos los fenómenos están vacíos de una naturaleza propia, que convencionalmente se llama su naturaleza. Como declara las *Setenta Estrofas sobre la Vacuidad* de Nāgārjuna:

> El ojo está vacío de una identidad propia.
> También está vacío de cualquier otra identidad.
> La forma [visible] está vacía de la misma manera.
> También las fuentes restantes son similares.[352]

La Introducción al Centrismo dice:

> Ya que es su naturaleza,
> el ojo está vacío de un ojo.
> De la misma manera deben ser interpretados
> las orejas, la nariz, la lengua, el cuerpo, y también la mente.
>
> Ya que es su naturaleza,
> la forma [visible] está vacía de forma [visible].
> El sonido, olor, sabor, objetos tangibles,
> y también los fenómenos son así.[353]

Lo que se dice aquí es que el ojo y todos los demás fenómenos carecen de naturaleza en el sentido de que están vacíos de una naturaleza propia y que esta es su naturaleza. Que el ojo esté vacío de una naturaleza propia no significa que el ojo esté vacío de una naturaleza que sea algo diferente que el ojo mismo, como aclara explícitamente el auto-comentario de Candrakīrti:

> Aquí, se habla de la vacuidad [como el hecho] de que los ojos y demás [están vacíos] de estos mismos ojos y demás. Esto deja completamente claro que [esta es] la vacuidad de una naturaleza, mientras que no es una vacuidad de una que no existe en otra, [como] "el ojo está vacío, ya que carece de un agente interno" o "está vacío de la naturaleza de aprehensor y aprehendido."[354]

Sin embargo, como de costumbre, tales formulaciones de fenómenos vacíos de sí mismos o carentes de naturaleza no se presentan como los resultados de un análisis razonado que se establece de alguna manera a través del propio sistema de los Centristas. Es solo para estar de acuerdo con el tipo de análisis que es un

consenso común para otros que se dice que la vacuidad es la naturaleza de todos los fenómenos en el sentido anterior de no estar fabricada y no depender de nada más. Por lo tanto, esta "naturaleza" que se expresa de tal manera no tiene naturaleza en sí misma, ni se establece como naturaleza alguna. Esta es la intención que está contenida en los versos anteriores. Se formulan superponiendo esta noción de "naturaleza" a la falta de una naturaleza en aras de contrarrestar la noción común de una naturaleza independiente, intrínseca y real que los seres ordinarios albergan. De hecho, no hay naturaleza de las dos realidades que se establezca de ninguna manera en absoluto. Por lo tanto, el Buda dijo que todos los fenómenos no son vacíos ni no vacíos, ni existentes ni inexistentes, ni surgidos ni no surgidos. Es solo con la intención de contrarrestar puntos de vista erróneos específicos de diferentes seres que algunos Centristas han enseñado que existe una naturaleza de los fenómenos, mientras que otros dijeron que no existe tal naturaleza. Algunos explicaron que esta naturaleza es vacuidad y otros que no es vacuidad. Otros dijeron que las entidades existen, y otros afirmaron que las entidades no existen. Sin embargo, en la propia presentación de los Centristas de las dos realidades, los puntos de referencia sobre si existe o no una naturaleza de algo nunca se presentan en ningún nivel.

Algunas personas interpretan este término "naturaleza" de una manera errónea, diciendo: "Dado que la naturaleza aparente del fuego, por ejemplo, se origina de manera dependiente, no es adecuada como su naturaleza. Por otro lado, dado que su naturaleza última no se origina de manera dependiente, es adecuada como su naturaleza." Sin embargo, ninguna de las dos realidades es algo estático, sino que ambas se presentan de una manera que se basa en el proceso de originación dependiente. La naturaleza de la realidad aparente es la originación dependiente engañosa, y es en comparación con esto que la naturaleza de la realidad última –la originación dependiente no engañosa– se justifica como su naturaleza. *El Tesoro del Conocimiento* explica la vacuidad como significando la unidad de la ausencia de identidad y la originación dependiente. En la palabra "vacuidad", "vacío" significa inexistencia, y lo que no existe es ninguna identidad de personas o fenómenos; *-dad* significa originación dependiente, o el condicionamiento aparente de los fenómenos. Uno podría preguntarse entonces: "¿Existe la vacuidad como naturaleza de los fenómenos?" Desde la perspectiva de los nobles, ya que está más allá del habla, el pensamiento y la expresión, ¿Qué se podría decir al respecto? Sin embargo, desde la perspectiva de lo aparente, es decir, el mundo de la originación dependiente, uno no puede decir que no existe. Si uno tomara la posición de que la vacuidad no existe, no tendría sentido que los Bodisatvas se entrenaran en el camino de las seis perfecciones para realizar esta vacuidad.

Esto se explica mediante el uso de tres términos técnicos: La base de la vacuidad, el objeto de la negación y la base de la negación:

a) La base de la vacuidad (todo lo que tiene la naturaleza de ser vacío) son todos los fenómenos.
b) El objeto de negación (aquel cuyos fenómenos están vacíos) es cualquier identidad de la persona y de los fenómenos.
c) La base de la negación (lo que está vacío de estos objetos de negación) son todos los fenómenos.

Esta formulación implica que la base de la vacuidad, el objeto de la negación y la base de la negación son idénticas. Por lo tanto, la forma en que los fenómenos están vacíos es que todos los fenómenos están vacíos de sí mismos; están vacíos de cualquier naturaleza real o identidad propia. Por ejemplo, tomemos la apariencia de una mesa como base de la vacuidad, es decir, como aquello que tiene la naturaleza de estar vacío. Cuando se analiza, esta apariencia aparentemente real de una mesa no tiene una identidad real que se pueda encontrar como una mesa (el objeto de negación). Porque, "la mesa" existe solo como una construcción conceptual a través de haber agrupado los distintos datos de nuestras cinco percepciones sensoriales en un todo imaginario. Aparte de lo que percibimos a través de nuestros sentidos, no hay mesa. Y estos datos sensoriales en sí mismos tampoco son una mesa, ya que no son más que color, forma, textura, etc. Además, también carecen de existencia real o inherente, ya que son simplemente una serie de apariencias efímeras y parpadeantes sin ningún núcleo identificable. De esta manera, la base de la negación es la mera apariencia de una mesa. En resumen, la mesa está vacía de (ser) una mesa.

Por eso se dice que todos los fenómenos están vacíos de sí mismos: Cuando se analizan a través de razonamientos que analizan en busca de lo último, no hay fenómeno que se establezca como este fenómeno dado en sí mismo. Sin embargo, la vacuidad no significa que los fenómenos no estén vacíos cuando no se analizan y luego se vuelven vacíos cuando se analizan con razonamiento. La vacuidad no es una especie de bomba atómica espiritual que evapora nuestro mundo. Tampoco meditamos en fenómenos que en realidad no son vacíos como siendo vacíos, produciendo así una vacuidad fabricada conceptualmente. Del mismo modo, no es el caso de que los fenómenos no sean vacíos mientras la sabiduría de los nobles no haya surgido y luego se vuelva vacía una vez que haya surgido. La vacuidad tampoco se refiere a algo que existía antes y luego se vuelve inexistente más tarde, como la llama de una vela que luego se apaga. Además, la vacuidad no significa que los fenómenos estén vacíos de un objeto de negación que sea algo más que estos mismos fenómenos, como un jarrón vacío de agua. La vacuidad tampoco significa que algo sea completamente inexistente, como los cuernos de un conejo. Todas estas nociones son vacuidades equivocadas, ya que no están vacías de su propia naturaleza y, por lo tanto, representan varios tipos de vacuidad mentalmente fabricada, vacuidad en el sentido de extinción o vacuidad limitada. Por lo tanto, no son adecuadas como base para el camino hacia la liberación ni como remedio para los dos oscurecimientos.

En medio de todos los tecnicismos, razonamientos y conceptos relacionados con la vacuidad, es importante no perder de vista el punto esencial de todo esto. La preocupación fundamental de los Centristas es la liberación de la existencia cíclica y el logro de la Budeidad. Por lo tanto, la vacuidad no es un concepto filosófico o metafísico sofisticado, ni es solo una especie de metalenguaje. Más bien, su significado real y único es que la realización de lo que realmente se refiere es el único fundamento adecuado para lograr estos objetivos de liberación y omnisciencia. Primordialmente, todos los fenómenos –desde los objetos cotidianos de nuestros sentidos hasta el nivel más sutil de la sabiduría de Buda– no se establecen como ningún tipo de punto de referencia, como existente, inexistente, real, engañoso, vacío o no vacío. Es solo este hecho el que convencionalmente se etiqueta como "vacuidad", "verdadera realidad", "talidad", etc. En términos de etiquetado, no hay nada más. Sin embargo, la realización directa de la realidad a la que apunta la etiqueta "vacuidad" es precisamente lo que sirve como camino hacia la liberación y el remedio para los dos oscurecimientos. Como dicen *Los Versos Fundamentales*:

> Lo que es originación dependiente
> se explica como vacuidad.
> Es una designación dependiente
> y en sí misma el camino medio.[355]

Dado que los oscurecimientos aflictivos y cognitivos se originan al aferrarse a cosas realmente existentes, los practicantes de yoga ponen fin a todo ese apego una vez que se dan cuenta de que todos los fenómenos están primordialmente libres de toda discursividad y puntos de referencia. Descansar en equilibrio meditativo dentro del estado nativo real de todos los fenómenos –todos los fenómenos vacíos de una naturaleza propia– es el remedio para todos los oscurecimientos. Es el sol que eclipsa la oscuridad de los puntos de vista erróneos y la cura que elimina el veneno de la reificación. La vacuidad es la quintaesencia de las enseñanzas del Buda y la causa suprema para obtener el dominio sobre las cinco esferas inagotables de adorno de todos los Felizmente Así Idos: Cuerpo, habla, mente, cualidades y actividad iluminados.

Elaboraciones sobre la Simplicidad

Esta simple vacuidad ha sido elaborada en una serie de clasificaciones de vacuidad en las escrituras. Por supuesto, no hay divisiones en el vacuidad, pero tales clasificaciones se hacen desde varios puntos de vista y para propósitos específicos.

Para empezar, la vacuidad puede clasificarse como doble:

1) la "vacuidad de analizar todos los aspectos" que es limitada y a la que se llega a través del análisis mental y

2) la “vacuidad dotada del supremo de todos los aspectos.”

Pawo Rinpoche cita a Mañjuśri:

> La vacuidad de analizar todos los aspectos
> carece de núcleo, como un árbol de plátano.
> La vacuidad dotada del supremo de todos los aspectos
> nunca será así.

Cuando uno analiza a fondo cuál es la propia naturaleza de los fenómenos, esa naturaleza es vacuidad. Por lo tanto, al no tener núcleo, todos los fenómenos son similares a un árbol de plátano.[356] Sin embargo, la vacuidad dotada del supremo de todos los aspectos se encuentra completamente más allá de la esfera de análisis. Y no importa cómo se analice, no es ni se vuelve como la primera vacuidad, una vacuidad desnuda de naturaleza inherente. Esto se debe a que la unidad de sabiduría y vacuidad nunca cambia en otra cosa que no sea esta unidad.

De lo que está dotada esta última vacuidad son de excelentes cualidades curativas, como las seis perfecciones. Por lo tanto, es a la vez la vacuidad y lo que hace que uno alcance la Budeidad insuperable. En *El Sublime Continuum*,[357] ilustrado a través del ejemplo de un grupo de pintores que dibujan el retrato del rey, esta vacuidad se explica como la manifestación completa del Cuerpo del Dharma. *El Sūtra Solicitado por la Joya de la Corona* da una descripción extensa de esta vacuidad:

> Vistiendo la armadura del gran amor y cimentado en una gran compasión, [el Bodisatva] practica la estabilidad meditativa que se manifiesta en la forma de la vacuidad dotada del supremo de todos los aspectos. Aquí, uno puede preguntarse: “¿Qué es esta vacuidad dotada del supremo de todos los aspectos?” Es aquella en la que [las perfecciones de] generosidad, ética, paciencia, vigor, estabilidad meditativa, conocimiento y medios son completos. Es aquella en lo que el gran amor, la compasión, la alegría y la ecuanimidad son completos.[358] En ella, el compromiso con la sabiduría de la realidad es completo. La mente de la iluminación –considerando a los seres sintientes– está completa. La aplicación de la intención [de un Bodisatva] y la intención suprema es completa. La generosidad, el habla agradable, la actividad beneficiosa y la coherencia [en palabras y hechos][359] son completas. La atención plena y el estado de alerta están completos. Las cuatro aplicaciones de la atención plena, los cuatro esfuerzos correctos, las cuatro bases de los poderes milagrosos, las cinco facultades, los cinco poderes, las siete ramas de la iluminación y el óctuple sendero de los nobles[360] están completos en ella. La calma mental y la visión superior también están completas. Dar, ser

> domesticado, control perfecto y certeza son completos. La vergüenza y el bochorno son completos. No está dotada de Dharmas negativos y está dotada de todos los Dharmas positivos. Es continuamente bendecida con el modo de ser de los Budas. Está perfectamente abrazada por el modo ardiente de ser del Dharma. Está dotada del modo de ser que todo lo abarca de la comunidad espiritual. Es bendecida al contemplar a todos los seres sintientes. Está exquisitamente embellecida por la realización total de los cuerpos de Buda. Implica consumadamente el discurso melodioso de Buda. Está dotada de la igualdad de la concentración meditativa de los Budas. Posee los poderes milagrosos y la conciencia perfecta individual de los Budas. Está perfectamente abrazada por la fuerza de los diez poderes, habita en las cuatro intrepideces, y está de acuerdo con las dieciocho cualidades únicas de los Budas; es decir, no está mezclada con los vehículos de los oyentes y realizadores solitarios. En ella, se eliminan las aflicciones junto con sus afiliaciones con tendencias latentes. No está separada de la sabiduría del conocimiento sobrenatural. Es la confianza de todos los seres sintientes e implica las cuatro confianzas. Incluye la igualdad de los fenómenos mundanos y supramundanos. No tiene culpa, ya que madura completamente a todos los seres sintientes. Es hábil para guiarlos y elimina todos los sufrimientos de los seres sintientes. En ella, todas las aflicciones son purificadas. Ha cruzado la corriente [de la existencia cíclica], y todo apego está cortado en ella. Es una paz natural absoluta y no inquieta en medio del karma y las aflicciones. Es ecuanimidad a través de la naturaleza de los fenómenos. Observa todos los Budadharmas. Es inerte por sus propias características específicas. Es valiente al conceder bendiciones. Su estado intrínseco es estar desconectada mientras está constantemente ocupada en las actividades de los Budas. Es compostura a través de la paz total. Es el esfuerzo constante por madurar los seres sintientes. Esto se llama "la vacuidad dotada del supremo de todos los aspectos." . . . Si no exhibe uno de estos aspectos, no es la vacuidad dotada del supremo de todos los aspectos. En el momento en que los aspectos de todos los Budadharmas son completamente completos y visibles, y cuando no hay coexistencia con ninguna agitación afligida o discursividad de centrarse en las características, esta es la vacuidad dotada del supremo de todos los aspectos.[361]

En sus *Etapas de la Meditación*, Kamalaśīla enfatiza el cultivo meditativo de esta vacuidad, ya que –a diferencia de una vacuidad desnuda– conduce a la Budeidad perfecta.[362] Mikyö Dorje está de acuerdo en que esta vacuidad es la gran perfección del conocimiento. El comentario de Pawo Rinpoche dice claramente que la vacuidad que se enseña en los *sūtras de la Prajñāpāramitā* y

que comenta Nāgārjuna es esta “vacuidad dotada del supremo de todos los aspectos.” La razón es que esta vacuidad abandona por completo todos los puntos de referencia y, por lo tanto, lo conecta a uno con todas las cualidades de los cinco caminos, los diez fundamentos y el resultado final de la Budeidad.

Hay otra clasificación doble de la vacuidad:

1) la vacuidad asociada con manchas y
2) la vacuidad sin manchas.

Como dice el *Distinguiendo el Medio de los Extremos*:

> En cuanto a los fenómenos afligidos y los fenómenos purificados,
> [uno] está asociado con manchas y [el otro] no tiene manchas.
> Su pureza se considera de la misma manera
> que el elemento agua, el oro y el espacio son puros.[363]

El segundo capítulo del *Sūtra de la Llegada a Laṅka* enumera siete vacuidades:

> Mahāmati, en resumen, la vacuidad es séptuple: La vacuidad de las características definitorias, la vacuidad de la naturaleza de las entidades, la vacuidad de la posibilidad, la vacuidad de la imposibilidad, la vacuidad de todos los fenómenos que son inexpresables, la gran vacuidad de la sabiduría última de los nobles y la vacuidad de uno [que no existe en] otro . . . . Esta vacuidad de uno [que no existe en] otro, Mahāmati, es muy inferior, y deberías abandonarla.[364]

Entre estas, es solo la vacuidad de las características definitorias lo que cualifica como la vacuidad ultima de los Centristas.

En términos de los portadores de la verdadera naturaleza de los fenómenos, los sūtras incluso hablan de dieciséis, dieciocho o veinte tipos de vacuidad. El *Sūtra de la Prajñāpāramitā en Cien Mil Versos*[365] y la edición revisada del *Sūtra de la Prajñāpāramitā en Veinticinco Mil Versos*[366] enumeran todos estas veinte vacuidades. Basándose en esto, Āryavimuktisena y Haribhadra han determinado que su número total es de veinte. *El Sūtra de la Prajñāpāramitā en Ocho Mil Versos* y los tantras hablan de dieciséis vacuidades. Por lo tanto, el *Distinguiendo entre el Medio y los Extremos* de Maitreya, el *Resumen de la Prajñāpāramitā* de Dignāga,[367] y otros textos enumeran dieciséis vacuidades. No hace falta decir que todas estas enumeraciones se explican meramente en términos de apariencia para remediar ciertos conceptos, puntos de vista erróneos y aferramientos de diferentes discípulos en varias etapas del camino.

Las Veinte Vacuidades

En su *Carro de los Siddhas Tagbo*, el Octavo Karmapa sigue la explicación de Candrakīrti que presenta veinte vacuidades.[368] En general, estas se pueden

condensar en las dos identidades. Por lo tanto, las veinte vacuidades se afirman como el camino del gran vehículo, ya que enseñan en detalle la ausencia de identidad de los fenómenos como remedio para los oscurecimientos cognitivos.

1) *La vacuidad de lo interno* significa que las seis facultades sensoriales de ojo, oído, nariz, lengua, cuerpo y mente están vacías de cualquier naturaleza propia. Carecer de naturaleza propia es su propia naturaleza.
2) *La vacuidad de lo externo* indica lo mismo para los seis objetos de estas seis facultades, como las formas y los sonidos.
3) *La vacuidad de lo interno y lo externo* significa que tanto las facultades sensoriales internas como sus objetos externos carecen de naturaleza.
4) *La vacuidad de la vacuidad* aclara que la vacuidad en sí misma también es vacuidad de naturaleza propia. El propósito de explicar esta cuarta vacuidad es poner fin al apego de que la vacuidad misma se establece como algo de cualquier manera. En *El Sūtra Solicitado por Kāśyapa,* el Buda advirtió en contra de aferrarse o solidificar la vacuidad de alguna manera:

> "Kāśyapa, aquellos que conceptualizan la vacuidad al enfocarse en ella como vacuidad, lo explico como aquellos que se apartan de esta enseñanza. Kāśyapa, aquellos que tienen puntos de vista sobre la persona que son tan grandes como el Monte Meru están mejor que aquellos que orgullosamente albergan puntos de vista sobre la vacuidad. ¿Por qué es esto? Kāśyapa, como la vacuidad significa emerger de todos los puntos de vista, declaro que aquellos que tienen puntos de vista sobre esta misma vacuidad son incurables. Kāśyapa, es como sigue: Por ejemplo, si le das un medicamento a una persona enferma y este medicamento cura toda la enfermedad, pero permanece en el estómago de la persona y no vuelve a salir, Kāśyapa, ¿Qué piensas? ¿Esta persona será liberada de la enfermedad?" "Oh Bendecido, esta persona no [será liberada]. Si este medicamento cura toda la enfermedad [original], pero permanece en el estómago y no vuelve a salir, la persona desarrollará una enfermedad estomacal muy grave." El Bendecido dijo: "Kāśyapa, de la misma manera, como la vacuidad es la única manera de emerger de todos los puntos de vista, declaro que aquellos que tienen puntos de vista sobre esta misma vacuidad son incurables."

La *Alabanza a lo Supramundano* de Nāgārjuna dice:

> Con el fin de renunciar a toda imaginación,
> enseñaste el néctar de la vacuidad.
> Sin embargo, aquellos que se aferran a ella también
> son culpados por ti.[369]

El siddha Saraha también es bastante franco sobre esto en su declaración de que aquellos que se aferran a la existencia de las cosas son tan estúpidos como el ganado, mientras que aquellos que se aferran a la vacuidad son aún peores.

5) *La vacuidad de lo grande* se refiere a la falta de una naturaleza intrínseca de todo el universo, que consiste en el entorno externo y los seres sintientes que viven en él.
6) *La vacuidad de lo último* se refiere a la ausencia del nirvāṇa de una naturaleza propia. El nirvāṇa se considera el propósito supremo ultimo que deben alcanzar los seres sintientes. Sin embargo, el Buda enseñó que también estaba vacío para poner fin a las nociones erróneas de que el nirvāṇa es existente, inexistente, ambos o ninguno. Esta vacuidad de lo último se refiere al nirvāṇa natural o al nirvāṇa no permanente. No se refiere a los nirvāṇas con residuo[370] o sin residuo[371] en los vehículos de los oyentes y realizadores solitarios.
7) *La vacuidad de los fenómenos condicionados* se refiere a la vacuidad de todo en los tres reinos de la existencia que se origina a partir de causas y condiciones y conlleva surgir, permanecer y cesar.
8) *La vacuidad de los fenómenos incondicionados* es la falta de una naturaleza intrínseca de todo lo que es sin surgir, permanecer y cesar.
9) *La vacuidad de lo que está más allá de los extremos* significa que el camino medio, que está libre de los dos extremos de permanencia y extinción, etc., está vacío de estar más allá de todos los extremos.
10) *La vacuidad de lo que no tiene principio ni fin* se refiere a la vacuidad de la existencia cíclica, que no tiene principio ni fin porque está libre de venir de algún lugar o ir a algún lugar. Su vacuidad es que está vacía de ser sin principio ni fin.
11) *La vacuidad de lo que no se rechaza* se refiere a lo que se va a adoptar. En general, los defectos deben ser rechazados, y lo que no tiene defectos designa lo que debe adoptarse. Estos últimos son los fenómenos purificados, es decir, las dos acumulaciones de mérito y sabiduría. Que estos estén vacíos de ser algo que no es rechazado es la vacuidad de lo que no es rechazado.
12) En cuanto a la *vacuidad de la naturaleza primordial*,[372] la naturaleza misma de los fenómenos es que no tienen naturaleza. No es nada más que su falta de naturaleza lo que se etiqueta como su “naturaleza.” Esta naturaleza no es algo que fue hecho por los nobles o los Budas. Más bien, la naturaleza de todos los fenómenos es vacuidad primordialmente vacía. Por lo tanto, los fenómenos no se vacían a través de la vacuidad o cualquier otra cosa; simplemente están vacíos de forma natural. Sin embargo, esta naturaleza vacía de los fenómenos tampoco se establece como naturaleza alguna. De hecho, la naturaleza de los fenómenos en sí carece de naturaleza, y esto es lo que se llama “la vacuidad de la naturaleza primordial”. En términos de la base de la vacuidad, en cuanto a su significado, no hay diferencia entre esta “vacuidad de la naturaleza primordial” y “la vacuidad de la vacuidad.” Sin embargo, estas dos se explican por separado para poner fin a dos aspectos

del apego: El apego a la vacuidad como vacuidad y el apego a la vacuidad como la naturaleza real de los fenómenos. El punto esencial para ambas vacuidades es que el Buda enseñó la vacuidad como el remedio para ver todos los fenómenos como cosas no vacías y sólidamente existentes. Si esta vacuidad curativa en sí misma no fuera vacía también de una naturaleza propia, o si tuviera la naturaleza de ser una naturaleza identificable y realmente existente, ¿Qué visión reificadora podría ser más enorme que eso? Esta es precisamente la situación a la que se hace referencia como el antídoto que se convierte en veneno. El Karmapa da una analogía adicional para el efecto perjudicial de aferrarse a la vacuidad: Si el agua es todo lo que uno tiene para extinguir un fuego y luego esta agua misma se convierte en un fuego ardiente, no quedan medios para extinguir el fuego.

13) *La vacuidad de todos los fenómenos* significa que cada fenómeno individual dentro de todo el espectro de fenómenos condicionados e incondicionados carece de naturaleza propia.

14) *La vacuidad de los fenómenos caracterizados específicamente*[373] se refiere a la falta de una naturaleza de toda la gama de fenómenos caracterizados específicamente, comenzando con la forma hasta la omnisciencia.

15) En cuanto a *la vacuidad de lo inobservable,*[374] lo inobservable son los tres tiempos. El pasado ya ha cesado, el futuro aún no ha surgido y el momento presente no se puede encontrar cuando se analiza para un comienzo, un medio o un final. Sin embargo, considerar que lo que no es observable de esta manera tiene la naturaleza de ser inobservable es un error. Por lo tanto, la vacuidad de lo inobservable significa que lo inobservable carece de los tres tiempos de la naturaleza de ser inobservable.

16) *La vacuidad de la naturaleza de las no entidades*[375] significa que todos los fenómenos se originan a partir de infinitas causas y condiciones interdependientes y, por lo tanto, carecen de cualquier naturaleza intrínseca de ser una colección real que se establece por cualquier cosa de cualquier manera.

Después de esta explicación de dieciséis vacuidades en los *sūtras de la Prajñāpāramitā* mencionados anteriormente, sigue una descripción de cuatro vacuidades más que las resumen.

17) *La vacuidad de las entidades*[376] es la vacuidad de los cinco agregados.

18) *La vacuidad de las no entidades*[377] se refiere a la vacuidad de todos los fenómenos incondicionados, como el espacio y el nirvāṇa.

19) *La vacuidad de entidad propia*[378] significa que no hay naturaleza de la entidad propia de todos los fenómenos. Es la naturaleza de los fenómenos –la vacuidad– lo que se explica como su "entidad propia", ya que nunca se produjo a través de la visión de la sabiduría de los nobles. Que esta entidad propia vacía también está vacía de sí misma se expresa como "la vacuidad de la entidad propia."

20) En cuanto a *la vacuidad de otra entidad,*[379] el auto-comentario sobre *La Introducción al Centrismo* de Candrakīrti da tres razones por las que la vacuidad puede llamarse “otra entidad.” Primero, convencionalmente, la vacuidad no se establece como naturaleza alguna. En realidad, sin embargo, la vacuidad permanece todo el tiempo como la suprema realidad verdadera de todas las cosas, aparezcan o no los Budas. En este sentido, es distinta de los fenómenos de la apariencia que tienen esta naturaleza, ya que no existen todo el tiempo. En segundo lugar, dado que la vacuidad es lo que debe ser realizado por la sabiduría suprema última, es diferente de las cosas de la apariencia que no son lo que se realiza por esta sabiduría. Tercero, la vacuidad está más allá de la existencia cíclica. Por lo tanto, existe “en el otro lado” de ella. Lo aparente, sin embargo, no está más allá de la existencia cíclica.[380] Por lo tanto, la realidad más elevada o la talidad que es completamente inmutable y tiene la característica definitoria de la vacuidad es “la vacuidad de la otra entidad.”

En el contexto de estas dos últimas vacuidades, la vacuidad única que es la naturaleza básica de todos los fenómenos se expresa de dos maneras diferentes utilizando los términos convencionales *entidad propia* y *otra entidad*. Sin embargo, de nuevo, estas dos vacuidades no se establecen como entidades propias. Para determinar esta vacuidad única, primero, se enseña que la entidad propia de esta vacuidad radica en que es una vacuidad natural que no es producida por los nobles. En consecuencia, la vacuidad de tal entidad propia es que está vacía de ser esta vacuidad natural y no producida. En segundo lugar, esta misma vacuidad también puede llamarse otra entidad o entidad suprema. Sin embargo, mientras se usa tal formulación para cumplir con algunos sistemas que son el consenso común de otros, se determina claramente que la naturaleza misma de tal otra entidad tampoco es más que vacuidad.

La forma en que estas veinte vacuidades se relacionan con los diferentes niveles del camino se presentan en el comentario *Iluminación del Ornamento de la Realización Clara* de Haribhadra.[381] Las tres primeras pertenecen a la fase de compromiso a través del interés devoto.[382] La cuarta está relacionada con el nivel del Dharma supremo.[383] Las siguientes siete (5-11) corresponden a las siete tierras impuras de los Bodisatvas, y los siguientes tres conjuntos de dos (12-17) a las tres tierras puras, respectivamente. Las últimas tres vacuidades (18-20) pertenecen a la tierra de Buda. Están asociadas con la Budeidad, porque la primera es el fundamento para renunciar a los oscurecimientos aflictivos, incluidas sus tendencias latentes; la segunda es el fundamento para renunciar a los oscurecimientos cognitivos, incluidas sus tendencias latentes; mientras que la última tiene el sentido de la auto-existencia.[384] Cuando se explica de esta manera, durante la fase de compromiso a través del interés devoto, las vacuidades correspondientes son los objetos que se realizan a través de la cognición válida de una conciencia de razonamiento, o los objetos que se realizan a través de una conciencia que es aproximadamente concordante con la

percepción válida yóguica.[385] Esas vacuidades que se relacionan con las tierras de los Bodisatvas explican lo que se realiza a través de los niveles correspondientes de percepción válida yóguica. En la tierra de Buda, ninguno de estos veinte portadores de la vacuidad es observable como algo en absoluto por la sabiduría de la omnisciencia.

En algunas escrituras, uno encuentra referencias a "dieciocho vacuidades." Sin embargo, estas no son un conjunto diferente de vacuidades. Con la excepción de los números (17) y (20), son las mismas que las de la enumeración anterior.

Las Dieciséis Vacuidades

En general, cuando se habla de "las dieciséis vacuidades", esto puede referirse a uno de dos conjuntos de dieciséis ligeramente diferentes. El primer conjunto consta de los dieciséis vacuidades tal como se describieron en la enumeración de veinte vacuidades anterior. El segundo conjunto se encuentra en el *Distinguiendo entre el Medio y los Extremos* de Maitreya y otros textos.[386] La siguiente es una presentación de esta segunda lista.

Las primeras cuatro vacuidades están relacionadas con la realidad aparente:

1) *La vacuidad de lo interno* es la falta de naturaleza de las seis facultades sensoriales.
2) *La vacuidad de lo externo* es la falta de naturaleza de los seis objetos de estas facultades.
3) *La vacuidad de lo interno y lo externo* es la vacuidad de cualquier base física de estas dos, como los órganos sensoriales[387] y la materia externa.
4) *La vacuidad de lo grande* se refiere a la falta de naturaleza de todo el universo, incluidos los entornos inanimados y todos los seres sintientes que viven en ellos.

Las siguientes dos vacuidades corresponden a la realidad última:

5) *La vacuidad de la vacuidad* se refiere a la vacuidad de la sabiduría que ve directamente que las primeras cuatro vacuidades son vacío.[388]
6) *La vacuidad de lo último* se refiere a la forma en que esta sabiduría ve la vacuidad como el modo real perfecto de ser de todos los fenómenos. Este modo de ser se llama lo último porque es no engañoso. Que este último no se establezca como una naturaleza propia es "la vacuidad de lo último."

Las bases de la vacuidad de las siguientes ocho vacuidades se enseñan para propósitos particulares, porque los ocho fenómenos que son portadores de estas vacuidades están relacionados con la práctica de los Bodisatvas:

7) *La vacuidad de los fenómenos condicionados* es la vacuidad de los fenómenos positivos condicionados del camino.

8) *La vacuidad de los fenómenos incondicionados* significa la vacuidad de los fenómenos positivos incondicionados del nirvāṇa.
9) *La vacuidad de lo que está más allá de los extremos* se refiere a la vacuidad del camino medio que practican los Bodisatvas para beneficiar a los seres sintientes ilimitados.
10) *La vacuidad de lo que no tiene principio ni fin* es la vacuidad de la práctica de un Bodisatva de no renunciar a la existencia cíclica para no abandonar a los seres sintientes.
11) *La vacuidad de lo que no se rechaza* significa la vacuidad de hacer inagotable todo lo que es positivo dentro del nirvāṇa sin residuo a través de las dedicaciones y la perfección del poder.
12) *La vacuidad de la naturaleza primordial* se refiere a la vacuidad de cultivar la naturaleza primordial del Bodisatva –la disposición permanente natural[389] que es naturalmente pura y también vacía de manchas adventicias– para purificarla de estas manchas.
13) *La vacuidad de los fenómenos específicamente caracterizados* significa la vacuidad de las marcas mayores y menores de un Buda.
14) *La vacuidad de todos los fenómenos se refiere* a la vacuidad de todas las cualidades de un Buda, como los diez poderes, las cuatro intrepideces y las dieciocho cualidades únicas.

Las primeras cuatro de estas últimas ocho vacuidades se refieren a lo que los Bodisatvas tienen en común con los oyentes y los realizadores solitarios. Las últimas cuatro se refieren a las características poco comunes de practicar el gran vehículo.[390] La clave para que los Bodisatvas se involucren en el gran vehículo de una manera totalmente cualificada es la realización de la vacuidad. ¿Cómo es eso? La palabra "Bodisatva" denota un ser que es lo suficientemente valiente como para generar la mente de la iluminación y luchar por la Budeidad por el bien de todos los seres sintientes. Se dice que los Bodisatvas son valientes, porque no temen tres cosas: El número infinito de seres sintientes que deben liberarse, el tiempo infinito que lleva liberarlos y las grandes dificultades que tienen que atravesar para ayudar a estos seres. Considerando esta tarea abrumadora, ¿Cómo pueden los Bodisatvas ser tan valientes o –como se diría hoy en día– poco realistas? Incluso con gran compasión y mucha buena voluntad, mientras tomen la existencia cíclica como real, no hay forma de que puedan albergar razonablemente la esperanza de lograr la liberación de seres infinitos o asumir alegremente todas las dificultades que tal proyecto implica. Por lo tanto, es precisamente porque los Bodisatvas son fundamentalmente "poco realistas" –no toman las cosas como reales por completo– que pueden soportar cualquier cosa que aparezca y trabajar con ello. Por otro lado, si la existencia cíclica no se realiza como vacía, es imposible no cansarse de sus muchos sufrimientos y de todo el esfuerzo que se necesita para liberar a los demás seres. En consecuencia, uno rechazará la existencia cíclica y abandonará a los seres sintientes.

Al darse cuenta de que la existencia cíclica es solo una ilusión, las propias experiencias y percepciones de un Bodisatva no se ven afectadas por todos los defectos samsáricos, al igual que un loto tiene sus raíces en el suelo fangoso de un estanque, pero se eleva por encima del agua como una flor inmaculada. Sin embargo, emocionalmente, los Bodisatvas no se ven afectados en absoluto al ver los estados de los seres sintientes que –a diferencia de ellos mismos– todavía toman esta ilusión de existencia cíclica como real y, por lo tanto, están bajo su influencia. En cierto modo, esto es lo mismo que cuando vemos las malas noticias habituales en la televisión y somos conscientes de que nada de eso está sucediendo realmente en nuestra pantalla. Aún así, lo que vemos podría muy bien desencadenar compasión en nosotros por aquellos que están pasando por las experiencias reales que estamos viendo. Entonces, en sí mismo, lo que vemos allí no es nuestra propia experiencia y –a diferencia de las personas cuya experiencia real es– no estamos bajo su control. Más bien, todavía somos nosotros quienes tenemos el control remoto y podemos pasar por los canales (desafortunadamente, esto no significa que tengamos el control total de ese proceso . . .). Del mismo modo, dado que los Bodisatvas no están bajo el control de lo que les sucede a los demás en la existencia cíclica, no tienen ningún problema en permanecer y trabajar dentro de lo que a los demás les parece una realidad samsárica. Sin embargo, darse cuenta de la vacuidad no es en absoluto un estado mental en blanco embotado, entumecido o indiferenciado en el que ya no sucede nada. De hecho, en términos de la propia experiencia de los Bodisatvas, se dice que es su mayor alegría ayudar a otros seres que sufren, por lo que entran en la existencia cíclica con el mismo deleite que cuando nos sumergimos en las refrescantes aguas de un lago fresco en un caluroso día de verano.

Finalmente, están las dos últimas vacuidades que resumen las catorce precedentes:

15) *La vacuidad de las no entidades* se presenta en términos de los dos objetos de negación, personas y fenómenos imaginarios –que se niegan.
16) *La vacuidad de la naturaleza de las no entidades* se presenta desde la perspectiva de que las personas y los fenómenos en términos de la naturaleza de los fenómenos[391] existen como el resto después de la negación de los dos objetos de negación anteriores.[392]

De nuevo, estas dos últimas vacuidades no son vacuidades auto-suficientes que difieran de ninguna manera de las otras catorce. Más bien, son solo divisiones adicionales a modo de aislamientos conceptuales. El propósito de presentarlas por separado es eliminar los dos extremos de superposición y negación con respecto a cada base individual de vacuidad. Por lo tanto, las dos últimas vacuidades se agregan en aras de la comprensión de que la eliminación de los extremos de superposición y negación debe cubrir las catorce vacuidades precedentes. Estos dos extremos no significan superponer erróneamente la

existencia a personas y fenómenos imaginarios ni negar categóricamente a las personas y fenómenos en términos de la naturaleza de los fenómenos.

Cuando comparamos las dos presentaciones anteriores de (A) veinte vacuidades y (B) dieciséis vacuidades, además de variar ligeramente los órdenes de enumeración,[393] hay una serie de diferencias en el contenido y el énfasis. En términos generales, se podría decir que (A) presenta la vacuidad más desde un punto de vista general o en términos de ser el objeto a realizar. Por otro lado, (B) a menudo enfatiza la vacuidad del camino como el proceso de realización de la vacuidad y de la mente que viaja en este camino, es decir, el aspecto subjetivo que cultiva y realiza la vacuidad. Estas tendencias se muestran en que ciertas bases de la vacuidad son más o menos diferentes en (A) y (B).

En la enumeración de dieciséis vacuidades, la vacuidad de lo interno y lo externo (B3) no se refiere a la suma de las facultades sensoriales internas y los objetos externos, sino específicamente a sus bases físicas. La vacuidad de la vacuidad (B5) no se refiere a la vacuidad en general o a la vacuidad como el objeto a realizar; enfatiza que también el lado subjetivo –la mente de sabiduría que realiza la vacuidad– es vacío. Lo mismo ocurre con la vacuidad de lo último (B6), ya que se refiere al modo subjetivo de realizar lo último, en el que la vacuidad de la sabiduría "subjetiva" y la vacuidad de la vacuidad "objetiva" son indiferenciables. Las vacuidades de la (B9) a la (B12) resaltan ciertos aspectos de la práctica de los Bodisatvas: La vacuidad de lo que está más allá de los extremos (B9) no solo se refiere a la vacuidad del camino medio en sí, sino que deja en claro que la práctica real de este camino medio también es vacío. La vacuidad de lo que no tiene principio ni fin (B10) no solo indica la vacuidad de la existencia cíclica, sino que también muestra que la actividad compasiva continua dentro de esta existencia cíclica vacía por parte de un Bodisatva que ha realizado que su vacuidad también es vacío. La vacuidad de lo que no se rechaza (B11) significa que todas las actividades en el camino para proveer y asegurar las cualidades y actividades inagotables de un Buda están vacías. En cuanto a la vacuidad de la naturaleza primordial (B12), la base de esta vacuidad no es la naturaleza vacía de todos los fenómenos animados e inanimados en general. Más bien, es la práctica de descubrir la verdadera naturaleza de la mente de los seres sintientes, o la naturaleza de Buda, lo que se llama su "disposición permanente natural."[394] Sin duda, también esta práctica de revelar nuestra naturaleza de Buda no es una excepción a estar vacía. Las bases de la vacuidad de los fenómenos específicamente caracterizados (B13) no son todos esos fenómenos, sino solo las excelentes características mayores y menores de un Buda. Finalmente, la base de la vacuidad de todos los fenómenos (B14) no se refiere a la totalidad de todos los fenómenos en general, sino que se limita a todas las cualidades iluminadas de la Budeidad.

En conclusión, el Octavo Karmapa dice que en referencia a las "dieciséis vacuidades" en el Centrismo, su significado definitivo es la interpretación dada por Candrakīrti en la enumeración anterior de veinte vacuidades. Esto se debe a que en el Centrismo todos los fenómenos están vacíos de una naturaleza propia.

Los Dos Tipos de Ausencia de Identidad

Identidad Perdida

El maestro Tibetano contemporáneo Dzongsar Khyentse Rinpoche dijo en una de sus charlas: "Algunas personas temen que, en el Budismo, perderían su ego. Eso es cierto, pero puedes decirles que no tienen que preocuparse, volverá." Esta afirmación seguramente es buena para reír, pero –como veremos pronto– al mismo tiempo ilumina profundamente el problema básico.

En una nota un poco más seria, me temo que algunas palabras sobre la traducción del término Sánscrito *nairātmya* (Tib. bdag med) como "ausencia de identidad" son inevitables. Hoy en día, en las traducciones al Inglés, se ha desarrollado un consenso mundano persistente y común de traducir este término como "ausencia de yo" o "ausencia de ego". Si uno ignora el defecto relativamente superficial de que la palabra "ausencia de yo" generalmente se refiere a algo completamente diferente (una actitud o comportamiento altruista) de lo que *nairātmya* significa, las representaciones anteriores pueden ser aceptables como consenso mundano común cuando se usan en un contexto más informal. Tales traducciones no solo conllevan una serie de problemas importantes cuando se usan en un sentido filosófico más estricto, sino que, de hecho, son obstáculos para una comprensión correcta y más profunda del significado de *nairātmya* como uno de los temas más centrales del Centrismo.

Originalmente, la palabra Sánscrita *ātman* significaba "aliento."[395] En la filosofía India no Budista, llegó a indicar principalmente la verdadera esencia última de cada ser sintiente individual –el "verdadero yo", el "alma" o el "espíritu puro" de uno. A pesar de otras características variables, todas las escuelas que afirman este ātman están de acuerdo en que es permanente, singular, independiente y realmente existente. Es lo que tiene que liberarse de las ilusiones de la existencia cíclica. En la filosofía Budista, el término no se limita a un alma individual eterna, sino que se refiere a la noción general de una entidad o identidad singular, permanente e independiente que realmente existe por su propia naturaleza.

Esta noción es precisamente lo que los Centristas niegan. Distinguen dos tipos de carencia de tal ātman: La carencia de un ātman de la persona y la carencia de un ātman de todos los demás fenómenos internos y externos. Por ejemplo, los Centristas hablan de la inexistencia o la falta de un ātman de una mesa. Ahora, los términos en Español "yo" y "ego" se refieren únicamente al ser o la individualidad de una persona; nunca se usan en relación con cosas inanimadas. Por lo tanto –excepto en el "Español híbrido Budista" moderno– normalmente nunca se hablaría del "yo de una mesa", y mucho menos del "ego de una mesa." Tanto lingüísticamente como en términos de significado, es más apropiado hablar de buscar analíticamente y no encontrar ninguna identidad real de una mesa. Lo mismo ocurre con la identidad real de una persona. Esto se expresa claramente en el comentario de Candrakīrti sobre los *Cuatrocientos Versos* de Āryadeva:

> “Identidad” (*ātman*) se refiere a una naturaleza (*svabhāva*) de entidades que no dependen de nada más. La inexistencia de esto es la ausencia de identidad (*nairātmya*). Al clasificarlo en términos de fenómenos y personas, se entiende como doble: “ausencia de identidad de los fenómenos” y “ausencia de identidad de la persona.” La “persona” es lo que se imputa en dependencia de los cinco agregados . . . . Los “fenómenos” son las entidades que se denominan “agregados”, “fuentes” y “constituyentes.”[396]

Por lo tanto, para cubrir este significado de *nairātmya*, se eligieron los términos “ausencia de identidad de la persona” y “ausencia de identidad de los fenómenos”.[397] A partir de esta explicación, también debería quedar claro que la “ausencia de identidad” en general es un equivalente de la vacuidad. La falta de una identidad real y la falta de una naturaleza real se refieren al mismo hecho básico. Por lo tanto, lo que se describe explícitamente en detalle a través de las diversas presentaciones de las vacuidades anteriores se refiere principalmente a la ausencia de identidad de los fenómenos, mientras que la ausencia de identidad de la persona está implícitamente incluida en estas vacuidades.

Específicamente, en cuanto a la “ausencia de identidad de la persona”, no hay una distinción clara en el pensamiento Occidental ordinario entre “yo”, “ego” y “persona.” Además, varias escuelas psicológicas y filosóficas usan muchas definiciones diferentes para cada uno de estos términos. Por lo tanto, al usar expresiones como “el yo de una persona”, “el ego de una persona” o “yo personal”, es muy difícil, si no imposible, comprender la notable diferencia entre los dos términos “identidad” y “persona” tal como se usan en la filosofía Budista. Como consecuencia, es probable que se pierda el punto crucial de identificar con precisión el objetivo real de la refutación Budista de una identidad de la persona real. Porque, la noción convencional de una persona que realiza varias funciones en el nivel aparente nunca se cuestiona. *La Introducción al Centrismo* dice:

> Aunque está libre de las opiniones sobre una personalidad real,[398]
> el Buda enseñó “yo” y “mío.”
> De la misma manera, todas las entidades ciertamente carecen de
> naturaleza,
> pero él enseñó el significado conveniente de que “existen.”[399]

Por lo tanto, en términos de ausencia de identidad de la persona, el objeto de negación a través del razonamiento Centrista es la idea de que una persona realmente existe de manera independiente a través de su propia naturaleza. Esta noción es precisamente a lo que se aferra el impulso instintivo profundamente arraigado de creer en nosotros mismos como individuos únicos. Que este impulso sea en gran parte inconsciente solo lo hace aún más efectivo y poderoso.

Según los Centristas, el aferramiento a una identidad de la persona se basa a su vez en el apego aún más fundamental de una identidad real de los fenómenos

en general. Esto significa que mientras tomemos las cosas en general como reales, siempre elegiremos una o más de ellas y nos aferraremos a ella como algo real, tomándola en sí misma como nuestra identidad de la persona imaginada o como algo que apoya o refuerza este sentido de identidad. Por lo tanto, los dos tipos de identidad están estrechamente interconectados.[400] *La Preciosa Guirnalda* de Nāgārjuna dice:

> Mientras exista el aferramiento a los agregados
> durante ese tiempo, también existe [el aferramiento a] “yo.”
> A través de esta identificación con el “yo”,
> de nuevo, hay karma y por lo tanto, de nuevo, renacimiento.[401]

Entonces, ¿Cómo se usa el término “identidad” aquí? Por un lado, la “identidad de la persona” es una mera imputación sobre la base de los cinco agregados que carece de naturaleza. A través de la ignorancia fundamental sin principio y en dependencia de los cinco agregados, presumimos una naturaleza de la persona que sirve como base o continuidad particular para nuestras acciones y experiencias. En términos más técnicos, tal persona es vista como la base subyacente de las acciones kármicas y sus resultados. Este es el objeto de referencia imaginario del apego al “yo” y a lo “mío”, que está continuamente presente en todos los seres sintientes que poseen ignorancia básica. En otras palabras, es justo lo que nos apetece cuando pensamos: “Este soy yo.” También puede llamarse “el experimentador”, “el individuo”, etc.

“Identidad de los fenómenos” se refiere a la supuesta existencia real de todos los fenómenos sobre la base de los cuales se atribuye dicha identidad de la persona o que parecen estar bajo su control (como el propio cuerpo y la mente), así como a todos los demás objetos, como otros seres o formas inanimadas. Dependiendo de los elementos materiales y de nuestra mente, nos aferramos a la naturaleza real de los fenómenos, como las formas visibles y las diversas conciencias que los experimentan. Consideramos que algunos fenómenos existen como entidades objetivas que dan lugar a otros –nuestras conciencias subjetivas– que los aprehenden. En resumen, aferrarse a la identidad de los fenómenos significa aferrarse a la existencia real de todos los fenómenos materiales y mentales que son distintos de lo que consideramos nuestra identidad de la persona.

Esta descripción de los dos tipos de identidad puede dar lugar a una serie de preguntas. Podríamos pensar que realmente no nos vemos a nosotros mismos ni a los fenómenos con identidades tan fijas y definitivas. E incluso si lo hiciéramos, ¿Qué hay de malo en experimentarnos a nosotros mismos como el “yo” y los fenómenos como reales y diferentes de este “yo”? ¿Por qué el Buda enseñó la ausencia de identidad? ¿Y por qué deberíamos tratar de deshacernos de una identidad que obviamente nunca tuvimos en primer lugar? En otras palabras, ¿Por qué es tan importante en el Budismo negar las dos identidades?

Cuando miramos un poco más de cerca nuestras formas habituales de referirnos a nosotros mismos, como en el lenguaje y el pensamiento ordinarios,

descubrimos una serie de inconsistencias y contradicciones obvias que muestran la confusión fundamental subyacente. A veces etiquetamos y tratamos algunos o todos los aspectos de nuestros cinco agregados individuales como constitutivos de un “yo”, mientras que en otras ocasiones los consideramos más bien como algo relacionado con este “yo”. Lo curioso es que, por lo general, nadie parece ser consciente de esto, y mucho menos molestarse por ello. Por ejemplo, tendemos a decir cosas como “mis piernas”, lo que hace –y experimenta– una clara distinción entre “yo” y estas piernas que son “mías.” No pensamos, “yo soy mis piernas.” Claramente sentimos que el “yo” es algo más que piernas. Sin embargo, decimos: “Estoy caminando”, aunque lo que realmente se mueve son las piernas o tal vez todo el cuerpo. Sin embargo, no diríamos: “Mis piernas caminan” o “mi cuerpo camina.” Ahora, si realmente soy “yo” y no solo mis piernas caminando, ¿Significa eso que mi mente o mis sentimientos también caminan? De manera similar, decimos: “Estoy enfermo”, “tengo dolor de cabeza” y también “me duele la cabeza.” Entonces, ¿Quién o qué duele aquí o está enfermo, la cabeza o yo? Por lo general, consideramos que nuestra cabeza y nosotros mismos somos diferentes, entonces, ¿Qué daño me hace a “mí” si me duele la cabeza? ¿Y en qué se diferencia esto del dolor de cabeza de cualquier otra persona, que es igualmente diferente del “yo”? Otro ejemplo típico es decir “mi mente” y “yo pienso” o “yo siento.” Entonces, de nuevo, ¿Es mi mente la que piensa y siente, o soy “yo”? Si la mente fuera “yo” o el ser, sería una contradicción llamarla “mía”; esto sería tan imposible como que algo fuera tanto el yo como mi auto. Para tomar otro ejemplo, ¿Qué queremos decir realmente cuando decimos: ¿“Me lavo”? ¿El “yo” lava el “yo”, la mente lava el cuerpo o solo una mano lava las otras partes del cuerpo? Así que a veces consideramos nuestra mente como “yo” y el cuerpo como “mío”, y a veces es al revés. Podríamos pensar en “mí mismo” ubicado en algún lugar de la parte superior del cuerpo o en la cabeza y luego considerar los pies como “mis pies.” O, vemos la cabeza como “mía” y el resto del cuerpo como “yo.” Por lo general, el “yo” se siente dentro de “mi piel” y ve esta piel como algo externo que todavía pertenece a este “yo”. Ocasionalmente, incluso nos sentimos “fuera de nuestras mentes por completo”.

Sin duda, podemos encontrar fácilmente un millón de ejemplos más de palabras y pensamientos tan inconsistentes. Entonces, ¿Cómo surge todo este sinsentido? La razón principal de tales inconsistencias es que estamos cambiando constantemente el objeto o la base a la que nos referimos cuando decimos “yo”, “mí” y “mío.” De hecho, este mismo cambio de lo que consideramos como “yo” y “mío” apunta en sí mismo al hecho de que no existe un “yo” estable e inmutable. Mientras no cuestionemos todo esto, parece ser una forma completamente natural y conveniente de tratar con nosotros mismos y nuestro mundo, y generalmente funciona bien. Sin embargo, ante la simple pregunta “¿Quién soy yo?,” a todos nos cuesta mucho encontrar una respuesta clara o una definición de exactamente quiénes o qué somos. Cuanto más pensamos en esto, más difícil es identificar algo. De hecho, no está del todo

claro qué es realmente este "yo" o "mí", evidentemente ni siquiera para "nosotros mismos." Entonces, si no lo cuestionamos, nuestro yo parece ser lo más obvio y cercano que podemos imaginar. Sin embargo, tan pronto como lo buscamos, aparte de encontrarnos con más inconsistencias, no hay nada que encontrar. Es como intentar atrapar un arco iris en el espacio.

Por supuesto, uno podría decir: "Bueno, todo esto es solo una charla convencional, ¿Por qué convertirlo en un problema?" Desde un punto de vista, nada podría ser más cierto, y si lo dejáramos como un discurso convencional, también desde el punto de vista Centrista, de hecho no habría ningún problema. Pero el punto crucial aquí es que no es realmente esta noción de "yo" o alguna identidad de la persona como tal lo que se considera la raíz de la existencia cíclica. Más bien, el problema radica en nuestro apego subjetivo instintivo a una identidad de la persona tan vaga, que a su vez se basa en el apego aún más fundamental a la identidad de los fenómenos. Este impulso básico de experimentar todo desde la perspectiva del "yo" y el "mi" parece ser lo más natural del mundo y, por lo general, no se cuestiona por completo. Por ejemplo, podemos ir a un centro comercial y mirar algunos relojes bonitos y caros. Si el dueño de la tienda deja caer uno de estos relojes y se rompe, realmente no estamos demasiado preocupados. Incluso podríamos sentirnos aliviados y pensar: "Me alegro de que no fuera mío." Sin embargo, si recibimos este mismo reloj como regalo de cumpleaños y se rompe, nuestra reacción seguramente no es tan distante. Sin embargo, es el mismo reloj y le sucedió lo mismo. Podríamos ver un accidente de varios autos en las noticias y no desperdiciar muchos pensamientos en todos esos autos destrozados (aunque uno esperaría que lo hiciéramos con las personas que los conducían). Pero, ¿Cómo nos sentimos si detectamos un pequeño rasguño en nuestro propio automóvil? ¿Dónde está este "mí" que parece hacer toda la diferencia y nos causa sufrimiento? ¿Es "mí" lo mismo que el reloj suizo? ¿O es "mí" diferente de él? ¿Esta el "mí" dentro del reloj o fuera de él? Cuando se busca, no se encuentra en ninguna parte. Sin embargo, según el Buda, es precisamente esta tendencia a experimentar todo en términos de "yo" y "mío" lo que nos hace sentir distintos de los demás, desarrollar atracción y aversión, y actuar estas emociones, lo que a su vez causa todas nuestras conocidas miserias. Como dice el *Comentario sobre la Cognición Válida* de Dharmakīrti:

> Si hay un yo, [surge] la conciencia sobre los otros.
> Desde los aspectos del yo y de los otros, [resulta] el apego y la aversión.
> Luego, a través de nuestra estrecha conexión con estos,
> surgen todos los defectos.[402]

Sin duda, no hay problema en pensar o decir: "Soy Kim", "yo camino", "este es mi auto", etc. Como buenos Budistas, incluso podríamos haber tratado de pasar por todos estos dolorosos razonamientos Madhyamaka para refutar un yo único e inmutable y comprender que no existe tal cosa. Sin embargo –y ahora volvemos a las palabras de Dzongsar Khyentse Rinpoche– nuestro verdadero

problema es que constantemente seguimos pensando y actuando como si realmente fuéramos individuos independientes y únicos con nuestro propio historial de casos o archivo personal. Esto se muestra en nuestros impulsos para proteger a este alguien de lo que no le gusta y perseguir lo que le atrae. Así es como nos encontramos en medio de la carrera de ratas de la existencia cíclica. La facilidad espontánea y natural con la que esto funciona está iluminada por una anécdota sobre un gran siddha que permaneció en equilibrio meditativo avanzado durante muchos años. Durante todo este tiempo, permaneció en la cabaña que le pertenecía a él y a su esposa. Cuando finalmente se levantó de su meditación, lo primero que le preguntó a su esposa fue: "¿Dónde está mi cena?" Ella solo respondió: "Si esto es todo lo que surgió de tu equilibrio meditativo, será mejor que vuelvas y practiques un poco más."

En general, cuando se nos pregunta, la mayoría de nosotros estaría de acuerdo en que no somos permanentes ni completamente independientes. Sin embargo, cuando se nos recuerda directamente nuestra impermanencia de maneras que no podemos ignorar, como tener canas, enfermarnos, tener un accidente automovilístico o enfrentar la muerte, generalmente nos enojamos mucho. Del mismo modo, si se nos pregunta, seguramente diríamos que nuestro dedo gordo izquierdo no es nuestro yo personal, pero cuando duele o incluso lo perdemos, no nos consideramos en absoluto separados de este dedo. Por lo tanto, una meditación muy efectiva sobre la ausencia de identidad de la persona es considerar cómo afecta nuestro sentido de identidad individual imaginar el perder, una por una, todas las partes de nuestro cuerpo. Además, podemos preguntarnos, ¿En qué punto de este proceso de perder nuestras extremidades todavía nos sentimos como la misma persona que creemos que somos ahora, en plena posesión de todas las partes de nuestro cuerpo? ¿Cambiamos en nuestra existencia como Juan o María cuando perdemos un dedo, o eso requiere varias extremidades? ¿Y si solo nos quedaran el torso y la cabeza? ¿Y cuándo dejamos de existir como personas por completo? La misma contemplación se puede aplicar a la pérdida de nuestros parientes, nuestros amigos, nuestras posesiones y ciertas características de nuestra mente, como con la senilidad. Tales meditaciones pueden sonar extrañas, pero en la práctica son herramientas excelentes y poderosas para aprender algo sobre nosotros mismos y nuestros apegos de una manera personal que es bastante diferente de las meras especulaciones teóricas sobre un yo hipotético. Al mismo tiempo, también trabajan en nuestros conceptos de considerar nuestro cuerpo y mente, así como todos los demás fenómenos, como entidades reales y distintas, como ver el conjunto de muchas partes del cuerpo como un solo "cuerpo"; tomar la diversidad de nuestros sentimientos, pensamientos y percepciones momentáneamente cambiantes como una "mente"; o considerar un conjunto de varias partes de madera o metal como una "silla" o un "automóvil."

Por lo tanto, la razón fundamental por la que la identificación precisa de estos dos tipos de apego a una identidad –persona y fenómenos– se considera tan importante es nuevamente soteriológica. Al descubrir primero nuestro apego y

luego trabajar en él, finalmente podemos dejar de lado esta única causa de todas nuestras aflicciones y sufrimientos. Por lo tanto, el objeto real de negación del razonamiento en el contexto del conocimiento a través del estudio y la reflexión no es más que este modo instintivo erróneo de cognición que considera que los dos tipos de identidad son realmente existentes. Esta misma tendencia a reificar donde no hay nada que reificar es también lo que debe dejarse de lado en la práctica de la meditación. En términos más técnicos, es el objeto de negación del camino de la percepción yóguica válida que surge de la meditación. De esta manera, tal apego innato es el objeto real de negación tanto del razonamiento como del camino. *La Introducción al Centrismo* dice:

> Primero, nos aferramos a nosotros mismos, diciendo "yo",
> luego desarrollamos apego a las cosas, diciendo "esto es mío."
>
> Al ver mentalmente que las aflicciones y los errores sin excepción
> se originan en los puntos de vista sobre una personalidad real
> y al darse cuenta de que el yo es el objeto de estos [puntos de vista],
> los practicantes de yoga niegan un yo.[403]

Cuando analizamos el objeto de negación en el razonamiento Centrista, debe quedar claro que los dos tipos de identidad no tienen existencia posible como objetos reales que deben ser negados. Es imposible que cualquier fenómeno exista como una identidad de la persona permanente, singular e independiente. Del mismo modo, tampoco es posible un fenómeno que se establezca realmente a través de una naturaleza intrínseca propia. Sin embargo –y esto no se puede repetir con demasiada frecuencia– el objetivo real en el contexto de negar los dos tipos de identidad es el apego a estas identidades en el lado del sujeto. En otras palabras, el objeto de la negación es una cognición errónea, una concepción errónea que aprehende algo inexistente como existente. Dado que no hay un objeto real de negación en el lado objetivo, nunca hubo nada objetivo a lo que renunciar. Así que "negar una identidad" es solo otra expresión para el proceso de dejar ir nuestro apego subjetivo a las identidades imaginarias. Por supuesto, desde el punto de vista Centrista, este aferramiento en sí mismo tampoco es algo real. Sin embargo, mientras exista una noción individual errónea de un objeto, también existe la noción de un sujeto. En consecuencia, al darse cuenta de que un objeto es ilusorio, el sujeto que se aferró a él se disuelve naturalmente. Por otro lado, si hubiera un objeto de negación que se estableciera como un objeto real, no podríamos renunciar a él de todos modos, sin importar cuánto lo intentáramos. Porque nadie puede negar con éxito algo que realmente existe o, para el caso, probar la existencia de algo que realmente no existe.

Por lo tanto, para que el razonamiento y la meditación Budistas sean soteriológicamente eficientes, es crucial reconocer que su objetivo real no se encuentra en el nivel de los objetos aprehendidos –las nociones de una identidad de la persona o de los fenómenos real–sino en el nivel del sujeto aprehensor– el apego en gran parte inconsciente e instintivo a tales identidades. Una vez más, la

razón por la que este apego debe abordarse es que es la chispa inicial que desencadena el fuego del deseo por algunos fenómenos y la aversión por otros, y finalmente se propaga al incendio de la angustia samsárica. Por ejemplo, el deseo surge de pensar que "yo" necesito algo o a alguien. El odio surge cuando las personas nos hacen daño y pensamos que "me" hicieron daño. El orgullo se basa en el pensamiento de que "yo" soy mejor que los demás. Experimentamos celos o envidia porque pensamos que algunas personas, posesiones, cualidades u honores deberían ser "míos." En cuanto al desconocimiento o la ignorancia, a menudo es un estado mental confuso. Sin embargo, también se muestra clara y fundamentalmente en este mismo sentido de "yo" y "mío", que a su vez es la base para el surgimiento de "mis" otras aflicciones mentales. Además, las expresiones más activas de ignorancia son el pensamiento "no me importa" y la negativa a mirar cómo son realmente las cosas.

Fundamentalmente hablando, es imposible abordar nuestras experiencias subjetivas y nuestro apego de inmediato. No podemos detener este impulso inicial de aferrarnos simplemente diciéndonos a nosotros mismos: "Simplemente no te aferres." Tampoco ayuda pensar: "Ya no daré lugar a las aflicciones mentales." Sin embargo, cada vez que pensamos "yo" o "mío", esto siempre se refiere a algún objeto, a veces nuestro cuerpo y a veces nuestra mente, que erróneamente llamamos "yo" y "mío." Es por eso que el Madhyamaka trabaja a través de la demostración y la comprensión de que, en primer lugar, no hay tales identidades a las que aferrarse. No hay nada que pueda servir como punto de referencia para nuestro apego y nuestras aflicciones. Es solo al ver claramente esto que finalmente podemos relajarnos y dejar de aferrarnos a lo que no está allí. Esto es similar a lo que sucede si alguien confunde una manguera de agua con un patrón en zigzag en el jardín con una serpiente. En primer lugar, nunca hubo una serpiente en esta manguera, pero debido a la idea errónea de una serpiente, esta persona entrará en pánico, comenzará a temblar y sudar, y huirá. Así que hay toda una reacción en cadena de acciones y reacciones cognitivas, emocionales, físicas y verbales erróneas –y completamente innecesarias– pero todas se deben a la noción errónea inicial de una serpiente. ¿Qué haría otra persona para ayudar a esa persona a calmarse? Seguramente no tiene sentido administrarle tranquilizantes, hacer psicoterapia contra el miedo a las serpientes o simplemente tratar de calmar a la persona diciendo: "No tengas miedo. Solo relájate, tómatelo con calma." E incluso si estos métodos ayudaran por un tiempo, la próxima vez que la persona se encontrara con esa manguera (o una similar), el mismo drama se desarrollaría nuevamente. Así que otras personas señalarían que nunca hubo una serpiente, sino solo una manguera. Sin embargo, solo tener esto señalado por otra persona tampoco es suficiente. La persona que tiene miedo tiene que llegar a su propia certeza de que no había serpiente, no es una serpiente y no habrá una serpiente en esa manguera. Tal certeza solo se puede obtener a través del examen de la manguera por parte de esta persona, viendo así que carece de las características de una serpiente real. Solo entonces la persona finalmente puede relajarse y tal vez incluso reírse de todo el evento.

Por lo tanto, es solo a través de la comprensión personal de que no hay ningún objeto para justificar el miedo que se experimenta que el experimentador –el sujeto perceptor– puede dejar de aferrarse a la existencia de una serpiente y liberarse del sufrimiento subsiguiente. Otro ejemplo de este tipo de concepto erróneo son los pacientes que deambulan de un consultorio médico a otro, profundamente convencidos de que tienen un tumor, a pesar de la evidencia de innumerables pruebas y exámenes de que no lo tienen. Como dice el *Comentario sobre la Cognición Válida*:

> Sin invalidar su objeto,
> uno no es capaz de renunciar a este [aferramiento a la identidad].[404]

Para volver una vez más a la afirmación inicial de que las personas tienen miedo de perder su yo en el Budismo, ¿Es realmente aterrador o tal vez simplemente aburrido darse cuenta de la ausencia de identidad? ¿Tenemos que renunciar a toda nuestra individualidad o personalidad y convertirnos en un clon iluminado sin vida o en un zombi? Como se mostró, no perdemos nada, ya que en primer lugar nos damos cuenta de que nunca tuvimos una identidad real. Más bien, solo hay mucho que ganar –liberarse del sufrimiento– al dejar ir lo que nos ata y nos hace sufrir: Nuestro apego y aferramiento a algo que de todos modos no existe. Cuando nos damos cuenta de que no hay nada que perder y nadie a quien dañar, podemos relajarnos y dejar de lado la idea de que tenemos algo que perder, y dejar de lado nuestros intentos de aferrarnos o proteger este algo. Por lo general, tememos que sin nuestro sentido del “yo” y las cosas reales no podríamos vivir nuestras vidas de manera organizada. De hecho, sin embargo, tal aferramiento a las cosas reales y un “yo” real hace que todo sea bastante pesado, complicado y torpe. Además, consume mucha de nuestra energía que podría gastarse de maneras más alegres y beneficiosas. Entonces, cuando detenemos este uso equivocado de nuestro potencial mental, tenemos libre acceso a todo el alcance de su vitalidad dinámica. Las verdaderas cualidades de la naturaleza de nuestra mente pueden brillar sin obstáculos, y la vida puede convertirse en una danza lúdica de apariencias. Y no tenemos que esperar hasta la iluminación para que esto suceda, ya que tales efectos se muestran durante todas las fases del camino de acuerdo con cuánto aflojamos nuestro fuerte control sobre “nosotros” y nuestro mundo sólido.

En realidad, hay situaciones en la vida ordinaria que podrían darnos una idea de que no aprehender una identidad de la persona o de los fenómenos es un estado mental alegre. Imagina que comienzas a tocar un instrumento musical. Al principio, todo es muy torpe; tienes que pensar mucho y coordinar tu mente, tus dedos, el instrumento y las notas, y todos parecen separados y desconectados. Pero una vez que estés entrenado hasta cierto punto, es posible que te absorbas por completo en el proceso de hacer música, “perdiéndote” en tu forma de tocar. No piensas ni te experimentas a ti mismo como una persona en particular o un jugador; ya ni siquiera hay un sentido de “yo”. Del mismo modo, no percibes el instrumento, los dedos y tu mente como cosas diferentes o separadas. Aún así, o

–desde el punto de vista Budista– por eso, esto no significa que no esté pasando nada o que esta situación sea deprimente. Por el contrario, es un estado de ánimo vivo y alegre. Todo fluye en una danza lúdica y alegre. De hecho, cuanto menos pienses en ti mismo –o en cualquier otra cosa– mejor podrás tocar y más se unirán el instrumento, la melodía y el intérprete. Técnicamente hablando, la ausencia de identidad de la persona y la ausencia de identidad de los fenómenos se enseñan para liberar a todos los seres de los oscurecimientos aflictivos y cognitivos. La ausencia de identidad de la persona se enseña principalmente para liberar a los oyentes y realizadores solitarios. Además, la ausencia de identidad de los fenómenos se enseña por el bien de los Bodisatvas que alcanzan la omnisciencia. Uno podría preguntarse: "Si no hay yo, ¿Significa eso que tampoco hay nada que sea 'mío'?" Obviamente, si no hay un agente, tampoco hay nada sobre lo que actuar, así como no hay un jarrón si no hay un alfarero para producirlo. Por lo tanto, sin "yo", no hay nada que sea "mío" ni "otro." Y si no se observan formas visibles, etc., tampoco hay pensamientos de apego y aversión. Por lo tanto, cuando los agregados se ven como vacíos de un yo y lo que está relacionado con ese yo, nadie ve nada que pueda ser una existencia cíclica. Esto se llama liberación. *La Preciosa Guirnalda* dice:

> Los agregados que se originan del aferramiento al "yo"
> y el aferramiento al "yo" son en realidad engañosos.
> ¿Cómo podría haber un surgimiento real
> de algo cuya semilla es engañosa?
>
> Cuando uno ve que los agregados no son reales,
> el aferrarse al "yo" será abandonado.
> Una vez que este aferrarse al "yo" ha sido abandonado,
> los agregados ya no se originarán.[405]

Los Cuatrocientos Versos sobre la Práctica Yóguica de los Bodhisattvas de Āryadeva dicen:

> Si uno ve que los objetos no tienen identidad,
> la semilla de la existencia cesa.[406]

La Introducción al Centrismo dice:

> Porque no hay objeto sin agente,
> por lo tanto, lo que es mío no existe sin un yo.
> En consecuencia, los yoguis consideran un yo y lo que es mío como vacío
> y, por lo tanto, se liberan por completo.[407]

Por lo tanto, al no aferrarse a la existencia cíclica, los oyentes y los realizadores solitarios pasan al nirvāṇa. En cuanto a los Bodisatvas, realizan ambas identidades por completo, pero debido a su gran compasión continúan asumiendo varias formas de existencia aparente que simplemente aparecen para el beneficio de los demás.

Ausencia de Identidad de los Fenómenos

Se pueden distinguir dos tipos de ausencia de identidad de los fenómenos:

1) el tipo innato, que proviene del apego instintivo a la identidad de los fenómenos
2) el tipo imaginario, que se superpone a través de sistemas filosóficos

La identidad de los fenómenos innata se refiere al objeto de la idea errónea instintiva de los seres mundanos ordinarios que, naturalmente, ven que cada fenómeno tiene una naturaleza real y específica propia. "Fenómenos" incluye todo, desde la forma hasta la omnisciencia. En otras palabras, este término abarca la totalidad de los cinco agregados, las doce fuentes y los dieciocho constituyentes, incluidos todos los fenómenos del nirvāṇa.

La identidad de los fenómenos imaginarios se basa en el apego innato a la existencia real de los fenómenos en general. Se refiere a todo tipo de superposiciones especulativas de entidades fenoménicas que son descritas por diferentes escuelas filosóficas y científicas, como que la naturaleza de los fenómenos es permanente o impermanente, que consisten en partículas atómicas infinitesimales o que están formadas por momentos mentales más pequeños.

El Octavo Karmapa dice que la mayoría de las expresiones del aferramiento general a una naturaleza real de todos los fenómenos existen meramente desde la perspectiva del error mundano ordinario y sus convenciones. Esta categoría incluye la mayoría de las palabras en las enseñanzas del Buda, que se emplean como meras convenciones desde la perspectiva de discípulos particulares. La terminología de estas enseñanzas se expresa en términos de consenso mundano común o es adecuada para convertirse en algún tipo de consenso común. Además, están las convenciones de aquellos que se aferran a alguna identidad particular de los fenómenos. Estas son las imputaciones conceptuales de Budistas y no Budistas que no son un consenso mundano común ni algo hablado por el Buda. No existen ni siquiera en el nivel convencional e incluyen nociones no Budistas, como que todos los objetos cognoscibles se incluyen en seis, dieciséis o veinticinco categorías;[408] nociones comunes a algunos Budistas y no Budistas, como partículas atómicas infinitesimales; y nociones Budistas, como referentes externos ocultos pero reales, una naturaleza real, no dual y auto-consciente dependiente de otro, una conciencia fundamental, una naturaleza de Buda permanente e incondicionada que está adornada con todas las marcas mayores y menores, o un yo personal imaginario que se establece a través de la cognición válida convencional.

Por supuesto, la mayoría de la gente objetará aquí que el Buda realmente habló sobre una conciencia fundamental y las otras nociones Budistas anteriores. La respuesta del Karmapa Mikyö Dorje es que, en general, cuando el Buda habló en el nivel de no análisis, convencionalmente, uno puede distinguir entre un significado conveniente y un significado definitivo en sus palabras.[409] En este nivel convencional, términos como "conciencia fundamental" tienen un

significado conveniente que implica una cierta intención y está destinado a guiar a los discípulos hacia la liberación. Sin embargo, algunos Budistas podrían aferrarse a estas expresiones como si presentaran algo real, ya que fueron pronunciadas por el Buda. Sin embargo, la intención del Buda era comunicar algo en el nivel convencional, y es precisamente en este nivel convencional que tales términos no tienen ningún significado definitivo. La razón principal de esto es que ni siquiera representan un consenso mundano común, sino solo imputaciones a las que se llega a través de la especulación filosófica. Por ejemplo, la noción de una conciencia fundamental se introdujo principalmente para explicar cómo las acciones kármicas se almacenan y maduran en sus resultados, incluso a lo largo de muchas vidas. Los Centristas cuestionan la necesidad de tal conciencia de almacén como base para el karma, pero no la mera operación de originación dependiente de la causa y el efecto kármicos en el nivel aparente. Como tal, esta operación definitivamente es parte del consenso mundano común. Asimismo, se dice que la auto-conciencia es necesaria para tener memoria. Una vez más, el mero hecho de recordar es un consenso mundano común y, por lo tanto, no se discute en el Centrismo, pero se niega que haya alguna otra base realmente existente para la memoria, ya sea la auto-conciencia o cualquier otra cosa.

Por otro lado, todo lo que el Buda dijo en el nivel de análisis –todas las presentaciones dentro del contexto de las dos realidades– es únicamente de significado definitivo. Nada de lo que enseñó en el nivel de análisis tiene un significado conveniente. En resumen, tanto en el nivel de la realidad aparente como en el de la realidad última, cualquier naturaleza hipotética y real de cualquier fenómeno desde la forma hasta la omnisciencia en general, así como todas las superposiciones de tal naturaleza, son vacuidad natural. Esta es la esencia suprema de las enseñanzas Centristas.

En el contexto general de la explicación del punto de vista, entre los dos tipos de ausencia de identidad, la ausencia de identidad de los fenómenos generalmente se determina primero por las siguientes razones:[410]

Primero, la forma burda de la ausencia de identidad de los fenómenos es la negación de la existencia real (su objeto de negación). Ciertos grados de comprensión de la ausencia de identidad de los fenómenos burda son comunes tanto a Budistas como a no Budistas. Por lo tanto, en general, es más fácil para todos comenzar con una ausencia de identidad de los fenómenos que una ausencia de identidad de la persona, que es ajena a los sistemas no Budistas.

En segundo lugar, después de que uno ha determinado que todos los fenómenos están vacíos de una naturaleza propia, se establece implícitamente que una llamada identidad de la persona que imputamos a través de la ignorancia innata a nuestros cinco agregados también está vacía de una naturaleza propia. Porque se comprende que todas las bases posibles para la visión errónea de una identidad de la persona carecen de naturaleza.

De esta manera, la realización de la ausencia de identidad de los fenómenos renuncia a los dos oscurecimientos. Por lo tanto, se dice que la ausencia de

identidad de los fenómenos es la principal entre los dos tipos de ausencia de identidad.

Ausencia de Identidad de la Persona

La ausencia de identidad de la persona es la característica única y distintiva de los seguidores de los sistemas filosóficos Budistas. Obviamente, también hay muchos no Budistas que poseen diversos grados de comprensión burda de la ausencia de identidad de los fenómenos, así como aquellos cuyas creencias implican seguir un curso de conducta ética positiva. Por lo tanto, la diferencia real entre los puntos de vista no Budistas y Budistas radica en la aceptación versus la negación de una identidad real de la persona.

Al igual que con la identidad de los fenómenos, hay dos tipos de identidad de la persona hipotética:

1) la sutil, identidad de la persona e innata, que es el objeto del apego innato a ella
2) la burda, identidad de la persona e imaginaria, que se imputa a través de los sistemas filosóficos

La llamada identidad de la persona innata o yo se refiere al objeto de "las opiniones innatas sobre una personalidad real." Aquí, "una personalidad real" se refiere a un yo realmente existente que de alguna manera está relacionado con los cinco agregados, que son en sí mismos momentáneamente impermanentes y conjuntos de muchas partes. "Los puntos de vista al respecto" pueden clasificarse simplemente en dos: El apego al "yo" y a "lo mío." Por lo general, sin embargo, se explican que son veinte. Estos consisten en cuatro formas diferentes posibles de relacionar cada uno de los cinco agregados con un yo personal. Para tomar el agregado de la forma[411] como ejemplo, estos cuatro son los siguientes:

a) la opinión de que la forma es el yo
b) la opinión de que el yo por naturaleza posee forma
c) la opinión de que el yo por naturaleza existe en la forma
d) la opinión de que la forma por naturaleza existe en el yo

Lo mismo se aplica a los cuatro agregados restantes, lo que da como resultado un total de veinte conceptos erróneos de este tipo. Estos conceptos erróneos se denominan puntos de vista, pero en el contexto del apego innato a una identidad de la persona, deben entenderse más como las diversas expresiones naturales de nuestro impulso instintivo a nivel intestinal de experimentarnos a nosotros mismos como seres distintos. Esto se origina de la costumbre sin principio de tomar los cinco agregados como puntos de referencia para pensar "yo", "mí" y "mío." Esta habituación existe naturalmente en todos los seres sintientes, y en cierto sentido uno podría llamarlo una especie de instinto de supervivencia, ya

que conduce a nuestros esfuerzos por sostener lo que vemos como “yo” y protegerlo del daño. Por lo tanto, ni este apego ni su objeto, “yo” o “mí”, dependen de ninguna imputación a través de sistemas de creencias filosóficos u otros. Cuando no se analiza, se puede decir que la identidad de la persona o “yo” que es el objeto de los puntos de vista innatos sobre una personalidad real existe nominalmente en el nivel meramente convencional, porque el apego al “yo” y a “lo mío” está presente experiencialmente en todos los seres sintientes y se muestra a través de sus expresiones y comportamientos verbales.

La llamada “identidad de la persona imaginaria o yo” se basa en el apego innato a una identidad de la persona, pero no está presente de forma natural en todos los seres. Más bien, es lo que se imputa de diversas maneras a través del estudio, la reflexión o la meditación sobre las superposiciones conceptuales en diferentes puntos de vista o sistemas filosóficos. Esto puede verse como un yo real, una verdadera identidad individual o el núcleo de la persona, como un ātman permanente, auto-suficiente y único o las diversas teorías sobre un “ego” en la psicología Occidental. El aferrarse a tales identidades personales imaginarias se llama “los puntos de vista imaginarios sobre una personalidad real.” Los objetos de estos puntos de vista no son más que etiquetas de ciertas personas y escuelas. No son consensos mundanos comunes. Por lo tanto, no existen como convenciones que aparecen en común para todos o como partes de la realidad aparente. El Karmapa, Mikyö Dorje enumera tres tipos generales de identidad de la persona imaginaria:

a) las imputaciones de una identidad de la persona que es algo distinto o igual a los cinco agregados, como un yo eterno, único y autónomo como lo defienden la mayoría de las escuelas Indias no Budistas, o la posición de algunos de los Altamente Venerados[412] que dicen que los agregados o la mente misma son el yo
b) la imputación de que el yo no es ni lo mismo ni diferente de los agregados, como sostienen los seguidores de Vātsīputra[413]
c) La afirmación de Tsongkhapa de un yo personal que se establece a través de la cognición válida convencional y sirve como soporte para la continuidad de las acciones kármicas y sus resultados, es decir, el yo personal que se imputa a los agregados y no se mezcla con el yo personal que se entiende como el objeto de negación del razonamiento.

Cuando se expresa en el nivel convencional, la supuesta identidad de la persona innata que es el objeto de nuestro apego innato es solo una etiqueta aplicada en dependencia de los cinco agregados, como decir: “Yo soy Ben.” Esto no es diferente de llamar a un conjunto de diferentes partes un “automóvil.” El Centrismo no niega en absoluto que esta convención simple exista en el nivel aparente sin análisis. En el nivel de análisis, sin embargo, lo que el Centrismo niega en el nivel de la realidad aparente y última es que hay algo realmente existente por su propia naturaleza a lo que se refiere esta etiqueta “yo”. Las razones para negar este objeto de nuestro apego innato a una identidad de la

persona son las siguientes: Todas las aflicciones y problemas se originan sobre la base de los puntos de vista sobre una personalidad real, que constituyen los estados mentales subjetivos de apego a una identidad de la persona innata. Además, la sabiduría en el equilibrio meditativo de los nobles no ve esa identidad innata, incluso en el nivel convencional.

Por otro lado, cualquier "identidad de la persona imaginaria" se niega categóricamente tanto en el nivel de no análisis como en el nivel con análisis, así como en ambos niveles de la realidad. Porque, por no hablar de la realidad última, esta identidad de la persona imaginaria ni siquiera cabe en la realidad aparente, ya que no concuerda con ninguna de las convenciones comunes de las personas mundanas o nobles. En cuanto al impacto de las visiones imaginarias sobre una identidad de la persona (que toman identidades personales imaginarias como objetos), además de ser erróneas en sí mismas, también intensifican y solidifican las visiones innatas sobre una identidad de la persona. Además, si uno se aferra a cualquier tipo de identidad de la persona o yo imaginario, no recorrerá el camino hacia la liberación y la omnisciencia a través del camino medio que renuncia a los dos extremos.

Al considerar las muchas imputaciones y tecnicismos en los puntos de vista que se refutan en los textos Centristas, uno podría llegar a la siguiente objeción: "Como se dijo, la causa fundamental de la existencia cíclica es el apego innato a una identidad de la persona o yo. Sin embargo, los textos Centristas no establecen ningún razonamiento para negar el yo que es el objeto de este apego innato. ¿No es irrazonable razonar exclusivamente contra toda clase de tipos imaginarios de yo, cuando la causa real del sufrimiento samsárico es el apego innato a un yo?" No hay problema aquí, ya que el objeto del apego innato a una identidad de la persona, ya sea que se considere un yo, una personalidad real, un individuo o un ser sintiente, no es objeto de negación siempre que se acepte como una mera convención en el nivel de no análisis, como decir, "yo camino" o "yo medito." Una etiqueta "yo" tan convencional como la que se usa en nuestras transacciones cotidianas no se niega en el Centrismo, porque –al igual que con todas las demás convenciones– no es posible ni necesario negarla. Todas las convenciones son meros acuerdos para poner ciertas etiquetas o símbolos en ciertas apariencias, entonces, ¿Qué hay para negar? En otras palabras, no hay razón para no llamar casa a una casa. Este nombre es tan bueno como cualquier otro, como *maison* en Francés o *casa* en Italiano, pero dado que las personas de habla Inglesa han acordado *house*, no hay razón para que no se comuniquen con esta etiqueta. De lo contrario, uno tendría que negar todos los nombres por completo. Por lo tanto, no hay necesidad de negar etiquetas convencionales como "yo" y "casa", ya que –como etiquetas desnudas– no hacen daño y, de hecho, nos ayudan a realizar nuestras transacciones mundanas.

Por otro lado, en el contexto de la negación a través del análisis, los razonamientos que niegan los tres primeros tipos de una identidad de la persona imaginaria también funcionan como razonamientos para negar cualquier identidad de la persona innata. Porque, cualquier noción de un yo innato no está

más allá de las tres formas de análisis a través del razonamiento que cubren estos tres tipos de yo imaginario. Además, estos razonamientos niegan la totalidad de todos los objetos a los que pueden llegar las visiones innatas e imaginarias sobre una personalidad real. Por lo tanto, no es el caso de que los textos Centristas dejen de negar el tipo innato de una identidad de la persona.

En general, si uno no se da cuenta de que todos los tipos de identidad de la persona están vacíos de una naturaleza propia, uno no es capaz de darse cuenta de la ausencia de identidad de los fenómenos de una manera exhaustiva. En otras palabras, si la ausencia de identidad de la persona no se realiza plenamente, tampoco hay una realización completa de la ausencia de identidad de los fenómenos.

¿Las Dos Ausencias de Identidad son Una o Diferentes?

En general, todos los fenómenos carecen de identidad de la persona y de los fenómenos. Más específicamente, la cuestión de la existencia de una identidad de la persona se aplica principalmente a fenómenos como nuestro cuerpo y mente, ya que es bastante obvio para la mayoría de las personas que cosas inanimadas como mesas y casas no tienen un yo personal. Por lo tanto, en el Centrismo, las cosas inanimadas se abordan principalmente en términos de su falta de existencia real o ausencia de identidad de los fenómenos. Como se dijo anteriormente, aferrarse a una identidad de la persona con respecto al cuerpo y la mente se basa en considerar el cuerpo y la mente como realmente existentes. De la misma manera, otros fenómenos también pueden servir como puntos de referencia adicionales para sostener nuestro apego a un yo personal que per se se enfoca principalmente en nuestro continuo psicofísico. Por lo tanto, ambos tipos de ausencia de identidad se aplican a todos los fenómenos. Simplemente difieren en sus objetos específicos de negación. Dado que el objeto de negación en el caso de la ausencia de identidad de la persona es un “yo” o “ser”, esta ausencia de identidad se formula como la inversa de su objeto particular de negación, es decir, la “identidad de la persona.” En términos de la ausencia de identidad de los fenómenos, lo que se debe negar es la “existencia real” o una “identidad de los fenómenos” real. En consecuencia, esta ausencia de identidad también se presenta desde la perspectiva de revertir su objeto específico de negación. De esta manera, ambas identidades son especificaciones conceptuales que son las inversas de sus respectivos objetos de negación.

Por lo tanto, técnicamente hablando y en el nivel meramente convencional, se puede decir que las dos ausencias de identidad son de naturaleza única y aisladas diferentes. Las razones para esto son las siguientes: Dado que todos los fenómenos son igualmente sin identidad, no pueden diferenciarse en lo más mínimo a través de sus entidades. En consecuencia, cualquier tipo de identidad de la persona asumida es solo una instancia específica entre las identidades hipotéticas de los fenómenos en general. Por ejemplo, un fenómeno como un libro puede servir como base para atribuirle ciertas características, sin embargo,

no hay nada en él que pueda ser aprehendido como una cosa realmente existente. Sin embargo, si la apariencia de este libro se identifica como tal base para la atribución en el contexto de una mera designación temporal, la "ausencia de identidad de la persona" de este libro puede entenderse como la falta de una identidad propia. La ausencia de identidad de los fenómenos del libro significa que no hay ningún libro que esté realmente establecido. Estos dos hechos –que no se establece una identidad propia del libro y que el libro no se establece como algo que realmente existe– son de naturaleza indiferenciable. Solo pueden separarse de manera conceptual al referirse a diferentes objetos de negación.

El Propósito de Enseñar Dos Ausencias de Identidad

Aquí, uno puede preguntarse: "Si las ausencias de identidad son de naturaleza indiferenciable, ¿Por qué es necesario distinguirlas? Además, si la ausencia de identidad de la persona es un ejemplo de ausencia de identidad de los fenómenos, debería ser suficiente enseñar solo la ausencia de identidad de los fenómenos. Además, si el propósito a lograr –la liberación y la omnisciencia a través de la eliminación de los dos oscurecimientos– ya se cumple a través de la realización de la enseñanza sobre la ausencia de identidad de los fenómenos, parece inútil hablar también sobre la ausencia de identidad de la persona."

Las razones para explicar ambas ausencias de identidad son las siguientes: El Buda enseñó la ausencia de identidad de la persona principalmente para cuidar de aquellos con la disposición del vehículo menor. Por lo tanto, esta ausencia de identidad sirve para introducir gradualmente a las enseñanzas a aquellos de menor capacidad. Además, es el trampolín para la liberación de aquellos que tienen las disposiciones de oyentes y realizadores solitarios. Existe una clara necesidad de enseñar la ausencia de identidad de la persona a aquellos con estas disposiciones, porque la liberación de la existencia cíclica no es posible si esta ausencia de identidad no se enseña y cultiva en consecuencia. Sin embargo, los oyentes y los realizadores solitarios no son recipientes adecuados para las extensas enseñanzas sobre la ausencia de identidad de todos los fenómenos en el continuo de infinitos seres sintientes. Para su objetivo de liberación personal de la existencia cíclica, es suficiente enseñarles explícitamente solo la ausencia de identidad de la persona (que, sin embargo, se basa e implica en la ausencia de identidad de los fenómenos). Por lo tanto, incluso si se les enseñara de manera explícita y completa la ausencia de identidad de los fenómenos, por el momento, no la necesitarían ni se beneficiarían de ella. Por lo tanto, se les enseña solo la ausencia de identidad de la persona, meditan en ella y la realizan por completo. Por otro lado, la ausencia de identidad de los fenómenos se enseña ampliamente para cuidar a los Bodisatvas como aquellos que tienen la disposición del gran vehículo. Dado que la meta de los Bodisatvas es alcanzar la omnisciencia y trabajar por el bienestar de todos los demás seres, es con este propósito que se les enseña principalmente la ausencia de identidad de los fenómenos. Como dice la *Introducción en el Centrismo* de Candrakīrti:

> Para liberar a los seres, esta ausencia de identidad
> se enseñó en dos aspectos, clasificados en términos de fenómenos y personas.[414]

Del Conocimiento a la Sabiduría

La Perfección del Conocimiento

Para concluir la discusión del Madhyamaka base, echemos un vistazo más de cerca a qué es lo que conoce o realiza todas estas cosas como "las dos realidades", "la vacuidad", "las dos identidades" y "la naturaleza de la mente." Como se mencionó en la introducción, es la perfección del conocimiento –la prajñāpāramitā– el sujeto primario o factor mental que desarrolla y experimenta activamente todos los niveles de comprensión de la naturaleza de todos los fenómenos. En cuanto al alcance del término *prajñā* –conocimiento o comprensión– en el Budismo, este término no se refiere a algún tipo de conocimiento pasivo o al mero conocimiento de algunos hechos. Más bien, representa el vasto rango de conocer e investigar activamente las apariencias y la verdadera naturaleza de todos los fenómenos, desde la forma hasta la omnisciencia. Significa inteligencia en su sentido original de ser capaz de saber o conocer,[415] lo que implica la capacidad de discriminar claramente. Por lo tanto, la definición de "conocimiento" en el Budismo es "aquello que discrimina total y exhaustivamente las características generales y específicas de los fenómenos."

En otras palabras, prajñā es la inquisitividad básica y la curiosidad de nuestra mente, que es muy precisa y juguetona al mismo tiempo. Por lo general, está simbolizada por una espada de fuego de doble hoja. Esta espada es extremadamente afilada, y tal cosa obviamente debe manejarse con mucho cuidado. Incluso puede parecer algo amenazante. Prajñā es de hecho una amenaza para nuestro ego y para nuestros preciados sistemas de creencias, ya que socava nuestra noción misma de la realidad y los puntos de referencia sobre los que construimos nuestro mundo. Por lo tanto, es lo que cuestiona quiénes somos y qué percibimos. Dado que esta espada corta en ambos sentidos, no solo sirve para cortar nuestra realidad objetiva de aspecto muy sólido, sino que también corta el experimentador subjetivo de tal realidad. De esta manera, también es lo que nos hace ver a través de nuestros propios viajes del ego y el auto-inflado. Se necesita un poco de esfuerzo para engañarnos continuamente sobre nosotros mismos. Prajñā significa ser descubierto por nosotros mismos, lo que en primer lugar requiere echar un vistazo honesto a los juegos que jugamos. Si seguimos inflándonos, el prajñā es lo que perfora el globo del ego y nos devuelve a donde estamos.

Todo esto es especialmente importante en el camino Budista, ya que el prajñā corta no solo del engaño sino también cualquier intento engañoso de nuestro ego de atribuirse el crédito por hacer esto. Nuestro ego no tiene escrúpulos en tragarse la espiritualidad en general o el Budismo en particular e incorporarla a

su territorio para servir como un adorno adicional del Rey Yo. No, no somos solo una persona común; ahora nos hemos convertido en una persona espiritual, estudiando textos filosóficos difíciles y haciendo prácticas profundas de meditación. Por lo tanto, a medida que avanzamos en el camino, el prajñā parece volverse cada vez más importante y debe refinarse cada vez más para detectar e inmediatamente perforar las burbujas coloridas de los logros espirituales personalizados. Esta cualidad del prajñā está simbolizada por las llamas en la espada: Iluminan nuestros rincones oscuros, nos ponen justo bajo el foco y queman todas las semillas de la fantasía y la ignorancia. Hay una sensación de no tener escapatoria. No podemos escondernos de nosotros mismos o pretender no ser conscientes de lo que está sucediendo en nuestra mente. El prajñā ilumina todo el espacio de nuestra mente, entonces, ¿Dónde podría esconderse nuestra mente? De esta manera, el prajñā es también el antídoto directo a las tendencias más activas de nuestra ignorancia, nuestro deseo de no mirarnos demasiado de cerca a nosotros mismos y a nuestras vidas.

A veces, pensamos que el conocimiento significa tener todas las respuestas correctas, pero el prajñā es más como hacer todas las preguntas correctas. A menudo, la pregunta es la respuesta, o mucho mejor que cualquier respuesta. Tratar de obtener todas las respuestas correctas puede crear más puntos de referencia en nuestra mente y, por lo tanto, más rigidez y problemas. Además, a menudo una respuesta produce diez preguntas nuevas. Dejar que el prajñā se desarrolle de forma natural significa dar a nuestra curiosidad básica más espacio para dar un paseo y mirar a su alrededor por sí sola con su astuta e imparcial frescura. No debemos restringirlo a simplemente reorganizar o expandir nuestro capullo de categorías dualistas. Iconográficamente, el prajñā está representado principalmente por la deidad femenina Prajñāpāramitā y la deidad masculina Mañjuśrī. La Prajñāpāramitā tiene cuatro brazos, con su primera mano izquierda sosteniendo un texto, su primera mano derecha levantando una espada de fuego, y las dos restantes en el gesto de meditación. Juntas, estas representan los tres tipos de prajñā: El conocimiento a través del estudio, la ilusión penetrante e iluminadora, y la realización directa de la verdadera naturaleza de todos los fenómenos. Estos también se llaman prajñās a través del estudio, la reflexión y la meditación. Mañjuśrī también sostiene una espada de sabiduría en su mano derecha y, por lo general, una flor de loto con un texto en su mano izquierda. El libro representa el conocimiento que proviene de letras e instrucciones, mientras que el loto simboliza el despliegue natural de nuestra semilla interna de prajñā. En lugar de la flor y el libro, a veces se representa a Mañjuśrī sosteniendo un jarrón que contiene el néctar de prajñā. Aquí la espada indica el aspecto activo y la nitidez del prajñā, mientras que el néctar simboliza su cualidad de visión intuitiva de la verdadera realidad.

El prajñā puede mostrarse al conocer y distinguir las cosas ordinarias del mundo o en la realización de la verdadera naturaleza de la mente al progresar gradualmente en el camino Budista. En consecuencia, su clasificación más básica es en el conocimiento mundano y conocimiento supramundano.

El conocimiento mundano en general se refiere a todo conocimiento empírico, científico y artístico que no está específicamente relacionado con la "ciencia de la mente" Budista, es decir, todo lo que podemos aprender en nuestras vidas, ya sea en el hogar, en la escuela, en la formación profesional o en universidades, como humanidades, ciencias naturales o artes y oficios. Tradicionalmente, se refiere a las "cuatro ciencias comunes mayores y cinco menores" de la cultura Indo-Tibetana.[416]

El conocimiento supramundano representa todo conocimiento, percepciones y realizaciones espirituales en el contexto del Budismo como la quinta ciencia principal, que es la ciencia interna poco común de la mente. Porque el objetivo principal de estas enseñanzas es ir más allá del mundo de la existencia cíclica. Tal conocimiento puede clasificarse de nuevo como a) conocimiento supramundano menor y b) conocimiento supramundano grande.

El conocimiento supramundano menor abarca el conocimiento que surge del estudio, la reflexión y la meditación en los vehículos de los oyentes y los realizadores solitarios, como la realización de las cuatro realidades de los nobles y la ausencia de identidad de la persona.

El conocimiento supramundano grande resulta del estudio, la reflexión y la meditación dentro del gran vehículo de los Bodisatvas, como la comprensión de que todos los fenómenos no surgen y están vacíos de una naturaleza inherente propia. Como dice *El Sūtra de la Prajñāpāramitā en Setecientas Líneas*[417]:

> El conocimiento es aquello que realiza que todos los fenómenos no surgen.

La Lámpara para el Camino hacia la Iluminación de Atīśa dice:

> El conocimiento se explica de manera integral
> como aquello que realiza que los agregados,
> los constituyentes y las fuentes no han nacido
> y carecen de una naturaleza propia.[418]

Por lo tanto, entre todos estos tipos de conocimiento, las enseñanzas Centristas tratan principalmente con el gran conocimiento supramundano. Este conocimiento se desarrolla durante las tres fases de estudio, reflexión y meditación sobre los temas profundos y vastos del gran vehículo, por lo que se distinguen los tres tipos de conocimiento que se obtienen a través del estudio, la reflexión y la meditación. De estos tres, los dos primeros solo pueden ser de naturaleza conceptual, mientras que el último puede ser conceptual o no conceptual. Durante los dos primeros de los cinco caminos del gran vehículo –el camino de la acumulación y el camino de la unión– el conocimiento a través de la meditación sigue siendo conceptual, aunque su conceptualidad se vuelve cada vez más refinada y sutil. Durante los equilibrios meditativos de los caminos de la visión y la meditación, este conocimiento es exclusivamente no conceptual, ya que realiza directamente la naturaleza de todos los fenómenos sin ningún punto

de referencia mental. Sin embargo, durante las fases de logro subsiguiente en estos caminos, todavía hay rastros de conceptualidad en los Bodisatvas. En cuanto al conocimiento omnisciente de un Buda en el camino de no más aprendizaje, siempre es no conceptual y está libre de puntos de referencia, ya que es la conciencia constante y panorámica de la naturaleza de todos los fenómenos y no implica ningún cambio entre el equilibrio meditativo y el logro posterior. Este conocimiento de un Buda y el conocimiento de los Bodisatvas durante sus equilibrios meditativos son lo que se llama sabiduría o la perfección del conocimiento en sentido estricto. En general, en los *sūtras de la Prajñāpāramitā*, hay tres formas principales en las que se usa el término "perfección del conocimiento". El *Resumen de la Prajñāpāramitā* de Dignāga dice:

> La perfección del conocimiento es la sabiduría no dual,
> que es el Así Ido.
> [Sus] textos y el camino [llevan] su nombre,
> ya que están asociados con esta realidad a ser lograda.[419]

El comentario del Octavo Karmapa sobre *El Ornamento de la Realización Clara* elabora:

> (1) La definición de la *perfección del conocimiento*: La talidad que nunca es otra cosa y lleva el nombre de "sabiduría que carece de la dualidad de aprehensor y aprehendido." Esto es [también llamado] *la perfección natural del conocimiento*, que se clasifica en dos:
>
> (a) Cuando la talidad es oscurecida por varios elementos formativos, es el elemento básico, el Corazón de los Felizmente Así Idos. [Esto se llama la *perfección causal del conocimiento*.]
> (b) Cuando este estado fundamental en sí mismo está libre de enredos –las impregnaciones de la negatividad– ese es el resultado, el Cuerpo del Dharma. [Esto se llama la *perfección resultante del conocimiento*.]
>
> (2) La definición de la *perfección escritural del conocimiento*: [Todas las expresiones de] la mente que aparecen como conjuntos de nombres, palabras y letras y son adecuadas para ser observadas por las conciencias de los discípulos que implican apariencias dualistas.
>
> (3) La definición de la *perfección del conocimiento del camino*: La perfección del conocimiento que surge como la naturaleza de la sabiduría no conceptual cuando se establece en equilibrio meditativo.[420]

Sabiduría

Como muestran estas citas y textos Centristas en general, existe una conexión muy estrecha entre el conocimiento (*prajñā*) y la sabiduría (*jñāna*). A menudo, estos términos se usan simplemente como sinónimos, o se dice que la sabiduría

no es más que la culminación o perfección del conocimiento, la prajñāpāramitā. En general, sin embargo, el conocimiento representa más el aspecto analítico y discriminatorio de la percepción y la realización superiores (tanto conceptuales como no conceptuales), mientras que la sabiduría enfatiza principalmente los aspectos no conceptuales, inmediatos y panorámicos de la realización. Cuando se habla específicamente de la sabiduría en el equilibrio meditativo de los Bodisatvas y la sabiduría de los Budas, los sūtras y los textos Centristas a menudo usan el término "sabiduría no conceptual", que indica la sabiduría que es la percepción yóguica directa de la naturaleza de los fenómenos y, por lo tanto, está libre de todos los puntos de referencia mentales y proyecciones conceptuales. También se encuentra la expresión "sabiduría no dual", que enfatiza la completa falta de dualidad de un sujeto perceptor (sabiduría) que es diferente de su objeto percibido (realidad última). Como se señaló anteriormente, "sabiduría experimentada personalmente" significa que la vacuidad o la naturaleza de la mente solo se puede realizar dentro del equilibrio meditativo individual de los practicantes de yoga a través de la propia sabiduría del practicante que constituye este equilibrio meditativo, y no a través de nada más. Por lo tanto, aquí, "experiencia personal" no se refiere al tipo habitual de autoconciencia en los seres ordinarios, como la propia mente que experimenta la propia felicidad o sufrimiento. Más bien, es la expresión más sublime del principio de que la mente es capaz de ser consciente de sí misma sin la dualidad de sujeto y objeto. Esto significa que la sabiduría no dual, no conceptual en equilibrio meditativo es consciente de su propia naturaleza, que no es más que la falta de cualquier naturaleza. Por lo tanto, también se llama "la conciencia de la falta de naturaleza." Candrakīrti dice en sus *Palabras Lúcidas*:

> Lo último no se conoce debido a otra cosa. Es la paz. Es de lo que los nobles son conscientes como lo que debe ser experimentado personalmente [por ellos] . . . . Esto no es la conciencia.[421]
>
> Una vez que la sabiduría no dual inmaculada se ha manifestado . . . a través del poder de la realización personal . . ., uno será liberado.[422]

Su auto-comentario sobre *La Introducción en el Centrismo* afirma:

> Lo último de los Budas . . . es la realidad última en virtud de su misma falta de engaño. Aún así, todos ellos tienen que experimentarlo personalmente por si mismos.[423]

La realidad última de todos los fenómenos es que son primordialmente vacíos, sin naturaleza y sin identidad. Así que, en última instancia, todos los fenómenos son completamente puros y en paz. Sin embargo, este mero hecho no ayuda a nadie que sufre por no darse cuenta. Por ejemplo, en su naturaleza, el oro en el mineral de oro siempre es completamente puro y no se ve afectado por toda la escoria que lo rodea. Sin embargo, esta naturaleza pura del oro no se manifiesta

y es útil para las personas siempre que los elementos que lo cubren no se eliminen mediante el procesamiento del mineral. Del mismo modo, la verdadera naturaleza de la mente de todos los seres sintientes es primordialmente pura y en paz, pero como toman los fenómenos como reales, sufren. En consecuencia, tienen que pasar por el proceso gradual de darse cuenta y familiarizarse con la realidad última para finalmente experimentar el beneficio de liberarlos del sufrimiento. De esta manera, todas las muchas enseñanzas y métodos que el Buda enseñó están destinados a aquellos que no se dan cuenta de su verdadera naturaleza. Como dice el *Sūtra del Ornamento de la Luz de la Sabiduría Que Involucra el Objeto de Todos los Budas*[424]:

> Las explicaciones sobre las conexiones entre causas y condiciones
> y las enseñanzas sobre el compromiso gradual
> se hablaron como medios para los ignorantes.
> ¿Qué entrenamiento gradual podría haber
> en este Dharma espontáneamente presente?

El Sūtra Solicitado por el Tesoro Celestial[425] dice:

> Mientras no nos hayamos fusionado con el océano de la expansión de los dharmas, seguramente habrá diferentes motivos y caminos, pero una vez que nos hayamos fusionado con este océano de la expansión de los dharmas, no habrá en lo más mínimo motivos y caminos que recorrer.

Cuando se piensa en el razonamiento Centrista, uno podría preguntarse cómo una conciencia de razonamiento conceptual podría dar lugar a una sabiduría no conceptual, ya que estos dos tipos de mente parecen tan contrarios. La analogía clásica para esto es que si uno frota dos palos uno contra el otro, se produce calor que eventualmente resulta en fuego. El fuego quema los dos palos y luego muere. De la misma manera, hasta el último momento del camino de la unión, en nuestra reflexión y meditación, frotamos los dos palos de los factores a renunciar y los remedios uno contra el otro. Esta actividad conceptual cada vez más sutil produce el calor que es un signo temprano del fuego real de la sabiduría no conceptual en el camino de la visión, cuando la naturaleza de los fenómenos se ve directamente por primera vez. Cuando esta sabiduría luminosa resplandece, tanto los factores a los que hay que renunciar como sus remedios se desvanecen. Toda la opacidad y toda la agitación también se ven eclipsadas. Sin embargo, una vez que se quema toda la leña conceptual, el fuego de la sabiduría no muere literalmente. Más bien, la analogía señala que la sabiduría no se establece como algo separado de la naturaleza abierta y luminosa de la mente, y simplemente se asienta naturalmente dentro de esta naturaleza. Como dice Atīśa en sus *Instrucciones Medulares Centristas*:

> Por ejemplo, si frotas dos palos [uno contra el otro], sale fuego. A través de esta condición, los dos palos se queman y se vuelven inexistentes. A

> partir de entonces, el fuego que los ha quemado también desaparece por sí solo. Del mismo modo, una vez que todos los fenómenos específicamente caracterizados y generalmente caracterizados se establecen como inexistentes [a través del conocimiento], este conocimiento en sí mismo carece de apariencia, es luminoso y no se establece como naturaleza alguna. Por lo tanto, se eliminan todos los defectos, como el sopor y la agitación. En este intervalo, la conciencia no tiene ningún pensamiento, no capta nada y ha dejado atrás toda la atención plena y el compromiso mental. Mientras no surjan características ni enemigos y ladrones de pensamientos, la conciencia debe descansar en este [estado].[426]

Por lo tanto, aunque los palos y el fuego son diferentes, cuando se frotan entre sí, los palos tienen la capacidad de dar lugar al fuego. Del mismo modo, tanto nuestras ideas erróneas como sus remedios parecen ser diferentes de la sabiduría no conceptual, pero cuando trabajamos en nuestras nociones erróneas a través del razonamiento Centrista, definitivamente existe la posibilidad de que esto haga brillar la sabiduría. Otra forma de decirlo es que el pensamiento conceptual –al sobre calentarse, por así decirlo, en el proceso de análisis razonado– es potencialmente auto-disoluble. Por lo tanto, tiene su cualidad ordinaria de ser discursivo y referencial, pero también tiene una cualidad liberadora de aguda nitidez. En cierto modo, es una cuestión de cómo dirigimos y usamos su energía. Por ejemplo, una luz suave y difusa no ilumina mucho, y su resplandor puede incluso cegarnos y evitar que veamos las cosas con claridad. Sin embargo, si esta luz se concentra en un rayo láser, es muy nítida y penetrante, y podemos usarla para muchos propósitos, como cortar materiales duros, ejecutar equipos técnicos sofisticados y calentar cosas.

Cuando observamos este proceso de razonamiento conceptual y cómo podría convertirse en la sabiduría no conceptual que realiza su propia naturaleza, en términos de la experiencia básica de nuestra mente, no hay un proceso gradual de transformación ni una transmutación repentina del pensamiento conceptual en experiencia directa. Negar progresivamente todos nuestros puntos de referencia erróneos –ver claramente que ninguno de ellos existe– es en efecto solo trabajar en la experiencia directa de nuestra mente todo el tiempo. Por ejemplo, podríamos ver erróneamente tres apariciones peligrosas en el crepúsculo, como una serpiente, un oso y un ladrón. Para nosotros, parece que experimentamos tres tipos diferentes de miedo y debemos descubrir cómo alejarnos de estas amenazas. Pero si miramos más de cerca, primero podríamos ver que la serpiente es en realidad la larga raíz de un árbol, y podemos recuperar parte de nuestro aliento. A continuación, nos atrevemos a investigar el oso y ver que es una gran roca con forma de oso. Ya nos sentimos mucho mejor. Finalmente, al revisar al ladrón, solo encontramos un viejo espantapájaros al lado de la carretera. Al final, tanto nuestros falsos puntos de referencia como los conceptos erróneos sobre ellos se han disuelto y nuestra mente puede relajarse por

completo, ya que no hay nada a lo que aferrarse y nada que se aferre a algo. Los tres objetos falsos y nuestras experiencias subjetivas de ellos se han disuelto. Sin embargo, lo que queda no es solo la nada, sino que a lo largo de este proceso, primero está la experiencia de todo esto sucediendo en nuestra mente y luego la experiencia básica de esta misma relajación mental.

Del mismo modo, en el proceso de razonamiento, nuestra mente subjetiva gradualmente deja de aferrarse a sus puntos de referencia inexistentes una vez que reconoce su inexistencia. Cuanto más nuestra mente suelta sus puntos de referencia en el lado del objeto, menos puntos de referencia hay en el lado del sujeto; es decir, hay menos y más débil apego de los objetos. Claramente, todo esto no es meramente una operación conceptual en la que un concepto simplemente cancela otro; el proceso subjetivo de dejar ir se experimenta directamente en nuestra mente y la hace más relajada. Una vez que nuestra mente se despoja de todos los puntos de referencia –tanto objetivos como subjetivos– la experiencia misma de una relajación fundamental no se disuelve con ellos. Más bien, esta es precisamente la experiencia pacífica de la naturaleza de nuestra mente descansando tranquilamente dentro de sí misma, ya que no hay puntos de referencia ni algo que cree tales puntos de referencia. Habiendo progresado a través de las diez tierras de los Bodisatvas de esta manera, las diversas expresiones de tipos de conciencia dualistas no conceptuales también disminuirán gradualmente. Finalmente, cuando todas las fluctuaciones de la mente y los eventos mentales han disminuido, esto se llama Budeidad. Como dice Candrakīrti en su *Introducción al Centrismo*:

> Habiendo sido totalmente quemada la leña seca de los objetos cognoscibles,
> esta paz es el Cuerpo del Dharma de los Victoriosos.
> En este punto, no hay ni surgimiento ni cesación.
> La cesación de la mente se revela a través de este Cuerpo.[427]

Su auto-comentario explica:

> En este Cuerpo que tiene la naturaleza de la sabiduría y [en el que] la leña seca de los objetos cognoscibles se ha quemado por completo, no surgen objetos cognoscibles. Por lo tanto, lo que implica este no surgimiento es el Cuerpo del Dharma de los Budas. Por lo tanto, el objeto de la sabiduría –la verdadera realidad– en ningún caso está involucrado por los sujetos [correspondientes] de tales [objetos cognoscibles], es decir, la mente y los eventos mentales. Por lo tanto, en el nivel aparente, esto se expresa como [la verdadera realidad] que se revela a través de este mismo Cuerpo.[428]

El Octavo Karmapa explica:

> Esta "cesación de la mente y de los acontecimientos mentales" no significa que algo que ha existido antes hasta el final del continuo de la

> décima tierra [de los Bodisatvas] se haya vuelto inexistente [ahora]. Las razones para esto son las siguientes: Si fuera así, esto representaría los extremos de permanencia y extinción. Si algo [realmente] existió antes, es imposible que pueda volverse inexistente más tarde. Tampoco está justificado que lo que es primordialmente inexistente se vuelva inexistente más tarde. Por lo tanto, aquí, es solo la disolución de todo apego de la mente y los eventos mentales, o la desaparición de las apariencias erróneas del desconocimiento fundamental, lo que convencionalmente se etiqueta como cesación.[429]

Este proceso no cambia ni transforma la verdadera naturaleza de nuestra mente. Tampoco esta naturaleza se produce o surge de otra cosa, como nuestra conciencia de razonamiento conceptual. Más bien, lo que oscurece esta naturaleza fundamental –los oscurecimientos aflictivos y cognitivos– se ha eliminado en su totalidad. Por lo tanto, la unidad primordial de expansión y conciencia básica puede ser claramente como es. Sin embargo, estrictamente hablando, no hay nada que quitar y nada que agregar. Lo único que sucede es que la mente deja de aferrase a puntos de referencia que nunca existieron en primer lugar y deja que este aferramiento se funda nuevamente en su propia naturaleza verdadera. Esto es similar a cuando las olas poderosas producen espuma espesa en la superficie del océano y, por lo tanto, parecen oscurecerlo. Sin embargo, no tenemos que quitar la espuma para "descubrir" el océano, ya que las olas y la espuma son partes del océano y tienen la misma naturaleza. Todo lo que tenemos que "hacer" es dejar que las olas y la espuma se hundan naturalmente en el océano, lo que básicamente significa no interferir con este proceso agitando aún más el océano. Del mismo modo, en principio, el camino Budista simplemente significa dejar que nuestro aferramiento –que es parte de nuestra mente y tiene la misma naturaleza– se asiente en su propia naturaleza vacía y luminosa. En la práctica, hay una variedad de métodos en diferentes niveles de cómo permitir que esto suceda, y la perfección del conocimiento a través del enfoque Centrista es uno de ellos. Como dicen tanto el *Ornamento de la Realización Clara* como el *Sublime Continuo*:

> No hay nada que quitarle
> y ni lo más mínimo que añadir.
> La verdadera realidad debe verse tal como realmente es–
> Quien ve la verdadera realidad es liberado.[430]

El Beneficio de la Perfección del Conocimiento

La perfección del conocimiento o la sabiduría representa el encuentro directo con el objetivo más elevado de los Bodisatvas –la realidad última– y, por lo tanto, es el camino principal hacia la liberación y la omnisciencia. Por lo tanto, estar inmerso en tal sabiduría se explica como la suprema de todas las prácticas y realizaciones. Es por eso que sus cualidades, así como su impacto profundo y

de gran alcance en nuestras mentes, no pueden sobreestimarse y son elogiados repetidamente en las escrituras. Se declara que descansar por un solo momento dentro de la perfección del conocimiento es de mucho mayor mérito que –y en realidad incluye– todas las demás perfecciones, como la generosidad. Como dice el *Sūtra de la Concentración Meditativa del Vajra*[431]:

> Si uno no se aleja de la vacuidad,
> las seis perfecciones están reunidas.

El Sutra Solicitado por Brahmāviśeṣacinti declara:

> No reflexionar es generosidad.
> No permanecer en ninguna diferencia es ética.
> No hacer distinciones es paciencia.
> No adoptar o rechazar nada es vigor.
>
> No estar apegado es estabilidad meditativa.
> No conceptualizar es conocimiento.

Del mismo modo, se afirma que permanecer en la prajñāpāramitā es muy superior a cualquier estudio, reflexión u otra meditación sobre el Dharma, incluso si se realizan durante muchos eones. También es la forma suprema de hacer ofrendas, tomar refugio en las Tres Joyas, generar la mente de la iluminación y purificar todas las negatividades.

Los sūtras y textos como el *Ornamento de la Realización Clara* de Maitreya describen muchos signos que indican una creciente familiaridad y facilidad con la perfección del conocimiento. En resumen, uno puede ver mucho más claramente en cualquier situación y tratar con más cuidado tanto consigo mismo como con los demás. Uno se involucra conscientemente en acciones positivas, y las aflicciones se debilitan. La compasión por los seres sintientes se desarrolla de forma natural, el Dharma se practica de todo corazón y se abandonan las distracciones. El apego en general se reduce, particularmente el apego a esta vida.

Queda la cuestión de cómo la compasión puede desarrollarse a partir de la comprensión de la vacuidad o de la comprensión de que no hay yo. Es la naturaleza misma de la compasión no surgir sobre la base de pensar en términos de nosotros mismos. Más bien, es solo en la medida en que gradualmente dejamos de preocuparnos por nosotros mismos que hay más y más espacio para que la compasión florezca naturalmente. Cuando todo el aferramiento a un yo personal y toda la noción de “yo y lo mío” se ha desvanecido, toda la energía mental que gastamos para mantener este punto de referencia ilusorio se libera. El potencial mental no solo desaparece, sino que, habiendo perdido su enfoque interno erróneo de un yo, se irradia naturalmente a todos los demás seres que todavía están atados a sus pequeños yoes, sufriendo así. Una vez que se realiza la vacuidad de todos los fenómenos y seres, ni siquiera queda un punto de

referencia sutil –como los seres que están más cerca o más distantes– en el que esta compasión radiante e imparcial pueda atascarse o inhibirse. Es de esta manera que la realización de la ausencia de identidad y la vacuidad allana el camino para una compasión inagotable y que lo abarca todo. Entonces, el término "ausencia de yo" puede usarse de una manera doblemente significativa: Al ser sin-yo, uno no puede dejar de ser "alturista" o no egoista, en el mejor sentido de la palabra.

Técnicamente, hay tres tipos de compasión:

1) la compasión que tiene como punto de referencia a todos los seres sintientes
2) la compasión que tiene el dharma (o fenómenos) como punto de referencia
3) la compasión no referencial

El primer tipo corresponde a la compasión de los seres ordinarios y no está informado por ninguna comprensión de la impermanencia o la ausencia de identidad. El segundo está informado por el conocimiento de la realización de la impermanencia. Esto significa que, a través de la meditación en las cuatro realidades de los nobles, así como en la causa y el resultado, la mente se aleja de tomar las cosas como duraderas y sólidamente existentes. Cuando uno ve que otros seres sufren porque carecen de esta realización y se aferran impotentes a las cosas como permanentes, surge la compasión por ellos. El tercer tipo se despliega a través de la realización directa de la vacuidad o la ausencia de identidad de todos los fenómenos. El Octavo Karmapa explica que los tres tipos de compasión se expresan igualmente en el deseo de que los seres sintientes estén libres de sufrimiento. En términos de sus diferencias, la primera compasión está conectada a la superposición de que los seres o personas sintientes existen de alguna manera sustancial, tomando así a tales seres sintientes como su punto de referencia. El segundo está relacionado con la comprensión de que los seres sintientes no existen de manera sustancial. Sin embargo, los meros fenómenos, como los cinco agregados, todavía se etiquetan como seres sintientes y se toman como punto de referencia para la compasión. El tercer tipo surge de la comprensión de que tanto las personas como los fenómenos carecen de identidad y, por lo tanto, simplemente etiquetan su propia falta de naturaleza como "seres sintientes."

Piensa en una olla a presión en la cocina con la tapa bien cerrada, llena de agua hirviendo y vapor altamente energético doloroso al tacto. No hay lugar para que esta energía se vaya más que para hervir y disolver todo dentro de la olla. Si intentamos abrir la tapa lentamente, sin haber leído el manual de instrucciones, algo de vapor silbará fuera de la olla y podría asustarnos o quemarnos, e intentaremos volver a apretar la tapa. Una vez que hemos leído el manual y retiramos la tapa correctamente, el vapor se extiende por toda nuestra cocina y se condensa en las ventanas y paredes. Si abrimos la olla al aire libre, todo el vapor se propaga naturalmente al espacio. A medida que se enfría, puede convertirse en parte de una nube, humedecer las plantas, proporcionar agua para beber, etc. De

la misma manera, atrapada por la tapa hermética del apego al ego y la reificación, la exhibición natural de la energía de nuestra mente carece de la cualidad de amplitud y simplemente se vuelve tensa y autodestructiva. Experimentar un poco de compasión ordinaria puede ser posible, pero rápidamente puede resultar demasiado abrumador o aterrador. Habiendo trabajado con nuestras mentes a través del estudio y la práctica de los manuales de instrucción del Dharma, el proceso de “liberación de la presión” para nuestra energía mental se vuelve más natural, pero aún tiende a condensarse en los puntos de referencia de aquellos que nos gustan y quemar a aquellos que no nos gustan. Sin tales puntos de referencia, la calidez humectante de la naturaleza abierta y compasiva de nuestra mente irradia naturalmente y beneficia inteligentemente a los demás de muchas maneras.

Madhyamaka Camino

Tradicionalmente, los caminos en todas las escuelas o vehículos Budistas se presentan como triples –estudio, reflexión y meditación– o cuádruples si agregamos la conducta a la lista. La relación entre el estudio, la reflexión y la meditación se destacó en la introducción, por lo que aquí un ejemplo de Dzogchen Ponlop Rinpoche de cómo representan un proceso interconectado puede ser suficiente. Compara este proceso con hornear galletas con pepitas de chocolate. Primero, tenemos que leer una receta para tales galletas en un libro de cocina para ver cuáles son los ingredientes y obtener una descripción general del procedimiento. Esto corresponde obviamente a la fase de estudio en el camino Budista. A continuación, hacemos una lista de compras y compramos todos los ingredientes necesarios. Ahora podemos comenzar a preparar la masa, calentar el horno, etc. Dependiendo de lo bien que hayamos estudiado la receta, podemos hacerlo de memoria o es posible que tengamos que consultar nuestro libro de vez en cuando. Una vez que las galletas estén en el horno, pronto comenzaremos a oler su apetitoso aroma. Así, llegamos a la primera experiencia directa que resulta de nuestros esfuerzos. En este punto, las galletas ya no son solo algunas letras en un libro, sino que están a punto de convertirse en un delicioso alimento que forma parte de nuestra experiencia inmediata. Todo esto corresponde a la fase de reflexión, en la que procesamos activamente las cosas que hemos estudiado y obtenemos alguna experiencia personal de ellas. Finalmente, las galletas están terminadas y podemos comerlas. Saborear y asimilar este producto significa que las galletas reales se experimentan directamente y se convierten en parte de nuestro cuerpo. Esta es la fase de la meditación, durante la cual experimentamos e integramos gradualmente nuestros estudios y reflexiones en todo nuestro ser. Esta analogía es bastante apropiada, ya que el significado original del término Sánscrito para meditación –*bhāvanā*– el de un aroma que impregna completamente algo como una tela y que en realidad se vuelve inseparable de ella. De la misma manera, se podría decir que “perfumamos” nuestro flujo mental con ideas liberadoras.

Obviamente, el proceso de horneado y la calidad resultante de las galletas dependerán de lo bien que hayamos seguido la receta. Podremos disfrutar del resultado de este proceso –las cookies– solo haciendo todo correctamente. Del mismo modo, la eficacia de nuestra reflexión depende de cuán extensa y bien hayamos estudiado los materiales relevantes. En consecuencia, nuestra práctica de meditación está sujeta a la certeza que hemos adquirido a través de la reflexión sistemática. Esto no significa que debamos estudiar exclusivamente durante muchos años, luego solo reflexionar sobre todo esto por más tiempo y, finalmente –si todavía estamos vivos– meditar. Más bien, Gampopa dijo que la mejor manera de practicar es hacer los tres pasos de manera integrada: Estudiar un tema, reflexionar y meditar sobre él, y luego pasar al siguiente tema. Además, el estudio Budista no debe abordarse como un plan de estudios escolar en el que se estudian varios temas solo para que puedan tacharse de la lista y nunca se vuelvan a mirar. Dado que el estudio y la práctica Budistas están destinados a cambiar algunos de nuestros hábitos más arraigados, es necesario trabajarlos personalmente e integrarlos en todo nuestro ser. Por lo tanto, son necesariamente procesos que implican repetición y entrenamiento hasta que estas cosas se vuelven naturales y sin esfuerzo, tanto como uno aprende a tocar un instrumento. Procesar los mismos problemas una y otra vez nos permite descubrir perspectivas y entendimientos nuevos, y más amplios cada vez. Este es también el punto donde la conducta entra en juego, ya que la conducta en el Budismo básicamente significa tomar las ideas y experiencias que adquirimos durante las fases más formales de estudio, reflexión y meditación, y aplicarlas a nuestra vida diaria. En resumen, este ensayo Budista tiene el efecto de llevarnos a niveles cada vez más profundos de experiencia y realización.

Especialmente en el Centrismo, el camino también significa dejar ir gradualmente tanto los problemas como sus respectivos remedios. Como se dijo anteriormente, los muchos volúmenes de los *sūtras de la Prajñāpāramitā* y los textos Centristas pueden resumirse en los siguientes dos puntos: (1) Motivados por la actitud altruista de la mente de iluminación por el bien de todos los seres, los Bodisatvas hacen todo lo posible para alcanzar la omnisciencia de un Buda que se logra mediante la práctica de las seis perfecciones. (2) No existen los Bodisatvas, omnisciencia, Budas, seres, las seis perfecciones o cualquier logro. Integrar estos dos aspectos en la práctica Budista se llama la unidad de los medios y el conocimiento, o la unidad de la apariencia y la mente última de la iluminación. El entrenamiento en los medios ilusorios para lograr el beneficio de uno mismo y de los demás está constantemente informado por el conocimiento que realiza la naturaleza vacía de todos los fenómenos. Así, motivados por una gran compasión, se reúnen las acumulaciones oníricas de mérito y sabiduría que están contenidas en las perfecciones.

El marco para la práctica real en el camino Centrista es triple: Preparación, práctica principal y conclusión. Cada práctica comienza con recordar nuestra motivación básica para participar en este camino. Primero, tomamos refugio en las Tres Joyas: El Buda, sus enseñanzas y la comunidad de quienes practican

estas enseñanzas. Tomar refugio en el Buda no significa suplicar ayuda a otra persona. Más bien, apreciamos las cualidades de la Budeidad como el estado supremo de liberación y omnisciencia que es la verdadera naturaleza de nuestra mente y, por lo tanto, fortalecemos nuestra determinación de lograr este estado nosotros mismos. Tomar refugio en el Dharma indica nuestra determinación de aplicar realmente los medios que nos permiten alcanzar la Budeidad. Tomar refugio en la comunidad de los practicantes de estos métodos significa abrirse a nuestros amigos espirituales que nos ayudan durante este viaje y estar listos para ayudar a otros que viajan con nosotros. A continuación, afirmamos nuestra mente aspirante a la iluminación, nuestro deseo de realizar todas nuestras prácticas Budistas no solo para nuestra propia liberación, sino para lograr la Budeidad perfecta para el bienestar de todos los seres sintientes. Visto de esta manera, la Budeidad se convierte en una especie de subproducto de "olvidarnos" gradualmente de nosotros mismos en el camino de un Bodisatva al enfocarnos cada vez más en las necesidades de los demás. De hecho, es imposible y una contradicción en términos alcanzar la Budeidad para uno mismo o por uno mismo.

Todas las prácticas principales están contenidas en la mente aplicada de la iluminación, es decir, el compromiso real en las seis perfecciones. En general, las primeras cinco perfecciones, la generosidad hacia arriba a través de la estabilidad meditativa –se consideran los medios, también llamados acumulación de mérito. La sexta perfección –el conocimiento– representa la acumulación de sabiduría. Sin embargo, el punto crucial en el camino Centrista es practicar la sabiduría y los medios como una unidad, ya que esta es la única forma de alcanzar el gran "nirvāṇa no permanente." A través del conocimiento supremo, los Budas y Bodisatvas no están atrapados en el extremo de la existencia cíclica. A través de la compasión, tampoco están simplemente descansando en –o limitados a– la paz nirvánica unilateral de los arhats simplemente para su propio beneficio. Así, a través de la unión de la compasión y el conocimiento, los Bodisatvas aparecen en el mundo sin estar en el mundo. En cuanto a tal práctica unificada, es únicamente a través de estar inseparablemente vinculado con la sabiduría de darse cuenta de la naturaleza de los fenómenos –la vacuidad– que todas las perfecciones se vuelven verdaderamente perfecciones supramundanas. Solo entonces pueden servir como los medios genuinos para la liberación y la Budeidad perfecta. Estrictamente hablando, esto es posible solo para los practicantes en las diez tierras del Bodisatva, ya que han realizado directamente de la naturaleza de los fenómenos. Sin embargo, hasta cierto punto los seres ordinarios también pueden –y en realidad se supone que deben– entrenarse en los métodos para hacer que las perfecciones sean supramundanas. Hay tres pasos o medios para "perfeccionar las perfecciones":

1) Se mejoran a través de la sabiduría.
2) Se expanden a través del conocimiento.
3) Se hacen ilimitadas a través de la dedicación.

Mejorar las perfecciones a través de la sabiduría se refiere a no fijarse en las tres esferas, es decir, un agente, su objeto y la acción misma. Para tomar la perfección de la generosidad como ejemplo, esto significa que la practicamos con la conciencia constante de que el dador, el receptor y el acto de dar son todos ilusorios y vacíos de naturaleza real.

El impacto positivo, o el poder meritorio, de las perfecciones se expande a través del conocimiento. De nuevo, esto es triple: Primero, en cuanto a la generosidad, la practicamos no solo por el bien de algún beneficio o alivio temporal y limitado, sino –sin importar cuán modesto sea nuestro acto de dar– siempre con la motivación suprema de que esta generosidad puede ser una causa para que todos los seres alcancen la iluminación. En segundo lugar, no nos aferramos de ninguna manera a lo que damos, que de nuevo se basa en no tomarlo como real de ninguna manera. Finalmente, no albergamos ninguna esperanza o expectativa sobre las recompensas kármicas personales de nuestra generosidad.

La dedicación es el tercer medio para perfeccionar las perfecciones, y también es la conclusión de cada práctica. Cuando todas las actividades positivas en el camino se dedican al bienestar y la iluminación de todos los seres sintientes, estas actividades se vuelven inagotables, al igual que una gota de agua que cae al océano no se pierde ni se agota. La forma suprema de dedicar no se refiere a ningún dedicante, a ningún ser al que dedicamos, ni a ningún acto de dedicar. Dado que los verdaderos Bodisatvas realizan todas sus prácticas exclusivamente por el bien de todos los demás seres, no tienen ningún problema en transmitir el beneficio de las acciones positivas que cometen. Para ellos, la dedicación es una expresión de su actividad que lo abarca todo para los demás. Además, no guardar nada para nosotros mismos funciona directamente en nuestro apego al "yo" y a lo "mío", y al dejar de lado todos nuestros logros, evitamos convertirlos en otro obstáculo –más sofisticado– como convertirlos en una fuente de orgullo.

¿Cómo Puede el Madhyamaka Ser una Práctica Personal?

Antes de entrar en las complejidades insoportables del razonamiento Centrista, un breve bosquejo puede ser útil para transmitir una idea de cómo la práctica Centrista, que incluye el razonamiento, puede servir como un camino práctico y transformador que es muy relevante para nuestras cuestiones y problemas personales, que a menudo pueden parecer tan diferentes de lo que abordan los Centristas. Uno de los principales problemas que surgen cuando nos encontramos con razonamientos Centristas es que los textos clásicos los presentaban principalmente en términos de "cómo" en lugar de "por qué." Pueden aparecer como una especie de kit de herramientas extremadamente sofisticado que podemos usar para pulverizar todo tipo de puntos de vista, si

estamos tan interesados, pero a menudo hay poca información de fondo sobre por qué deberíamos sumergirnos en argumentos tan complicados para lograr esto. Si se ofrecen explicaciones sobre cuál puede ser el punto de esta exageración lógica, generalmente son muy breves y/o altamente técnicas. Además, en cuanto a nuestra propia cosmovisión, a menudo creemos que no tenemos ninguna de las opiniones que los Centristas están refutando. Tampoco sentimos ninguna relación con estas personas y escuelas antiguas que supuestamente mantuvieron tales posiciones hace muchos cientos de años en la India o el Tíbet. Entonces, ¿Por qué comenzar a perseguir cadenas interminables de razonamientos complicados que tratan problemas que no son nuestros y se dirigen a personas que no conocemos?

Ahora, cuando vamos a una farmacia, por lo general sabemos cuál es nuestro problema y luego seleccionamos el medicamento adecuado para ello; no consumimos todo el surtido de medicamentos. Del mismo modo, no acudimos a nuestro médico en busca de ayuda cuando no tenemos un problema de salud específico, ni queremos que el médico nos someta a todos los procedimientos de diagnóstico de alta tecnología disponibles o nos recete muchas píldoras diferentes que no necesitamos. Definitivamente preferimos que se trate solo nuestro problema actual. De manera similar, los textos Centristas son como farmacias bien surtidas y los maestros Centristas son como médicos bien equipados, por lo que los problemas descritos se aplican igualmente al tratamiento del tipo Madhyamaka.

Primero –y esto es tan evidente que generalmente ni siquiera lo consideramos– tenemos que decidir que tenemos un problema que necesita tratamiento. Si este es el caso, debemos identificar nuestro problema individual lo más claramente posible. No tiene sentido usar ningún tratamiento médico o Madhyamaka, si no tenemos ningún problema o simplemente aplicar el tratamiento a algún pseudo-problema. Finalmente, tenemos que tratar nuestro problema con los métodos específicamente apropiados. En principio, los textos Centristas pueden ayudarnos con los tres puntos, ya que nos siguen diciendo que tenemos un problema, incluso si no somos conscientes de ello (si este mensaje suena cierto para nosotros, por supuesto, depende completamente de nosotros). Las escrituras también identifican claramente el problema básico de la existencia y sus ramificaciones, y presentan una rica variedad de remedios. Por lo tanto, en lugar de simplemente sumergirnos en el medio de todo tipo de tratamientos para todo tipo de problemas, debemos ser conscientes de estos problemas para descubrir qué tratamiento realmente aborda nuestro propio problema.

En general, hay muchas razones para dedicarse a la filosofía, pero que yo sepa –al menos en Occidente– ningún filósofo ha expresado que la razón fundamental para presentar su sistema sea liberar a todos los seres sintientes de su sufrimiento.[432] Hasta cierto punto, Platón en su declaración final en el famoso diálogo de la cueva puede ser una excepción. Sin duda, no pretendo presentar aquí una visión general de la filosofía Occidental, ni niego su valor. Solo estoy

tratando de contrastar el enfoque Madhyamaka con el enfoque general de la filosofía Occidental clásica. Si esto es demasiado generalizado o simplificado, que los filósofos educados me perdonen. Aristóteles (384-322 A.C.) definió la filosofía como la enseñanza sobre la primera causa y la razón. En este sentido, la filosofía es la búsqueda de la causa inicial de, o las razones de, lo que es. Es un intento de describir o explicar el mundo y nuestro propio lugar en él de la manera más coherente posible y de una manera que se supone que es la forma en que el mundo –y lo que hay más allá de él– realmente es. En este proceso, disciplinas como la lógica, la ontología, la epistemología, la metafísica y la ética se emplean como medios para establecer la propia cosmovisión y cuestionar la de los demás. En el nivel subjetivo, esto implica solidificar y cosificar las nociones de uno tratando de establecer –o simplemente dar por sentado– que existe una conexión entre estas nociones y algo a lo que se refieren. En particular, en contraste con el Budismo, el tema de un yo personal generalmente se considera tácitamente un hecho (una de las pocas excepciones está en los escritos de David Hume). Como lo ejemplifica la famosa frase de Descartes “Pienso, luego existo”, casi nunca se cuestiona exactamente qué podría ser este “yo”. Además, como indica la frase familiar de “la torre de marfil de la filosofía”, las filosofías Occidentales a menudo siguen siendo edificios bastante teóricos que ofrecen poca instrucción práctica sobre cómo aplicarlas a nuestros problemas diarios. O, como en algunas filosofías deconstructivas modernas, podemos quedarnos con algún tipo de nihilismo “sofisticado” después de haber rechazado todo compromiso filosófico positivista. Algunos filósofos “edificantes” como Heidegger, Wittgenstein y Dewey parecen haberse alejado de estas tendencias y, como dice Rorty, pretenden “ayudar a sus lectores, o a la sociedad en su conjunto, a liberarse de vocabularios y actitudes obsoletos, en lugar de proporcionar un entorno para las intuiciones y las costumbres del presente.”[433]

Como se dijo antes, los maestros Centristas como Nāgārjuna, Candrakīrti y Śāntideva están claramente de acuerdo en su “misión.” Su propósito al trabajar con otros se encuentra en el corazón de lo que es el Budismo. No es una filosofía teórica o una especulación metafísica, sino un sistema práctico de entrenamiento mental gradual para liberar a los seres sintientes del sufrimiento. Su intención es realizar plenamente la verdadera naturaleza de la mente, que en sí misma está más allá del problema del sufrimiento y de cualquiera de sus remedios. Por lo tanto, para estos maestros, sus enseñanzas son solo herramientas que emplean por compasión para ayudar a otros a realizar lo que ellos mismos realizaron. Los Centristas simplemente no se preocupan por la filosofía en el sentido habitual, o por cosas como la lógica, el razonamiento, la ontología, la epistemología, la fenomenología y la metafísica per se. Si uno de estos temas entra en juego en algún momento de sus enseñanzas, es solo en la medida en que pueda ser adecuado para servir al propósito de un dispositivo provisional para su actividad liberadora. Como muestra el análisis Centrista, es exclusivamente dentro de la perspectiva esencialmente errónea de los seres engañados y sus comunicaciones

convencionales que la lógica, el razonamiento y demás pueden aplicarse como herramientas para ir más allá de este marco.

Por lo tanto, el objetivo de participar en el Madhyamaka no es en absoluto crear solo otro sistema de filosofía que afirme describir con precisión la imagen final del mundo. Tenemos ideas más que suficientes sobre todo tipo de cosas, que –desde el punto de vista Madhyamaka, es precisamente el problema. Más bien, se trata de dejar de lado nuestras nociones solidificantes del mundo y no construir otras aún más sofisticadas. En el Madhyamaka, no se hace ningún esfuerzo por establecer ninguna ontología. Como se explicó anteriormente, las dos realidades no son categorías ontológicas, ya que la realidad aparente es solo la ilusión que aparece a las mentes equivocadas de los seres sintientes ordinarios. Se dice explícitamente que la realidad última desafía cualquier descripción o accesibilidad a través de estados mentales samsáricos y, por lo tanto, también cualquier determinación ontológica. Las dos realidades no se presentan para establecer un modo último de existencia (cómo es "realmente" la realidad) en oposición a un modo convencional de existencia (cómo parecen ser las cosas). Tampoco hay ningún intento de justificar o establecer nada dentro de la realidad aparente, como precisamente cómo funciona el karma –causa y efecto. El empuje de hablar de las dos realidades es soteriológico. La realidad aparente se identifica como el problema, es decir, la existencia cíclica y su causa, que es el desconocimiento básico. La realidad última es solo la solución a este problema, no un problema nuevo. Por lo tanto, realizar la realidad última no significa sustituir una cosa por otra, como el saṃsāra por el nirvāṇa. Esto es muy parecido a cuando se cura una enfermedad. No es que la cosa "enferma" sea reemplazada por la cosa "sana." Más bien, es solo la eliminación de las causas de la enfermedad lo que hace que sus síntomas desaparezcan, y esta ausencia de síntomas es lo que se llama salud. Entonces, cuando los Centristas abordan la realidad aparente, es solo con fines pedagógicos para curar la ilusión samsárica.

De esta manera, los Centristas usan sus herramientas de manera bastante desapasionada, como si fueran meras muletas ofrecidas para brindar apoyo hasta que los pacientes –los seres sintientes– finalmente puedan caminar solos. Nadie cuya pierna rota haya sanado seguiría caminando con muletas, y nadie se molestaría en llevar un bote para siempre una vez que haya llegado a la otra orilla de un río. De la misma manera, aquellos que siguen el enfoque Centrista no tienen uso para sus métodos una vez que llegan al otro lado de la existencia cíclica. En cambio, el riguroso análisis deconstructivo de los Centristas de cualquier filosofía o sistema de pensamiento apunta más allá de todos estos sistemas, incluido el Centrismo mismo. Se podría decir que el enfoque Centrista tiene un mecanismo incorporado de auto-destrucción, ya que no solo elimina otros sistemas, sino que eventualmente se disuelve por sí mismo.

En resumen, si el Madhyamaka se explicara como un sistema filosófico, ontológico o lógico coherente, podría apelar mucho más a nuestro apego a una imagen del mundo bien organizada y explicativa del mundo, y nuestra

percepción de él. Solo queremos tener algo que tenga sentido, en el que todas las partes encajen, algo sobre lo que podamos construir nuestro sistema de creencias. Sin embargo, cualquier intento de forzar al Madhyamaka a formar parte de cualquier sistema debe fracasar necesariamente debido a la naturaleza misma de lo que es el Madhyamaka: La deconstrucción de cualquier sistema y conceptualización, incluido él mismo. Si uno reintrodujera en el Madhyamaka cualquier noción de un enfoque explicativo o justificativo, uno simplemente restablecería las mismas trampas que este enfoque específico está diseñado para desarmar.

Sin embargo, los Centristas ciertamente no hacen grandes esfuerzos para deconstruir nuestros complejos y equivocados procesos mentales simplemente para llegar a un gran agujero negro de nada en absoluto. *El Comentario sobre la Mente de la Iluminación* de Nāgārjuna dice:

> La mente está dispuesta por tendencias latentes.
> Liberarse de las tendencias latentes es dicha.
>
> Esta mente dichosa es paz.
> Una mente pacífica no será ignorante.
> No ser ignorante es la realización de la verdadera realidad.
> La realización de la verdadera realidad es el logro de la liberación.[434]

El maestro y erudito contemporáneo de meditación Kagyu, Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche a menudo da el siguiente ejemplo:

> En términos del cielo solo, no hay diferencia entre el cielo de noche y de día. Pero para que los arcoíris aparezcan en el cielo, es necesario que exista la calidad de la luz o la iluminación. Si solo hay un mero espacio vacío sin calidad iluminadora, los arcoíris no pueden aparecer. De la misma manera, la vacuidad en blanco no puede dar lugar a las apariencias de saṃsāra y nirvāṇa. Aquí, el espacio se refiere a la esencia vacía de la mente, la luz representa la naturaleza luminosa de la mente y los arcoíris indican su forma de manifestación sin obstáculos.

Si malinterpretamos la vacuidad como un mero espacio vacío sin conciencia, ¿Cómo podría ser una realización liberadora o incluso la Budeidad con todas sus cualidades? Además, sería muy difícil inspirar a alguien a embarcarse en un camino de arduo trabajo para todos los seres sintientes durante innumerables eones solo para terminar en algo así como un vacío. El camino al estado de arhat –que se logrará en un máximo de siete vidas– sería sin duda la opción más rápida y mejor en ese caso. Por lo tanto, lo que se despoja en el camino es una actividad mental superficial engañosa, pero seguramente no estamos tratando de deshacernos de la naturaleza de nuestra mente. La ausencia de sujeto y objeto, de aferramiento dualista y de cualquier punto de referencia, no significa que no haya conciencia en absoluto. Pawo Rinpoche comenta:

> Quizás te preguntes: "¿Qué tipo de resultado se obtiene al meditar en esto?" Todos los aspectos de la discriminación y la observación como tales se invierten. Así que uno sabe que no hay fenómeno alguno que se pueda alcanzar a través de nada, lo que extingue [todas] las esperanzas de nirvāṇa. Al igual que saber que un sueño es un sueño, uno sabe que el sufrimiento no es observable a través de su naturaleza. Por lo tanto, no hay miedo a la existencia cíclica. Aparte de que todos los fenómenos son meras imputaciones, no permanecen como naturaleza alguna ni permanecen como nada en absoluto. Precisamente eso es lo que se ve precisamente como esta expansión vacía y luminosa de la mente. Esto te pone en la posición en la que tienes poder completo sobre todo lo que puedas desear, como si todos los fenómenos estuvieran descansando en la palma de tu mano.[435]

En términos prácticos, el Centrismo trata de llevar el diálogo que tenemos con nosotros mismos y con los demás hasta donde puede llegar un diálogo conceptual o verbal y luego nos hace buscarnos a nosotros mismos. El tema crucial aquí es este: Aparte de ser una gimnasia intelectual, ¿Cómo podría este diálogo afectar nuestras mentes, nuestra experiencia subjetiva? Desde el punto de vista de la práctica Budista personal, el enfoque Centrista no se trata principalmente de simplemente negar todo tipo de objetos. En términos de enfoque mental, negar objetos sigue siendo una actividad mental conceptual algo orientada externamente, incluso cuando el objeto que se niega es la propia mente, es decir, el sujeto perceptor. La negación tampoco debe entenderse como una especie de destrucción, en el sentido de que lo que existe inicialmente es destruido más tarde por la vacuidad o el razonamiento. Más bien, este enfoque es un proceso cada vez más refinado de simplemente señalar que ninguno de estos objetos de negación –nuestras ideas fijas– existió en absoluto. El Centrismo trata de facilitar la comprensión de que no hay nada en todo lo que suponemos que existe en primer lugar.

En el punto de haber negado todo de esta manera –incluso la negación y el negador en sí– se nos enseña a cambiar cautelosamente nuestro enfoque hacia el "interior." Por supuesto, estrictamente hablando, no hay enfoque en este momento y tampoco puntos de referencia de "adentro" o "afuera." Lo que esto significa es que nuestra mente mira directamente a su propia naturaleza en ese espacio abierto, a la experiencia de ser despojada de todas las construcciones conceptuales y de apego. ¿Qué se ve entonces? Los Centristas no nos dan algo a lo que aferrarnos aquí –que es su principal objetivo– pero como muestran las declaraciones anteriores, ciertamente no es una nada completamente en blanco o algún tipo de coma. No es otra cosa que la perfección del conocimiento, o prajñāpāramitā. Esto se llama "sabiduría experimentada personalmente al realizar la naturaleza de los fenómenos." También se dice que es el "Gran Madhyamaka."

Al funcionar así como un método de señalización, el Madhyamaka no es realmente diferente de las instrucciones de señalización en el enfoque Mahamudra o Dzogchen y, de hecho, es muy similar a ciertos métodos Zen. Por supuesto, técnicamente hablando, los métodos de señalar pueden parecer bastante diferentes en estos sistemas, pero lo que se señala no es diferente en términos de experiencia. Esto está ampliamente documentado por los seres realizados en estas tradiciones, así como en textos como el *Carro de los Siddhas Tagbo* del Octavo Karmapa, la *Lámpara de la Certeza* de Mipham Rinpoche,[436] y *La Escuela Ñingma de Budismo Tibetano* de Düdjom Rinpoche. Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche comentó sobre el verso IX.34 de *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva*:

> En este punto, no aparecen para la mente otros aspectos excepto el objeto genuino –la naturaleza de los fenómenos libres de discursividad. Por lo tanto, también el sujeto perceptor –el conocimiento que realiza la vacuidad– permanece sin observar ni aprehender, de una manera que está libre de discursividad. Dentro del estado natural del objeto (la naturaleza de los fenómenos libres de discursividad), también la mente que percibe esto no es más que la paz completa de toda discursividad. Esta situación se llama convencionalmente "realización de la vacuidad." "Realización" es solo un término convencional, ya que aquí, no hay nada que realizar y nadie que realice, al igual que el agua vertida en el agua. A veces también se habla de la vacuidad como espaciosidad, o apertura, porque está libre de discursividad.

Sobre la experiencia de la expansión de los dharmas, explica:

> La expansión de los dharmas en la que se muestran los agregados, las fuentes y los constituyentes es abierta, espaciosa y relajada. Aquí, no se usa el término convencional "vacuidad". En cambio, lo que se describe es su apertura y espaciosidad naturales, la expansión del dharmadhātu. Para revertir nuestro apego a las cosas como reales, se nos enseña en términos de vacuidad. Para revertir nuestro apego a las cosas como vacías, se nos enseña en términos de la expansión de los dharmas, la apertura, la espaciosidad y la relajación del dharmadhātu.

Seguramente, la vacuidad entendida como la apertura libre del espacio verdadero de la mente era al menos un aspecto que Candrakīrti tenía en mente cuando dijo en su *Introducción al Centrismo*:

> Aquellos en quienes, incluso como seres ordinarios, al oír hablar de la vacuidad,
> una gran alegría brota de su interior una y otra vez,
> cuyos ojos se humedecen con lágrimas nacidas de esa gran alegría,
> y cuyos pelos en el cuerpo se ponen de punta–

> Estas personas llevan la semilla de la visión de un Buda perfecto.
> Son los recipientes para la enseñanza de la verdadera realidad,
> se les debe enseñar la realidad última,
> y son ellos quienes poseen las cualidades asociadas con ella.[437]

En términos de nuestra propia experiencia, podemos comparar fácilmente cómo nos sentimos cuando escuchamos la palabra "vacío" y cuando escuchamos "abierto, espacioso y relajado." Por lo tanto, tenemos que distinguir entre el contexto del análisis razonado y mirar nuestras mentes de una manera muy directa. Para cortar nuestros puntos de referencia y superposiciones a través del razonamiento, es útil hablar de que las cosas están vacías de naturaleza, características o existencia inherentes. En este contexto, "vacío" se refiere a una negación, la ausencia de existencia real o propiedades. Como se dijo, la realidad última real está más allá de la existencia y la no existencia o la afirmación y la negación. Podríamos preguntarnos entonces por qué los Centristas siempre hablan en términos negativos, como que no hay surgimiento ni cesación. La razón es que tenemos un apego mucho más fuerte a la existencia que a la inexistencia. E incluso si somos nihilistas y pensamos que nada existe, todavía existe la noción más o menos sutil y reificadora de que "nada existe." Por lo tanto, el peligro de aferrarse realmente a la inexistencia total es muy pequeño en comparación con la tendencia profundamente arraigada de tomar todo como existente. Por lo tanto, es para superar este fuerte hábito de aferrarse a la existencia que los Centristas nos siguen golpeando con su opuesto, la negación de la existencia. Una vez que se supere esta comprensión fundamental de la existencia, todos los demás tipos de apego a ciertos atributos de lo que suponemos que existe colapsarán naturalmente, del mismo modo que no tiene sentido reflexionar sobre el color y la forma de los cuernos de un conejo o la mejor manera de construir una escalera a partir de ellos.

Sin embargo, en el contexto de la práctica de la meditación sobre la vacuidad –cuando la vacuidad se entiende fundamentalmente como la riqueza de la naturaleza de nuestra mente– también es crucial no reforzar nuestra mentalidad habitual de pobreza cuando escuchamos la palabra "vacío." Particularmente en términos experienciales, es importante ver que cuando hablamos de vacuidad, seguramente no estamos hablando de ello en el sentido negativo de una habitación vacía o una botella vacía, sino en el sentido de espaciosidad, apertura, relajación y dejar ir. Esto significa que ya no estamos confinados por nuestro propio marco mental estrecho y rígido. Hay otra analogía tradicional de cómo liberarnos de la fijación y el apego. ¿Cómo podemos aliviar el dolor causado por apretar nuestro propio puño lo más fuerte posible? Aquí, los principales médicos no recomiendan tomar analgésicos o amputar la mano. Solo tenemos que relajar los dedos.

De la misma manera, realizar la vacuidad tiene mucho que ver con relajar nuestra mente apegada. No se trata simplemente de seguir una rutina seca de

negar técnicamente todos los objetos de aferramiento sin darse cuenta de lo que esto le hace a la mente que se aferra a todos estos objetos. Es crucial ser conscientes de que el objetivo real del análisis Centrista no son los objetos que se refutan, sino esta mente comprensiva, que –a través de su apego a nociones erróneas– es la causa de todo sufrimiento. Sin embargo, es extremadamente difícil detener directamente su aferramiento y hacer que se relaje. No podemos simplemente decirnos a nosotros mismos: "Bueno, simplemente no te aferres." Esta es la razón por la cual el Centrismo trabaja para inducir la certeza de que no hay objetos que justifiquen nuestro aferramiento. Cuando nos damos cuenta de que no hay objetos para nuestro aferramiento, finalmente podemos relajarnos y dejar de lado el dolor auto-infligido.

Cuando los Centristas dicen que todo es como un sueño o una ilusión, el punto no es solo establecer que el lado objetivo de nuestra experiencia es ilusorio o onírico, sino ver qué efecto tiene esto en nuestra mente como experimentador subjetivo. Una vez más, esto no es en absoluto para hacer una declaración ontológica sobre cómo existen las cosas. A los Centristas realmente no les importa si las cosas como tales existen realmente como ilusiones o de cualquier otra manera. Sin embargo, están muy interesados en cómo nos sentimos y nos comportamos con cosas ilusorias en lugar de cómo nos sentimos y nos comportamos con fenómenos sólidos y realmente existentes. En su *Tesoro de Conocimiento*, Jamgön Kongtrul Lodrö Taye dice:

> Esto es como el siguiente ejemplo: La comprensión de que la naturaleza del espacio es acomodaticia significa que el espacio mismo se ha vuelto inseparable del estado mental [que realiza esto].[438]

Por lo general, si reconocemos que algo es solo un sueño o una ilusión, no lo tomamos tan en serio ni nos obsesionamos con él. Es más fácil dejar de lado un mal sueño cuando reconocemos que fue solo un sueño. Estar convencidos de esto nos hace relajarnos, que es el objetivo del análisis Centrista. Aprendemos a relajarnos al convencernos de que la serpiente es simplemente una manguera y, aparte de que nos aferramos a ella, nunca hubo una serpiente afuera, y tampoco hay nadie aquí que pueda tenerle miedo.

Así es también como evaluamos si nuestro propio análisis Centrista se ha convertido realmente en una práctica que transforma la mente o sigue siendo una gimnasia meramente intelectual. Si nuestra mente y el enfoque Centrista se han mezclado, nos encontramos más relajados al encontrar las diferentes situaciones de la "vida real." Si hay más espacio en la forma en que experimentamos y reaccionamos ante estas situaciones, no miramos de inmediato a las personas y las cosas desde nuestras perspectivas estrechas y fijas habituales, que habitualmente conducen a patrones de comportamiento igualmente rígidos. Al mismo tiempo, vemos que acercarnos a la realización de la vacuidad no significa que nos volvamos descuidados, indiferentes o deprimidos. Más bien, tal desarrollo amplía nuestra perspectiva y nuestra conciencia de las personas y las

situaciones. Enriquece nuestra gama de posibles acciones y reacciones en la dirección de ser más conscientes, hábiles y compasivos, ya que estamos menos atrapados en nuestra propia fijación y más libres para ver las situaciones de otras personas. Esto seguramente puede considerarse como un primer paso en el camino de realizar la vacuidad o la apertura completa. Por otro lado, es un grave error simplemente decir: "Oh, todo es solo una ilusión y vacío" y no preocuparse por nada, especialmente por el sufrimiento de los demás. Este no es ciertamente el resultado que debe alcanzarse a través del análisis Centrista. Entonces, si nuestro interés genuino en otras personas y nuestra compasión disminuyen, es una señal segura de que el Dharma en general –y el Madhyamaka como práctica personal en particular– no se ha mezclado con nuestra experiencia, por no hablar de acercarnos más a la realización de la vacuidad.

El proceso de trabajar personalmente con el razonamiento Madhyamaka involucra tanto nuestra sabiduría como nuestra ignorancia. Esto puede ser muy interesante e iluminador y al mismo tiempo profundamente perturbador. Puede causar resistencia interna en un grado que difícilmente se espera. Por un lado, cuando se aplica correctamente, el enfoque Madhyamaka agudizará y refinará nuestra conciencia discriminativa de una manera notoria y amplia, lo que le permitirá funcionar de una manera cada vez más abarcadora en varios niveles. Esto no se refiere solo al ámbito intelectual, sino que también se extiende a los campos del ajuste psicológico, emocional y meditativo, lo que quiere decir que no se trata solo de volverse más inteligente o ingenioso. Este proceso nos permite ver más claramente a través de nuestras fijaciones y bloqueos en muchos aspectos y, como resultado, soltarlos gradualmente.

Por otro lado, participar en dicho análisis expone nuestra ignorancia básica y específica de una manera muy inmediata y personal, lo que al principio podría parecer un efecto secundario no deseado. A veces, la reacción inicial de uno al Madhyamaka es sentirse estúpido o desconcertado hasta el punto de quedarse sin palabras. Esto muestra el profundo impacto que tal enfoque puede tener en nuestras mentes. Más importante aún, nos brinda oportunidades desconocidas para tener acceso a las experiencias más directas y vívidas de la única aflicción mental que generalmente no experimentamos conscientemente: Nuestra ignorancia o desconocimiento. Todos tenemos muchas oportunidades de experimentar claramente todas las demás aflicciones, como la ira, el deseo o el orgullo –y estamos muy familiarizados con ellas. Aunque los Budistas siempre hablan de la ignorancia o el desconocimiento básico como la raíz de la existencia cíclica, experimentalmente, a menudo no sabemos realmente de qué estamos hablando aquí. Por supuesto, podemos ser conscientes de nuestra ignorancia en el sentido de no saber cómo arreglar nuestro automóvil o dónde está exactamente Nueva Guinea. Sin embargo, la poderosa y profunda ignorancia que está en el corazón de la existencia cíclica no es solo una cuestión de ignorar algunos hechos. Es más la tendencia general –en muchos niveles– a ser fundamentalmente poco claro sobre la verdadera naturaleza de la mente de uno, lo que lleva a quedar atrapado en todo tipo de creencias sobre nosotros

mismos y los demás. Tal ignorancia contiene dos aspectos: Podemos ser pasivamente ignorantes en el sentido de no *poder* mirarnos a nosotros mismos y lo que está sucediendo en nuestras mentes, pero también podemos ignorar activamente las cosas al no *querer* mirarlas y alejarnos.

Una de las características del desconocimiento básico es que literalmente no somos conscientes de nuestro desconocimiento. Por supuesto, cuando pensamos en lo que es el desconocimiento, parece obvio que el desconocimiento incluye el desconocimiento de sí mismo. Sin embargo, en términos de nuestra experiencia, es precisamente porque desconocemos nuestros puntos ciegos instintivos y habituales que no tenemos idea de que los tenemos; mucho menos los enfrentamos y trabajamos en ellos. Entonces, ¿Cuándo normalmente podemos vislumbrar esto?

El Centrismo nos brinda la oportunidad de obtener una visión de primera mano de cuán profundamente arraigada y penetrante es nuestro desconocimiento básico. Además, pone al descubierto las diversas capas intrincadas de este desconocimiento. A menudo, los razonamientos y textos Centristas parecen demasiado complejos, ramificados y repetitivos. Sin embargo, esto no es en absoluto culpa de este sistema. El Centrismo es complicado y repetitivo solo en respuesta a nuestras muchas capas de conceptos complicados, creencias infundadas y cadenas de pensamiento intrincadas, la mayoría de los cuales están profundamente arraigados. Por lo tanto, los textos Centristas no pueden dejar de entrar en cada pequeño detalle que se nos ocurra, e incluso en aquellos que no se nos ocurrirían. Si los objetivos para el razonamiento Centrista fueran solo cuestiones simples que se encuentran en el nivel superficial fácilmente accesible de nuestras mentes, su discusión también podría ser muy simple y directa. Obviamente, nuestra capacidad para diferenciar y eliminar conceptualmente lo que está mal no se ve afectada cuando solo hablamos de distinguir las mesas de las sillas. Sin embargo, ciertamente debemos ejercer nuestra capacidad discriminativa con más fuerza cuando tratamos de comprender las partículas subatómicas y sus interacciones en la física cuántica.

Tal discriminación es aún más esencial cuando nos acercamos a la naturaleza última de los fenómenos, que está más allá de nuestro rango habitual de cogniciones. Como se dijo, este no es un objeto de ninguna de nuestras percepciones presentes, como ver u oír, y tampoco es un objeto de la mente conceptual. Así que el enfoque aquí es básicamente refinar nuestra imagen mental inicialmente vaga de la vacuidad en una noción cada vez más vívida eliminando gradualmente todo lo que no es. La vacuidad es tan sutil y escurridiza que todo el rango de lo que necesita ser negado para definirlo claramente no es inmediatamente evidente, y el proceso de refinar conceptualmente nuestra comprensión requiere naturalmente muchos detalles. Este refinamiento conceptual es, por supuesto, diferente del punto final de la realización no conceptual de la vacuidad, pero no podemos alcanzar este último simplemente tratando de deshacernos de los pensamientos. El enfoque Centrista

nos permite eliminar las nociones erróneas creando primero nociones más "correctas" y luego también dejando ir gradualmente las correctas, incluida la vívida noción de vacuidad en sí. También podemos comparar nuestros pensamientos y nuestro intelecto con un hacha que debe afilarse antes de poder usarla para cortar un árbol que oscurece la vista desde nuestra ventana. Después, podemos soltar este hacha, pero si la tiramos al principio y solo deseamos que el árbol se caiga solo –o fingimos que no está allí en absoluto– no llegamos a ninguna parte. Además, el proceso de refinar nuestra percepción no se basa en una mera reflexión superficial; debe cultivarse profunda y repetidamente a través de la meditación, es decir, la unidad de la calma mental y la visión superior. No hay duda de que la mente conceptual puede ser un trampolín hacia una conciencia inmediata que simplemente ve lo que es, sin ninguna distorsión conceptual. Por lo tanto, usamos nuestro intelecto de una manera sistemática que eventualmente conduce a su propio agotamiento (¡Lo que seguramente también significa en un sentido literal!) y da paso a una perspectiva completamente diferente: La perspectiva natural de la naturaleza de nuestra mente, que no está atada al pensamiento ni atrapada en la percepción sensorial ordinaria.

Cuando observamos las repeticiones aparentemente interminables e inútiles de los mismos razonamientos en el Centrismo, también podemos entenderlos como remedios que hurgan en nuestra conciencia, que tiende a quedarse dormida una y otra vez, ya que nuestras tendencias arraigadas ocultan instantáneamente gran parte de lo que podríamos haber detectado acerca de nuestras fijaciones la primera o la segunda vez. Los Centristas seguramente preferirían hacer todo esto mucho más fácil, pero nuestro marco mental discursivo, con sus miles de millones de puntos de referencia, los obliga a relacionarse al menos con los principios fundamentales de equivocación que contiene. Muchos de nuestros apegos y engaños son inconscientes o tan sutiles que ni siquiera sabemos que los tenemos. Sin embargo, son en gran medida lo que determina nuestro pensamiento y nuestras acciones. El Centrismo saca a la luz todos nuestros complejos y al mismo tiempo proporciona los medios para enfrentarlos y disolverlos. Sin embargo, por lo general no queremos ceder tan rápido, sino que tratamos desesperadamente de aferrarnos a nuestras creencias, por irrazonables que sean. Por lo tanto, la razón por la que los textos Centristas a menudo son prolijos radica principalmente en nuestras múltiples estrategias de defensa, ya sean emocionales o argumentativas. De hecho, si solo de vez en cuando pudiéramos recordar estar conscientes de nuestro desconocimiento –mirar parte de nuestro apego en lugar de dejar que su trabajo subterráneo continúe desapercibido– entonces eso solo podría eliminar una tremenda cantidad de embotamiento mental. Mirar este desconocimiento levanta algunos de los velos que este desconocimiento arroja sobre la verdadera naturaleza de nuestra mente, pero también sobre sí mismo, lo que significa que el desconocimiento en sí mismo generalmente se asegura de que no queramos mirarlo. Y si nos vemos obligados a mirarlo, con una habilidad inigualable, nos hace alejarnos rápidamente y escapar.

En este proceso, existe una clara posibilidad de que se produzcan experiencias repentinas de apertura, percepción y lagunas en medio del razonamiento, en medio de un tornado de pensamientos arremolinados y en medio de los estados mentales más embotados. El punto crucial aquí es nuevamente lo que este análisis hace a nuestras mentes y cómo nos relacionamos con las experiencias que suscita. ¿Vemos más claramente? ¿Experimentamos más espacio? ¿Nos estamos relajando más?

Otra característica sorprendente del análisis Madhyamaka es cuánta resistencia emocional puede producir en nosotros. Normalmente, realmente no queremos entrar en todos estos razonamientos y deconstrucciones de conceptos, y encontramos todo tipo de razones maravillosas de por qué esto es inútil, contraproducente, demasiado intelectual y etc. La razón principal por la que hacemos esto es que la parte más activa de nuestra ignorancia no quiere que nos miremos a nosotros mismos. Realmente no deseamos que se cuestionen nuestros sistemas de creencias, probablemente porque tenemos la sensación de que podrían no estar en un contacto tan perfecto con la realidad como nos gusta que estén. Nos gusta nuestro pequeño mundo tan intacto y seguro como podamos hacerlo, o al menos fingirlo. De hecho, disfrutamos de nuestra tendencia a agrupar todo tipo de ideas y creencias –a veces contradictorias– y llamarlas sofisticadas. Aquí, el enfoque Madhyamaka es en realidad bastante realista. Los Centristas básicamente dicen: "Claro, en tu mente puedes pensar y definir todo tipo de cosas, pero eso no convierte ninguna de ellas en algo real. Entonces, si crees que ciertas cosas realmente existen, tienes que mostrárnoslas directamente o encontrar una buena prueba para ellas. Si no puedes hacer ninguna de las dos cosas, ¿Dónde están estas cosas, aparte de tu imaginación?"

No nos gusta que otras personas hurguen en nuestros pequeños pensamientos privados y nuestras ideas preciadas sobre nosotros mismos y el mundo. Todo el mundo o todo lo que los cuestione se registra inmediatamente como una amenaza hostil para el "Planeta Ego", y todos nuestros sistemas de defensa se preparan. En este sentido, el sistema Madhyamaka es el Enemigo Público Número Uno en Egolandia. Hace precisamente todo este repelente entrometiéndose en nuestro negocio supuestamente privado de la manera más desconcertante e implacable. Ensucia todo el planeta –nada es como antes. Incluso borra los sistemas de defensa. No le importan todas estas señales en todas partes que dicen claramente "fuera de los límites –propiedad privada– territorio aferrado al ego." Pero el Madhyamaka simplemente entra directamente y no está de acuerdo con nuestro egoísmo en absoluto. Es como si hubiera un trastero desordenado en el sótano de nuestra mente en el que seguimos escondiendo nuestra basura emocional y conceptual. Nos esforzamos mucho por no mirar este desastre, y mucho menos limpiarlo, pero el Madhyamaka toma cada pieza y la sostiene debajo de nuestras narices y dice: "Esta cosa se apaga, y eso también, y todo lo demás también. Consigamos algo de espacio y aire fresco aquí." Opera con una especie de compasión despiadada que no se rinde ante nosotros, sin importar el tipo de excusas inteligentes, defensas difíciles o técnicas de escape directas que

podamos encontrar. De alguna manera, tiene esta tendencia a meterse debajo de nuestra piel y atraparnos en algún momento, a menudo de maneras inesperadas. Es como el peor virus informático que se despliega a sí mismo y que se cuela en nuestro disco duro de reificación bien protegido y, sin importar lo que hagamos, destruye tanto el software como el hardware que ejecutan nuestros programas del ego, incluidos todos los firewalls, antes de que se disuelva. Nos afecta incluso –y tal vez de manera más efectiva– en medio de nuestros enormes esfuerzos para evitarlo.

Puede ser abrumador cuando descubrimos esto y nos damos cuenta de que el análisis y el razonamiento del Madhyamaka no es solo un juego intelectual, sino que puede afectarnos profundamente en el nivel básico de nuestra existencia personal y emocional. De repente, podemos encontrarnos no solo trabajando con nuestras diversas formas de aferrarnos a nosotros mismos y a nuestro mundo, sino también –y tal vez incluso peor– enfrentando nuestra aversión y resistencia al remedio mismo para ese apego. Sin embargo, es importante considerar esto no como una dificultad adicional, sino como un componente intrínseco y crucial del proceso de aplicación del enfoque Madhyamaka como una práctica de transformación personal. Es parte del juego, por así decirlo, reconocer, mirar y trabajar con nuestra resistencia interna al análisis Madhyamaka en el mismo momento en que estamos involucrados en él. Por supuesto, hay otros temas que podríamos estar más dispuestos a someter a análisis e introspección consciente, pero es muy efectivo considerar lo que surja en nuestra mente durante ese proceso como un objeto inmediato y más adecuado para analizar. Nuestra experiencia directa es nuestra mente en acción, que muestra toda la gama de nuestros patrones habituales allí mismo, por lo que hay mucho material para trabajar. No tenemos que mirar mucho más allá de nosotros mismos, ni en busca de conceptos filosóficos elevados o en otras personas, para encontrar objetos adecuados para el análisis Madhyamaka. Tiene un significado personal, y si lo permitimos que lo sea, se vuelve tan personal como cualquier cosa podría serlo.

Cuando leemos los textos Madhyamaka, podríamos pensar: “No tengo nada que ver con todas estas antiguas escuelas Indias no Budistas que se oponen a los Centristas. ¿Por qué debería molestarme con lo que dijeron estas personas y cómo fueron refutadas?” Por supuesto, el punto no es solo reproducir debates antiguos como si fueran juegos de ajedrez históricos famosos, sin preocuparse personalmente por su contenido. Además, sería una empresa interminable identificar con precisión a todos los oponentes en los textos Madhyamaka y sus puntos de vista exactos. Sin embargo, en términos de aplicar lo que se dice en los textos Madhyamaka, es de importancia secundaria quién dijo exactamente qué –y a menudo esto es imposible de determinar de todos modos. Más bien, es útil examinar más de cerca los principios reflejados en las diversas posiciones en debate. Cuando se trata de las cuestiones fundamentales de la vida, el pensamiento humano en su funcionamiento principal no es tan diferente a lo largo del tiempo y entre culturas como podríamos pensar. Quién sabe, en algún momento algunas personas podrían molestarse en escribir textos Madhyamaka

"modernos" que aborden toda la gama de filosofía, religión y ciencia Occidentales, aunque esta sería sin duda una tarea monumental. Mientras tanto, si solo comparamos los puntos de vista Orientales "antiguos" con las ideas Occidentales, encontraremos muchos conceptos que también se usan en la filosofía, la metafísica y la ciencia Occidentales. Las antiguas escuelas Indias, por supuesto, no usarán exactamente las mismas palabras, pero si entendemos a qué se refieren sus términos, reconoceremos muchas de las mismas cosas en el pensamiento Occidental, ya sea que el debate gire en torno a una sustancia cósmica primordial, un dios creador, una causa final del universo, un alma personal permanente o cuestiones como universales versus particulares. E incluso si no encontramos nuestras propias ideas específicas –o cualquier cosa de la filosofía o la ciencia Occidental moderna– en los textos Centristas, aún podemos aplicar técnicas Madhyamaka para investigar tales ideas, una vez que hayamos entendido los principios de estas técnicas. Después de todo, son solo herramientas que se pueden aplicar a cualquier vista o concepto. Por ejemplo, podríamos acercarnos a lo que presentan estos textos preguntándonos si tenemos puntos de vista similares. ¿Proporcionan algunas pautas para examinar nuestros propios sistemas de creencias? ¿Pueden estimular nuestra reflexión y comprensión? Los textos Madhyamaka no pueden abordar todos los detalles de cualquier visión posible en el pasado, presente y futuro y, por lo tanto, proporcionar todo de una manera predigerida. Más bien, los debates y refutaciones en estos textos son solo modelos ejemplares que deben aplicarse a nuestros marcos mentales y puntos de vista individuales. La libertad condicional es "hágalo usted mismo."

El requisito previo principal para que esto funcione –y de hecho es un requisito significativo– es desarrollar el coraje y la honestidad para dejar que el enfoque Madhyamaka ilustrado en estos textos entre en nuestro mundo y nuestras ideas privadas. Aquí es necesaria cierta curiosidad genuina y la voluntad de cuestionar nuestros propios sistemas de referencia. Esto es muy diferente de mantener intactas nuestras estrategias de defensa privada mientras simplemente seguimos los movimientos de algunos razonamientos técnicos impersonales o simplemente repetimos lo que leemos y escuchamos de otros sobre la vacuidad. Nuestro ego y nuestros diversos apegos no podrían estar más contentos con este último enfoque, ya que los dejará completamente intactos e incluso podría reforzarlos. Entonces, el ego se regocija en la seguridad y saluda sonriente desde el otro lado de cualquier esfuerzo que podamos hacer. En tal caso, nuestra "práctica" y nuestra experiencia o forma de vida son dos caminos diferentes que no se encuentran.

Como ocurre con cualquier proceso verdaderamente transformador, cuando se toma en serio, este enfoque puede ser –y a menudo tiene que ser– bastante desilusionante desde el punto de vista de aferrarse a nuestro ego y nuestro mundo. La palabra "desilusión" generalmente tiene asociaciones bastante negativas. Indica que hemos perdido algo querido para nosotros, lo cual es, por supuesto, cierto para nuestros preciados apegos. En realidad, sin embargo, se

refiere a algo muy positivo: Vemos a través de nuestras ilusiones y dejamos de aferrarnos a ellas, y así nos damos cuenta de lo que realmente está allí y es digno de ser apreciado. Estas diferentes formas de ver la desilusión se reflejan en las diversas reacciones de las personas al enfoque Madhyamaka. Dependiendo de lo que les haga a sus mentes, pueden estar enojados y frustrados o completamente emocionados. Siguiendo su forma alegre habitual de expresar las cosas, los Centristas bien podrían personificar el camino diciendo: “El Budismo es una decepción tras otra, pero, afortunadamente, la iluminación es la última.”

Como se dijo anteriormente, el Budismo en general puede entenderse como un sistema de conceptos cada vez más sutiles que contrarrestan conceptos relativamente más toscos. Esto es especialmente cierto de las enseñanzas Madhyamaka. Los conceptos más toscos de la realidad y la existencia verdadera se remedian con los conceptos más sutiles de que las cosas son como ilusiones y sueños, y que en realidad no existen. Sin embargo, estos conceptos correctivos también deben remediarse colocándolos en las cuatro posiciones del análisis típico de cuatro esquinas y finalmente soltándolos todos. Por lo tanto, la forma en que funciona el Madhyamaka puede compararse con una especie de remedio homeopático: La enfermedad –la conceptualización errónea– se remedia con esta misma enfermedad en una forma más refinada; es decir, las concepciones esencialmente erróneas realizan la función provisional de cancelar los síntomas más burdos de la enfermedad de la conceptualidad confusa. Así como la homeopatía permite que el cuerpo recupere su condición saludable natural a través de su propio poder de equilibrio, el Madhyamaka ayuda a nuestra mente a encontrar el camino de regreso a su tranquilidad natural y primordial al ver su propio ser fundamental. Y al igual que una medicina homeopática, el remedio del Madhyamaka se disuelve en el proceso de curación que desencadena, ya que finalmente no tiene fundamento dentro del estado saludable resultante de realizar la realidad última.

Algunos pueden acercarse a la lectura de Madhyamaka como lo harían con una guía, y luego seguir el camino que describe. Sin embargo, es una guía muy extraña, ya que solo nos dice a dónde *no* ir. Se nos instruye a no tomar ni el camino de la existencia, ni el camino de la no existencia, ni el camino de ambos, ni el camino de ninguno. Aún así, el proceso mismo de no entrar en estos caminos es caminar por un camino. En términos más positivos, esto se llama los cinco caminos o las diez tierras de los Bodisatvas. Sin embargo, depende de nosotros averiguar exactamente cómo y dónde dar un paso. En realidad, no hay una carretera ancha que se extienda directamente por delante de nosotros por kilómetros en la que podamos tropezar a ciegas. Este camino tiene más de una cualidad repentina e instantáneamente emergente. Solo hay una pequeña sección nueva que aparece en cada momento, y ningún camino trillado o incluso ningún rastro cuando tratamos de mirar hacia atrás en el camino por donde vinimos. Como de la nada, cada centímetro de este camino se revela solo en los momentos más inmediatos e íntimos en los que nos damos cuenta de por qué no tiene sentido seguir uno de los otros caminos que nuestra guía identificó como

incorrectos. Cuando vemos claramente dónde no ir a la izquierda, a la derecha, cuesta arriba, cuesta abajo, etc., naturalmente hacemos nuestros pasos mentales solo en el espacio intermedio –o alrededor– de todas estas no opciones. Sin embargo, incluso un segundo antes de nuestro siguiente paso, en realidad no teníamos la menor idea de a dónde ir o incluso si había un camino en absoluto. Por lo tanto, somos conducidos hasta el punto en que hemos dejado atrás cada uno de los caminos que podrían habernos extraviado. En este momento, nos damos cuenta de que ya no tenemos que estar atentos a callejones sin salida y rutas engañosas. Ahora simplemente sacamos la nariz de la guía por un momento, nos relajamos y miramos a nuestro alrededor, y sin previo aviso nos encontramos con esta increíble vista. Podríamos habernos olvidado por completo de cualquier tipo de vista mientras estábamos ocupados siguiendo este camino a ninguna parte. Esta vista es completamente inesperada, y es aún más impresionante, conmovedora y completamente más allá de lo que podríamos haber imaginado. Aparte de pararse y mirar fijamente, no queda nada por hacer– OṂ. Podríamos preguntarnos por qué nuestra guía nunca dijo nada al respecto y queremos verificar –se ha IDO. Podríamos querer mirarnos a nosotros mismos que caminamos por el camino y llegamos ahora –IDO. Miramos a nuestro alrededor y ni siquiera podemos ver la más mínima indicación de cómo llegamos aquí, IDO MÁS ALLÁ. Pero ahora sabemos con certeza que no hay otro camino que buscar o evitar, SE HA IDO COMPLETAMENTE MÁS ALLÁ. Sin que nadie mire a ningún lado, la vista es asombrosa y el panorama se disfruta a sí mismo -BODHI SVĀHĀ.

El Razonamiento y el Debate en el Centrismo

En el marco de la base, camino y fruto, el razonamiento Centrista generalmente se presenta en el contexto de la base. Sin embargo, en términos de la aplicación práctica de las enseñanzas Madhyamaka, parece más apropiado tratar el razonamiento analítico en el contexto del camino. Porque, como se explicó anteriormente en detalle, no es solo una lógica abstracta o material teórico; está destinado explícitamente a ser puesto en práctica al ser aplicado a todos los aspectos de nuestra existencia.

Las Tres Etapas de Análisis por Nāgārjuna y Āryadeva

Para darnos un contexto un poco más amplio de dónde encaja el razonamiento Centrista en el camino, es útil echar un vistazo primero a las tres fases de la presentación de las enseñanzas Budistas de Nāgārjuna y Āryadeva. Nāgārjuna habló de los tres giros de la rueda del Dharma como "la rueda que enseña la identidad", "la rueda que enseña la ausencia de identidad" y "la rueda que pone fin a todas las bases para las visiones." En sus *Cuatrocientos Versos sobre la Práctica Yóguica de los Bodhisattvas*, Āryadeva dice:

En primer lugar, se pone fin a lo que no es meritorio.
En el medio, se pone fin a la identidad.
Más tarde, se pone fin a todas las visiones.
Aquellos que entienden esto son hábiles.[439]

Estas tres ruedas del Dharma, así como los textos de Nāgārjuna y sus seguidores, a menudo se describen con más detalle en términos de las tres etapas de no análisis, análisis leve y análisis exhaustivo. Aquí, la base (los agregados, constituyentes y fuentes), el camino (los aspectos de la conducta y los medios) y el resultado (cuerpos iluminados, actividad iluminada y etc.) se describen de acuerdo con las convenciones de la apariencia mundana, es decir, de acuerdo con lo que es consenso desde la perspectiva sin examen ni análisis. La mayor parte de lo que se describe en la etapa de no análisis existe como una realidad mundana aparente de tal manera que ya es un consenso mundano o que es adecuado para servir como tal consenso. Sin embargo, también hay algunas partes en las presentaciones de la base, el camino y el fruto que se adaptan a la apariencia yóguica, como las formas de aparición durante el equilibrio meditativo y el logro posterior.

Aquellos pasajes en los textos que niegan el objeto de negación –las dos identidades– y luego presentan la no existencia, la vacuidad y la realidad última se explican desde la perspectiva del análisis leve, es decir, para una conciencia basada en el razonamiento correcto.

Ejemplos de la etapa final, la del análisis exhaustivo, se pueden encontrar en la mayoría de las declaraciones explícitas de los *sūtras de la Prajñāpāramitā.* Estos dicen que nada se establece como algo en absoluto –ya sea existente o inexistente, permanente o impermanente, vacío o no vacío y etc.– y que nada es adecuado para ser aprehendido como algo en absoluto. En sus *Versos Fundamentales*, Nāgārjuna está de acuerdo:

No pronuncies “vacío”
tampoco digas “no vacío.”
No digas ambos ni ninguno.
Es [solo] por el bien de la imputación que deben pronunciarse.[440]

Dichos pasajes se explican relacionándolos con la etapa final de un análisis exhaustivo o excelente. Aquí, “análisis” no significa análisis conceptual, sino que se refiere a ver directamente la verdadera naturaleza de los fenómenos tal como son. *La Introducción en el Conocimiento del Centrismo* de Candrakīrti dice:

En este estado natural de no surgimiento primordial,
no hay nada que negar y nada que afirmar.
El nirvāṇa y el no-nirvāṇa
no tienen diferencia en el estado natural de no surgimiento.

> Esto ni siquiera es no surgimiento como tal,
> porque las cosas que surgen no existen.
> Lo aparente no existe, lo último no existe,
> los Budas no existen, los seres sintientes no existen,
>
> los puntos de vista no existen, no existe algo en lo que meditar,
> no existe la conducta y los resultados no existen:
> La realidad de esto es lo que se debe cultivar.
> Deja que esta mente libre de pensamientos descanse en su propia paz.
>
> Sin identificar algo, sin distraerse,
> sin características y luminoso –así medita.[441]

Presentadas de esta manera, las enseñanzas Centristas no son en absoluto contradictorias con nada de lo que enseñó el Buda.

La necesidad de conectar la práctica del Dharma de uno con las tres fases de la enseñanza del Buda y las tres etapas de análisis se argumenta de la siguiente manera. La fase inicial de poner fin a lo que no es meritorio es necesaria porque, al adoptar acciones positivas y rechazar acciones negativas sin analizar este proceso en cuanto a su naturaleza última, primero se detiene lo que no es meritorio y se acumula mérito. Por lo tanto, se logra el camino provisional hacia el renacimiento favorable en los reinos superiores dentro de la existencia cíclica, que sirve como el soporte apropiado para la práctica posterior. La segunda fase de poner fin a la identidad es necesaria porque cuando uno trae un ligero análisis a la experiencia, se eliminan todos los puntos de vista erróneos sobre las identidades personales y fenoménicas. Esto completa el camino hacia la liberación de la existencia cíclica. La tercera fase de poner fin a todos los puntos de vista es necesaria, porque cuando uno trae un análisis excelente a la experiencia, todos los puntos de referencia de cualquier tipo de punto de vista finalmente se disolverán. Por lo tanto, se logra el camino hacia la omnisciencia.

¿Es Razonable el Razonamiento?

En general, siempre que se usa el razonamiento en el Budismo, siempre se entiende como un medio para un fin –la liberación del sufrimiento– y no como un fin en sí mismo. En cuanto a su aplicación práctica, se distinguen dos situaciones. Podemos emplear el razonamiento como una herramienta para eliminar nuestra propia confusión o para ayudar a otros a disipar sus puntos de vista equivocados. En ambos casos, nuestra motivación para participar en el proceso de razonamiento y nuestra actitud hacia nosotros mismos y hacia los demás son lo que determina si este proceso simplemente nos pone más tensos o sirve como una práctica transformadora que nos ayuda a relajar nuestro aferramiento mental. Por lo tanto, en el Budismo, la motivación para usar el razonamiento debe ser la compasión, que es el deseo sincero de eliminar el sufrimiento tanto para nosotros como para los demás. Cuando pasamos por

razonamientos Centristas por nuestro propio bien y no solo analizamos cosas externas o las posiciones de otros en un libro, sino que permitimos que el enfoque Centrista entre en nuestro territorio privado, se volverá muy personal. Aquí, básicamente debatimos con nosotros mismos; en otras palabras, nuestro prajñā se comunica con nuestra ignorancia y apego. En este proceso, tener compasión por nosotros mismos significa tener un enfoque muy suave cuando investigamos nuestros sistemas de creencias, neurosis y emociones. Encontraremos varios grados de resistencia interna dependiendo de la solidez de nuestro apego a ciertas ideas fijas o a lo que parece constituir nuestra personalidad. Si esto se vuelve demasiado abrumador, se nos aconseja tomar un descanso, relajarnos y recordar que todo esto –incluida nuestra resistencia– no es tan real y pesado como parece. También podemos considerar que los razonamientos Centristas se pueden comparar con una cirugía temporalmente dolorosa que eventualmente conduce a un mayor bienestar. Además, mirar nuestra resistencia también y examinarla a través del razonamiento Centrista es una parte integral e importante de todo el proceso.

Cuando se utiliza el razonamiento Centrista para comunicarse con los demás, desde la perspectiva de los practicantes más avanzados que ya han obtenido una certeza incontrovertible a través de estos razonamientos, el debate solo puede ser una expresión de su compasión. En otras palabras, para ellos, las discusiones con otros solo son aceptables cuando se basan en la motivación para ayudar a otras personas a eliminar su sufrimiento. Por otro lado, para las personas que aún no han adquirido una certeza incontrovertible, su motivación para participar en el debate debe ser doble: Por supuesto, el deseo básico de ayudar a los demás es indispensable, pero claramente también es necesaria la apertura a cuestionar los propios puntos de vista y entendimientos. Se dice explícitamente que ni siquiera se debe iniciar un debate con ninguna otra motivación. Por lo tanto, el razonamiento y el debate en el Centrismo no se realizan para cumplir una misión, para mostrar nuestra habilidad en la argumentación, para ganar un concurso y menospreciar a otros, o para confirmar que tenemos razón. Cuando el debate está incrustado en un deseo mutuo genuino de agudizar la comprensión de uno de una manera imparcial, no es una competencia en la que una persona gana y la otra pierde. Más bien, en contraste con solo revisar ciertos temas por uno mismo, el debate se entiende como una empresa conjunta para descubrir más sobre la verdad al unir las capacidades analíticas individuales de los dos debatientes en la investigación de un tema que es de interés para ambas partes. En consecuencia, las dos partes no trabajan una contra la otra ni pelean; cooperan para que ambas ganen en el sentido de que mejoran mutuamente sus conocimientos. En otras palabras, dos ojos de prajñā ven mejor que uno.

No hace falta decir que para participar en debates significativos utilizando razonamientos Centristas, uno debe haber adquirido al menos cierto grado de comprensión de estos razonamientos. No tiene sentido leer libros Madhyamaka sin intentar practicar y comprender los razonamientos que contienen. De lo contrario, existe el peligro de presentar una visión errónea del Dharma a los

demás, como tratar de bendecir al mundo con la propia versión de "la visión Budista más elevada de que todo es vacío." Incluso si tenemos la motivación adecuada y estamos bien versados en los argumentos y técnicas de debate, nos desanimamos de debatir con personas que solo están ansiosas por disputar y no están listas para cambiar de opinión sin importar los argumentos que encuentren (por supuesto, esto también se aplica a nosotros). Además, definitivamente no debemos derramar nuestra sabiduría –o nuestra falta de ella– sobre alguien que ni siquiera quiere escuchar sobre el Budismo o el Centrismo. Las ambiciones misioneras son claramente ajenas al enfoque Budista. Además, en ambos casos, nuestros esfuerzos serían infructuosos y una pérdida de tiempo. Más importante aún, podríamos crear una gran resistencia en otras personas a las enseñanzas del Buda, el medio mismo para liberarse del sufrimiento. Por lo tanto, seguramente es perjudicial usar estas enseñanzas de una manera que haga sufrir a otra persona, como imponiendolas a una persona que no muestra interés en ellas.

Finalmente, parece que vale la pena señalar la naturaleza aparentemente paradójica y esquiva del razonamiento Centrista. Si se usa correctamente, no solo deconstruye lo que se va a refutar, sino que al mismo tiempo provoca naturalmente su propia desintegración una vez que su objetivo ha sido invalidado. Por lo tanto, habiendo disuelto tanto el problema como el remedio, la mente queda tranquila, sin flujo dualista que se agite en la expansión pacífica y luminosa de la unidad de sabiduría y vacuidad. Uno podría preguntarse, ¿Por qué no dejar la mente en paz y no perturbarla con toda esta difusión conceptual? Para dar un ejemplo muy simplificado, es un poco como correr. Después de dar vueltas y ducharnos, cuando nos sentamos en casa, nos sentimos relajados, flexibles y en paz. Podríamos, por supuesto, haber ahorrado el esfuerzo de correr y, simplemente quedarnos en casa y relajarnos en nuestro sofá de todos modos. Sin embargo, aquellos que corren saben que esto definitivamente no es lo mismo. Cuando pasamos por el proceso de hacer un esfuerzo para entrenar el cuerpo, nuestra relajación subsiguiente tiene una cualidad completamente diferente. De la misma manera, el proceso de hacer que nuestra mente haga sus rondas de entrenamiento prajñā hace una gran diferencia en la capacidad de la mente para descansar en su propia naturaleza verdadera. También es posible simplemente dejarla descansar de forma natural, pero esto está lejos de ser fácil. Además, solo descansar la mente no es suficiente. También tiene que haber una cualidad de mirar nuestra mente con nueva agudeza y vigilia. Como dice Milarepa:

> No te apegues a la piscina de la calma mental,
> pero deja que el follaje de una visión superior florezca abiertamente.

Este mismo principio también se aplica a la práctica de los diversos niveles de la etapa de creación (visualización de la deidad Vajrayana) que generalmente pertenecen a la categoría de la calma mental. Les sigue la etapa de completación, que agrega el factor de una visión superior. Además, actividades mentales

concentradas como la meditación analítica sobre la vacuidad o la visualización de la deidad pueden muy bien proporcionar la posibilidad de que una "experiencia de brecha" amanezca justo en el medio. Como Jamgön Kongtrul Lodrö Taye canta en su *Canción sobre Haber Obtenido una Mera Fracción de Certeza en la Visión y Meditación del Incomparable Tagbo Kagyu, Llamada El Amanecer del Estado Fundamental*:

> En medio del pensamiento encontré el no-pensamiento.
> Dentro de la libertad de los estados mentales ordinarios, la sabiduría amaneció.[442]

En cuanto a los beneficios de usar el razonamiento analítico en la práctica del Dharma, Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche dice que se puede obtener una gran cantidad de mérito al hacer las prácticas preliminares Tibetanas estándar para el Mahamudra[443] u otras prácticas Vajrayana. Sin embargo, solo los practicantes muy hábiles y bien entrenados pueden acumular una cantidad igual de sabiduría en este proceso. Por otro lado, a través de la práctica de las etapas progresivas de meditación en la vacuidad, se acumularán grandes cantidades de mérito y sabiduría. Esto concuerda con el hecho de que la práctica de la perfección del prajñā incluye todas las formas de acciones meritorias. De hecho, era una tradición en la India entrenar en estas meditaciones sobre la vacuidad como las prácticas preliminares para el Mahamudra y Vajrayana. En consecuencia, Khenpo Tsultrim Gyamtso a menudo aconseja a los practicantes que sigan el enfoque de usar tales meditaciones analíticas.

Razones y Negaciones

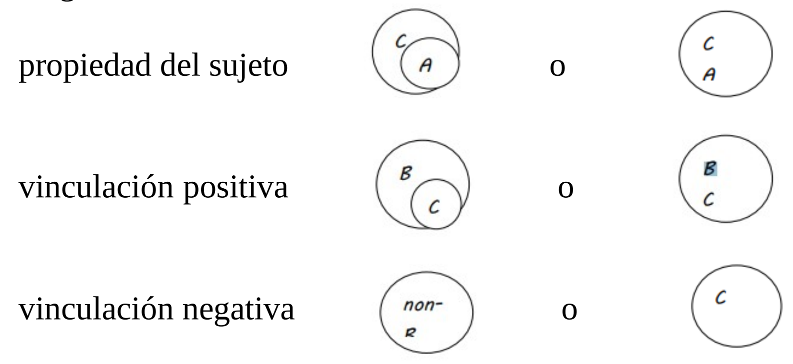
Los Tres Modos de una Razón Correcta

La forma estándar de un razonamiento consta de tres partes: El sujeto, el predicado y la razón. Por ejemplo, en la oración "El sonido es un fenómeno impermanente, porque es producido por causas y condiciones", el sujeto es "sonido", el predicado es "un fenómeno impermanente" y la razón es "producida por causas y condiciones." Si tal razonamiento es válido o no depende principalmente de la razón. En la lógica Budista, los tres criterios para determinar una razón válida se denominan los tres modos. La razón en un argumento probatorio formal[444] es un medio válido para establecer lo que debe probarse solo si el sujeto, el predicado y la razón están en relación correcta entre sí. Las definiciones de los tres modos son las siguientes:

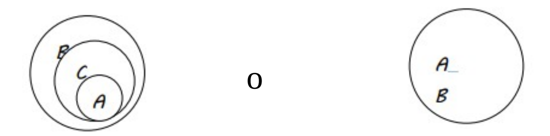
1) La *propiedad del sujeto* es una razón que se ha determinado que está presente en todos los casos del sujeto impecable en cuestión en una formulación correspondiente.
2) La *vinculación positiva* es una razón que se ha determinado que está presente solo en el conjunto homólogo.

3) La *vinculación negativa* es una razón que se ha determinado que no está presente en una sola instancia del conjunto heterólogo.

Para explicar esto de una manera simple,[445] llamemos al sujeto A, al predicado B y a la razón C. Los tres modos corresponden entonces a los siguientes diagramas:



¿Cuál es el propósito de estos tres modos? En términos de teoría de conjuntos, si la razón C incluye todo el sujeto A, y el predicado B incluye toda la razón C, entonces automáticamente el predicado B incluye todo el sujeto A, que es exactamente la tesis (A es B) que uno quiere probar: Si $C \subseteq A$ y $B \subseteq C \Rightarrow B \subseteq A$.



Como debería ser obvio a partir de los diagramas, el sujeto, el predicado y la razón se refieren a conjuntos de fenómenos, no solo a nombres o características abstractas. Por ejemplo, “sonido” significa el conjunto de todos los sonidos posibles, y “producido por causas y condiciones” significa todos los fenómenos que se producen de esa manera. Para dar un ejemplo, podemos decir: “El sonido es un fenómeno impermanente, porque es producido por causas y condiciones.” Aquí, la razón “producida por causas y condiciones” debe incluir el sujeto “sonido”, y el predicado “fenómeno impermanente” debe incluir la razón. En otras palabras, el conjunto de sonidos está incluido en el conjunto de lo que es producido por causas y condiciones, y este último conjunto está incluido en –aquí co-extensivo con– el conjunto de fenómenos impermanentes. Como resultado, el conjunto de sonidos se incluye automáticamente en el conjunto de fenómenos impermanentes, que es lo que se debe probar.

Como se puede ver en los diagramas, el sujeto y la razón por un lado y el predicado y la razón por el otro lado no necesariamente tienen que ser mutuamente inclusivos o co-extensivos. Es suficiente si el sujeto es un subconjunto de la razón y la razón es un subconjunto del predicado, por ejemplo, como en “El sonido de una flauta tocada por un músico es un fenómeno impermanente, porque es producido por el esfuerzo.” Aquí, cualquier sonido de una flauta tocada por un músico es necesariamente algo producido por el

esfuerzo, pero cualquier cosa producido por el esfuerzo no es necesariamente el sonido de una flauta tocada por un músico. Del mismo modo, todo lo que se produce por el esfuerzo es necesariamente impermanente, pero todo lo que es impermanente no se produce necesariamente por el esfuerzo, como un árbol o un río.

En el razonamiento Budista en general, estos tres modos se pueden formular de dos maneras. Una se llama “inferencia para uno mismo” y la otra “inferencia para otros.”[446] La primera sirve para que uno pueda comprender por sí mismo lo que debe probarse, mientras que la segunda se emplea para ayudar a los demás a comprender lo que uno mismo ya ha entendido. Un ejemplo de una inferencia de tres miembros para uno mismo es:

> (1) Mis propios cinco agregados como sujeto son (2) impermanentes, (3) porque son producidos por causas y condiciones.

Lo mismo formulado como una inferencia para otros dice:

> (1) Lo que se produce por causas y condiciones es (2) impermanente; (3) por ejemplo, los cinco agregados de alguien que está muriendo.
> (4) Mis propios cinco agregados también son (5) producidos por causas y condiciones.

Obviamente, el significado y lo que se debe probar son los mismos en ambos formatos. El último formato solo agrega un ejemplo (3) y establece explícitamente el primer modo (4 y 5) y el segundo modo (1 y 2).[447]

Tipos de Razones

En cuanto a las características de las razones mismas, en la lógica Budista se distinguen tres tipos básicos de razones:

1) razones de la naturaleza
2) razones del resultado
3) motivos de la no observación

1) La primera es una razón que tiene la misma naturaleza convencional o relativa que el predicado. Sin duda, aquí, “naturaleza” no se refiere a la naturaleza última de los fenómenos, la vacuidad o similares. Se trata más bien de que dos conjuntos de cosas sean del mismo tipo convencional o de la misma categoría. Por ejemplo, todos los vegetales tienen la naturaleza de ser o pertenecer a la categoría de plantas. Por lo tanto, uno puede decir: “Las zanahorias son plantas, porque son vegetales.” O, como en el ejemplo anterior, los “fenómenos impermanentes” y “lo que se produce por causas y condiciones” tienen la misma naturaleza en que lo que sea uno es necesariamente el otro. En otras palabras, todos los fenómenos impermanentes tienen la naturaleza de ser producidos por causas y condiciones, y todo lo que es producido por causas y condiciones tiene la naturaleza de ser impermanente.

2) Las razones de resultado son razones que son el resultado del predicado y, por lo tanto, prueban fenómenos causales ocultos. Por ejemplo, cuando uno dice: “Detrás de esta colina, hay fuego, porque hay humo”, el humo es el resultado de la existencia del fuego. Así, a partir de la percepción directa de un resultado (humo), se puede inferir la existencia previa de su causa el (fuego).

3) La definición de una razón correcta de no observación es “una razón con los tres modos en la prueba de un probando que es la negación de un fenómeno, o la integridad de los tres modos en la negación de lo que debe ser negado.” En general, las razones de no observación prueban la inexistencia de algo a través del hecho de que este algo no es perceptible u observable a través de ningún tipo de cognición válida. Hay dos tipos de razones de no observación:

a) razones de la no observación de algo que no aparece[448]
b) razones de la no observación de algo que es adecuado para aparecer[449]

a) La definición de una razón correcta de la no observación de algo que no aparece es “una razón con los tres modos que niega la expresión convencional de ‘existencia definida’ al negar al sujeto conocedor de algo que no es adecuado para aparecer.” Un ejemplo es la razón “porque no hay una cognición válida que pueda observar un fantasma”, lo que demuestra que la expresión convencional “la existencia definitiva de un fantasma” no se aplica al área frente a alguien que no tiene ninguna propensión a percibir fantasmas. En resumen, esta negación sirve para aclarar que no se puede afirmar la existencia general de apariciones privadas y engañosas, como fantasmas para todos, solo porque pueden aparecer desde la perspectiva de ciertas personas. De lo contrario, todas las cosas, como las alucinaciones o las apariciones en la mente de las personas locas, tendrían el estado de existencia general para todos.

b) La definición de una razón correcta de la no observación de algo adecuado para aparecer es “una razón con los tres modos que prueba tanto el hecho como la expresión convencional de ‘inexistencia’ al negar al sujeto conocedor de algo adecuado para aparecer.” Este es el único tipo de razón que se emplea en los razonamientos Centristas que analizan la naturaleza última de los fenómenos o la vacuidad. La forma más directa de decirlo es decir, por ejemplo, “En esta habitación, no hay ningún elefante, porque ninguno es observable en ella a través de ningún tipo de cognición válida.” Por lo general, si hay un elefante en algún lugar, con suficiente luz y nada que lo oscurezca, es claramente observable para las personas presentes cuyas facultades sensoriales están intactas. Por lo tanto, lo inverso de esto –es decir, si un elefante no es observable en este lugar– significa que no existe allí.

Hay muchos más de estos tipos de razonamiento que niegan indirectamente la cosa en cuestión. En términos técnicos, estos se pueden resumir en dos:

i) las razones de la no observación de algo conectado[450] (al predicado de lo que se va a negar)[451]
ii) las razones de la observación de algo contradictorio[452] (al predicado de lo que se va a negar)

i) Algo que está conectado al predicado de lo que se va a negar puede ser (1) su naturaleza convencional, (2) cualquiera de sus resultados, (3) cualquiera de sus causas, o (4) una categoría más grande a la que pertenece. Un ejemplo de una causa no observada es la prueba "En este lago, no hay humo, porque el fuego no se puede observar allí." Aquí, el predicado de lo que debe ser negado es "hay humo." Por lo tanto, el hecho de que la causa (fuego) del fenómeno en cuestión (el humo) no pueda observarse en un lugar determinado sirve como razón para negar la existencia de este fenómeno (el humo) en sí mismo, ya que el humo es el resultado que está invariablemente conectado a esta causa (el fuego). En otras palabras, si una determinada causa no existe, su resultado tampoco puede existir.

ii) Algo que es contradictorio con el predicado de lo que se va a negar puede ser (1) su naturaleza, (2) su resultado o (3) un subconjunto de él. Un ejemplo de lo primero es la prueba "Justo en el lugar de este fuego abrasador, no hay frialdad, porque allí se observa un fuego abrasador." Aquí, el predicado de lo que debe ser negado es "hay frialdad." Lo contrario de esto es que "hay calor, como un fuego abrasador." Primero, la existencia de calor en algún lugar se establece a través de la observación de un fuego abrasador allí. En segundo lugar, observar un fuego abrasador y su calor es contradictorio y excluye la observación de la frialdad en este mismo lugar. Por lo tanto, lo que no se observa allí es frialdad, lo que niega directamente la existencia de frialdad. De esta manera, la observación del fuego sirve indirectamente como razón para refutar la existencia de frialdad. Por supuesto, los ejemplos dados aquí consisten en trivialidades mundanas, pero cuando estas razones de no observación se aplican a objetos de negación como la existencia real, una naturaleza intrínseca o los dos tipos de identidad, llegan directamente al corazón de la cuestión del análisis Centrista.

En general, los dos primeros tipos básicos de razones –las razones de naturaleza y las razones de resultado– se denominan razones afirmativas, ya que afirman una naturaleza convencional común de cosas diferentes o la existencia convencional de algo. El tercer tipo –las razones de la no observación– se llama razón negadora, ya que no afirma nada, sino que simplemente niega la existencia de algo.

Pseudo-razones

Las pseudo-razones son razones en las que no se establecen uno o más de los tres modos. Hay tres tipos principales de tales razones erróneas:

1) las razones de no aplicación (motivos que no se aplican al sujeto como medio de prueba)
2) las razones contradictorias (razones que niegan su propio probandum)
3) las razones inciertas (razones que crean dudas sobre su propio probandum)

1) Las razones de no aplicación son de cinco tipos:

a) la no aplicación para el proponente
b) la no aplicación para el oponente
c) la no aplicación para ambos ("El sonido es permanente, porque es un objeto de la conciencia ocular.")[453]
d) la no aplicación por no estar establecida su base, es decir, por no existir el sujeto en cuestión ("El actual rey de Francia tiene dificultades para llevar la corona, porque es calvo.")
e) la no aplicación porque la conexión del sujeto con la razón es dudosa ("En el medio de una de las tres crestas de las montañas frente a mí, hay un pavo real, porque escucho el sonido de los gritos de los pavos reales.")

2) Las razones contradictorias son de cuatro tipos:

a) las razones contradictorias que niegan la naturaleza del predicado ("El sonido es permanente, porque se produce.")
b) las razones contradictorias que niegan la naturaleza del sujeto ("El espacio puede doler, porque es obstructivo.")
c) las razones contradictorias que niegan un atributo del predicado
d) las razones contradictorias que niegan un atributo del sujeto

3) Las razones inciertas son de tres tipos:

a) las razones inciertas en las que la implicación negativa es más obviamente dudosa ("Este hombre tiene apego, porque habla.")
b) las razones inciertas en las que la vinculación positiva es más obviamente dudosa ("Esta mujer está libre de apego, porque no habla.")
c) las razones inciertas en las que ambas son dudosas ("Los cuerpos vivos tienen un yo, porque poseen una fuerza vital.")

Aplicaciones Específicas de Estas Razones en el Budismo

Los temas particulares a los que se aplican principalmente las razones de la naturaleza, las razones de los resultados y las razones de la no observación en el camino Budista son, respectivamente, los siguientes:

1) impermanencia
2) causa y resultado
3) las ausencias de identidad y la vacuidad

1) Las razones de la naturaleza se emplean principalmente para probar la impermanencia de todos los fenómenos condicionados. Ser un fenómeno condicionado significa primero ser producido por ciertas causas y condiciones. Entonces, el continuo del fenómeno se sostiene por otras causas y condiciones. Finalmente, cuando estas causas y condiciones específicas terminan en algún momento, el fenómeno condicionado que fue apoyado por ellas necesariamente también debe cesar. Por lo tanto, tiene la naturaleza de ser impermanente, ya que la definición de ser impermanente es surgir, permanecer y cesar. Reflexionar sobre este aspecto tosco de la impermanencia sirve como el medio principal para revertir nuestro apego a las cosas de esta vida. Reflexionar sobre la noción de impermanencia sutil –la impermanencia de todos los fenómenos condicionados que cambian en cada momento– nos lleva a comprender la vacuidad. Se dice que quien comprenda el surgimiento y la cesación comprenderá la impermanencia, y quien comprenda la impermanencia comprenderá la unidad de la originación dependiente y la vacuidad. Con respecto a la originación dependiente, las *Sesenta Estrofas de Razonamiento* de Nāgārjuna dicen:

> A través de la comprensión del surgimiento, uno comprende la cesación.
> A través de la comprensión de la cesación, uno comprende la impermanencia.
> Cuando uno comprende cómo penetrar la impermanencia,
> también este Dharma genuino será realizado.[454]

2) Las razones de resultado se utilizan para establecer el funcionamiento de la causa y el resultado en general. Esto se refiere no solo a causas externas o materiales, sino, más importante, al nivel interno de causalidad, que es la operación de causas y resultados kármicos. Karma significa que todas nuestras acciones o impulsos físicos, verbales y mentales son causas que tienen efectos de la misma manera que cualquier otra causa. En el Budismo, este principio de causalidad también se emplea para establecer la continuidad de vidas anteriores y posteriores. En cualquier caso, las razones de resultado infieren causas materiales o mentales previas a partir de la observación de ciertos fenómenos condicionados materiales o mentales en el presente que son el resultado de estas causas. Básicamente, el Budismo dice que el funcionamiento de la causa y el efecto significa que algo no puede surgir de la nada y que algo no puede convertirse en nada. De lo contrario, cualquier cosa podría suceder al azar en cualquier momento o nunca sucedería nada. Además, sin causa y efecto, todas las acciones intencionales, como la agricultura para producir el resultado de una cosecha, serían completamente impredecibles o inútiles.

Por lo tanto, en el Budismo, no se trata realmente de creer o no creer en la ley del karma o en vidas anteriores y posteriores. Más bien, si generalmente aceptamos el proceso de causa y efecto, debemos reconocer que no tiene sentido excluir arbitrariamente algunos fenómenos causales, es decir, algunas o todas nuestras acciones físicas, verbales y mentales, de este principio general. Esto es

cierto incluso si no vemos un resultado inmediato de estas acciones y esperamos haber evitado sus consecuencias. De hecho, generalmente experimentamos los efectos de nuestros impulsos, emociones y pensamientos, ya que nuestras acciones físicas y verbales son impulsadas constantemente por ellos. Cuando planificamos un proyecto o hacemos nuestro trabajo, no pensamos en absoluto que nuestras actividades mentales no tengan resultados; damos por sentado que nuestros pensamientos e imaginación darán como resultado acciones y productos visibles. Además, conocemos muy bien los efectos fuertes y posiblemente devastadores de ciertos impulsos mentales, como enamorarse o declarar la guerra. Que el efecto de alguna acción tarde mucho en madurar no puede ser una base para afirmar que esta acción no tiene efecto. De lo contrario, se seguiría igualmente que los movimientos de los continentes originales en la Tierra no son las causas de la ubicación y la forma de los continentes actuales, ya que los seres en ese momento no experimentaron el efecto en el presente, ni nosotros observamos actualmente estas causas.

Sería muy inconsistente decir que algunas cosas o experiencias tienen causas y otras no. Esto también implicaría que hay algunas causas que tienen resultados y otras que no tienen resultados. ¿Cómo podríamos definir y distinguir razonablemente entre tales fenómenos? (Además, para aquellos fenómenos que no tienen causas, se aplicarían todas las consecuencias absurdas anteriores.) Cada vez que alguien descubre la causa de algo que anteriormente se consideraba un evento aleatorio –como ha sucedido y continúa sucediendo en la ciencia– toda la noción de falta de causa o aleatoriedad se cuestiona fundamentalmente. Además, ¿Cómo podrían los fenómenos no causados interactuar con fenómenos que sí tienen causas? Si interactuaran de una manera puramente aleatoria, incluso los fenómenos dentro de un continuo causal establecido se convertirían en fenómenos aleatorios. Y si interactuaran de una manera determinada por las causas, los fenómenos aleatorios entrarían en el ámbito de la causalidad. Sin embargo, si hubiera dos reinos de fenómenos completamente separados, no podrían interactuar en absoluto.

En cuanto a la prueba clásica de la existencia de vidas pasadas y futuras, primero debemos darnos cuenta de que si aceptamos que el principio de causalidad funciona de una manera que lo abarca todo, entonces tiene que haber infinitas cadenas de causas y resultados específicos. Por ejemplo, un árbol que vemos ahora tiene un “historial de casos” de causas y condiciones sin principio, cada una de las cuales nuevamente conlleva sus propias causas y condiciones. Del mismo modo, según el Budismo, el momento presente de nuestra mente no surge de la nada, sino que surge del momento inmediatamente anterior de esta mente. En otras palabras, la mente no depende de otra cosa que no sea la mente como su causa sustancial específica.[455] Al extender esto hacia atrás y hacia adelante en el tiempo, naturalmente llegamos a un continuo mental sin principio ni fin, que se manifiesta como lo que se llama las diferentes vidas de la existencia cíclica. Postular arbitrariamente cualquier punto de partida o una extinción total de este continuo –como el comienzo o el final de esta vida–

equivale a nada más que decir que algo puede surgir de la nada o que algo puede convertirse en nada. Sin embargo, esto contradice abiertamente la noción de causa y resultado como tal en primer lugar.

Otras indicaciones que se aducen para la existencia de otras vidas incluyen hechos tales como los mamíferos recién nacidos que saben inmediatamente sin aprender dónde y cómo beber leche de sus madres.[456] Además, ¿Qué explicaría la inmensa gama de diferencias entre los seres humanos incluso al nacer, como nacer sanos o con una enfermedad grave, ser inteligentes o tontos, nacer ricos o en un barrio pobre, en una familia amorosa o violenta? ¿De qué otra manera se podría explicar que algunas personas "tienen éxito" o se enriquecen casi sin ningún esfuerzo y otras siempre "tienen mala suerte" o se mantienen pobres incluso si trabajan duro? ¿Por qué algunos niños pueden tocar piezas complejas de música clásica a una edad temprana sin entrenamiento o sobresalir en los deportes, mientras que otros nunca pueden hacerlo tan bien, incluso con mucho entrenamiento? Incluso convencionalmente, ninguno de estos hechos puede explicarse suficientemente por causas que se pueden encontrar en esta vida presente, pero esto generalmente solo lleva a subsumirlos bajo rúbricas como "fortuna", "destino" o "talento." La categoría más de moda en estos días parece ser que "todo está en los genes." Este no es el lugar para discutir este tema en detalle, pero si consideramos cuán poco difiere el código genético de los seres humanos del de los chimpancés y algunos gusanos primitivos –en solo un 1 por ciento y aproximadamente un 30 por ciento, respectivamente– es bastante sorprendente suponer que los genes por sí solos pueden servir como explicación de todas las diferencias entre humanos y otros seres. Sin duda, estas diferencias no consisten solo en características físicas, sino que incluyen toda la gama de la mente humana y sus expresiones, como la cultura, la ciencia, la filosofía y la religión, sin mencionar toda la diversidad mental y de comportamiento de los seres humanos, que tienen aún menos variación genética entre sí.

3) Las razones de no observación sirven específicamente para negar todo tipo de cosas imaginarias y puntos de referencia mentales –como objetos externos reales o un yo– que las personas mundanas ordinarias imaginan que existen, así como las personas que están influenciadas por ciertos sistemas filosóficos. Por lo tanto, particularmente en el Centrismo, estas razones no se usan solo para probar la inexistencia de una cosa que de otro modo existiría en un lugar determinado, como en el ejemplo de un elefante dado anteriormente. Más bien, se emplean principalmente para demostrar la inexistencia de todas las cosas hipotéticas que nunca existieron como objetos cognoscibles en primer lugar y, por lo tanto, no pueden percibirse ni inferirse directamente a través de ningún medio de cognición válido. La idea general aquí es que si algo que simplemente se supone que existe –como los conejos morados o un yo personal real– no se puede observar a través de ningún tipo de cognición válida, entonces la única conclusión puede ser que no existe tal cosa en absoluto y que es solo un producto de la imaginación.

Es importante distinguir entre nuestro concepto de, por ejemplo, un conejo rosado con ruedas y un fenómeno real que correspondería a esta idea. Porque la imagen mental de tal conejo rosado tiene cierto grado de existencia convencional en el sentido de que puede aparecer como un objeto de nuestra mente pensante. Sin embargo, aparte de esta mera fantasía, un animal real de este tipo no existe y nunca se nos aparecerá. Como se dijo antes, podemos pensar en cualquier cosa y crear todo tipo de cosas imaginarias en nuestra conciencia conceptual. Sin embargo, el mero hecho de que podamos pensar o imaginar algo que en realidad no existe no lo hace más real o existente. Por lo tanto, lo que se "refuta" en el Centrismo no son cosas verdaderas realmente existentes o un yo verdadero real. Más bien, dado que construimos todo tipo de nociones imaginarias sobre tales inexistentes (cosas y un yo reales), el razonamiento Centrista solo sirve para deconstruir nuestras ideas erróneas. Por ejemplo, la existencia de un yo personal duradero, independiente y singular dentro de los cinco agregados de un individuo se refuta observando entre ellos solo lo que es contradictorio con dicho yo. Esto significa que los cinco agregados consisten solo en fenómenos que son momentáneamente impermanentes, dependientes de diversas causas y condiciones, y no tienen un núcleo único identificable, ya que todos ellos pueden separarse infinitamente. Por lo tanto, todo lo que podemos observar entre ellos es dependiente, no duradero y no único. Esto excluye la existencia de cualquier cosa en estos agregados que sea duradera, independiente y singular, como este yo hipotético.

Dentro del enfoque específico de los razonamientos Centristas, los dos tipos de razones afirmativas se utilizan en cierta medida, pero únicamente con respecto a la realidad aparente y simplemente empleando las nociones convencionales de los demás, como en el contexto de la causa y el resultado. Al investigar la realidad última –es decir, al tratar con la vacuidad o los dos tipos de ausencia de identidad– los Centristas emplean únicamente razones negativas de no observación. Como se explicó extensamente, en la vacuidad, no hay nada que afirmar en términos de naturaleza o existencia ni en términos de inexistencia. Por lo tanto, cuando el razonamiento se aplica en la búsqueda Centrista de lo último, su único propósito es eliminar las ideas erróneas y aferrarse a la existencia real. Por lo tanto, las razones afirmativas –tal como se usan de acuerdo con la dialéctica convencional– aquí son imposibles e inútiles.

Negaciones

Obviamente, el resultado conceptual de negar razones es una negación. La definición general de una negación es "un fenómeno que debe ser conocido por la cognición que lo conoce directamente a través de la exclusión de su objeto específico de negación." En la lógica Indo-Tibetana, hay dos tipos de negaciones:

1) negaciones implicativas y
2) negaciones no implicativas.

La definición de una negación implicativa es “la implicación de otro fenómeno como un resto después de la negación del objeto de negación por una cognición que conoce directamente la negación misma.” Por lo tanto, una negación implicativa –que también puede llamarse negación predicativa– implica o afirma algo más como un resto después de haber negado ciertas características con respecto al sujeto en cuestión. Un ejemplo sería decir: “El Cielo no es impermanente”, lo que implica que es permanente.[457] El ejemplo clásico es la afirmación “El gordo de Devadatta no come durante el día.” Ser gordo muestra que sí come, y lo que se implica como un resto de la negación de comer durante el día es otro fenómeno: Que come durante la noche.

La definición de una negación no implicativa es “algo que debe ser conocido por una cognición que lo conoce directamente a través de la mera exclusión de su objeto específico de negación.” Esto también puede llamarse “negación de la existencia”, ya que significa que la existencia de algo se niega sin afirmar o implicar nada al respecto. Por lo tanto, la cognición que conoce directamente una negación no explicativa conoce esa parte de la oración que representa la mera exclusión –o la mera negación– de su objeto específico de negación. Sin embargo, no conoce ni implica ningún otro fenómeno, ya sea directa o indirectamente. Ejemplos de este tipo de negación son “la inexistencia del cielo”, “el espacio”,[458] “la vacuidad” y la “ausencia de identidad.” En términos de formular una negación no explicativa, no importa si hay un negativo gramatical en la formulación que representa la mera exclusión del objeto específico de negación (como en “la inexistencia del cielo” o la “ausencia de identidad”) o si no hay nada negativo en el término real (como en “espacio” o “vacuidad”). El punto es que, de una forma u otra, la formulación debe indicar la ausencia de algo y no implicar nada más en su lugar.

Todos los razonamientos Centristas llegan a negaciones no implicativas. No hay nada que esté conceptualmente implícito en su análisis de la realidad última. Por lo tanto, las negaciones implicativas no se usan en el razonamiento Centrista para lo último. De hecho, su uso sería contraproducente para el enfoque Centrista en conjunto, ya que solo proporcionarían nuevos puntos de referencia al implicar algo.

En términos del camino, la realidad última o vacuidad tiene que realizarse en dos etapas: Primero conceptualmente y finalmente dentro del equilibrio meditativo no dual y no conceptual. Por lo tanto, primero se cultiva la conciencia conceptual particular que se basa en el razonamiento Centrista y resulta de la reflexión inferencial. Esto se llama una “cognición válida inferencial.” Es el primer tipo de cognición válida para determinar la realidad última, y por lo tanto precede al segundo y último tipo de dicha cognición válida, que es la realización directa y no conceptual de la vacuidad desde el camino de la visión en adelante.

El cultivo de una cognición inferencial válida de la vacuidad implica de nuevo dos pasos. Primero, para contrarrestar nuestro fuerte apego habitual a la

existencia real de todos los fenómenos, tenemos que cultivar inicialmente una serie de cogniciones válidas inferenciales para las cuales aparecen claramente varias negaciones no explicativas, como la negación no explicativa de que "no hay surgimiento, permanencia y cesación" o que "no existe una naturaleza intrínseca de los fenómenos." Incluso a nivel conceptual, es muy difícil obtener inmediatamente una realización correcta de la vacuidad real que está libre de los cuatro extremos y los ocho puntos de referencia,[459] lo que significa nada más que la falta total de puntos de referencia. Llegar conceptualmente a este tipo de vacuidad es la segunda etapa y al mismo tiempo el resultado final del razonamiento analítico.

Las negaciones en ambos pasos se denominan "realidad última nominal", ya que concuerdan más o menos con la realidad última verdadera en el nivel conceptual. El objeto conceptual más sutil "libertad de todos los puntos de referencia" es la imagen mental que aparece a una conciencia de razonamiento cada vez más refinada y concuerda con la realidad última en el grado más alto posible para los objetos conceptuales. Es el resultado de una familiarización prolongada con los principales razonamientos Centristas que están diseñados para abordar nuestro apego a los puntos de referencia desde varios ángulos. Sin embargo, no importa cuán sutil sea un concepto que este paso final de la realidad última nominal pueda ser, ya sea "libertad de todos los puntos de referencia" o "ningún punto de referencia en absoluto, ni siquiera la libertad de los puntos de referencia", no puede en sí mismo ir más allá de ser un objeto conceptual sutil.

Por lo tanto, para acercarse a la realización directa de la vacuidad real de manera gradual, uno primero se familiariza con una serie de negaciones no explicativas que niegan progresivamente cada extremo y todos los puntos de referencia. En términos generales, este es el cultivo de la cognición válida inferencial como el remedio directo inicial para el apego a la existencia real. Es una serie de cogniciones conceptuales que progresan desde la eliminación de superposiciones más burdas hasta la negación de superposiciones muy sutiles. Finalmente, aparece la negación no explicativa de "nada en absoluto" o "vacuidad" –es decir, ningún punto de referencia en absoluto. Aquí, tenemos que distinguir claramente entre el hecho evidente de que no hay ningún punto de referencia y cómo este hecho aparece a nuestra conciencia de razonamiento conceptual. Cuando reflexionamos sobre la ausencia de puntos de referencia, la apariencia misma del concepto de que "no hay puntos de referencia en absoluto" no es solo nada en absoluto, sino que es un objeto que aparece y, por lo tanto, existe para una conciencia conceptual. Como tal, sigue siendo claramente un punto de referencia en sí mismo.

En segundo lugar, una vez que se está familiarizado con este remedio conceptual, es necesario ir más allá de él, lo que significa que este punto de referencia sutil de "ningún punto de referencia en absoluto" también debe abandonarse en algún momento. Como dice las *Sesenta Estrofas sobre el Razonamiento* de Nāgārjuna:

> Aquellos cuyas mentes no se mueven,
> ni siquiera por un parpadeo de un pensamiento sobre el “completo vacío ”,
> han cruzado el horrible océano de la existencia
> que es agitado por las serpientes de las aflicciones.[460]

En otras palabras, las negaciones que simplemente niegan un surgimiento real, una existencia real, y tales son conceptuales y nominales finales. Estas negaciones no están libres de los puntos de referencia más sutiles de “no surgimiento”, “la falta de existencia real” o “la libertad de los puntos de referencia.” La experiencia directa real de que no hay puntos de referencia –incluido el punto de referencia de que no hay puntos de referencia– es lo último real o no nominal.

Si uno se acerca a la realidad última a través de este doble proceso, se dice que se vuelve muy accesible incluso para los seres ordinarios. De esta manera, es definitivamente posible desarrollar no solo la visión conceptual correcta de la realidad última nominal, sino también la experiencia inmediata y la realización directa de la vacuidad genuina o la realidad última no nominal. Śāntideva describe este proceso en tres versos cruciales:

> A través de la familiaridad con las tendencias latentes de la vacuidad,
> las tendencias latentes de las entidades serán abandonadas.
> A través de la familiaridad con la inexistencia total,
> estas también serán abandonadas más adelante.
>
> Una vez que esta “inexistencia total”–
> la entidad a determinar– no se puede observar,
> ¿Cómo debería una no entidad sin una base
> permanecer ante la mente?
>
> Una vez que ni entidades ni no entidades
> permanecen ante la mente,
> [tampoco] hay otro flujo mental.
> Por lo tanto, es una paz no referencial absoluta.[461]

El comentario del maestro Sakya temprano Sönam Tsemo[462] (1142-1182) explica:

> Demostrando que la realización de todo como una ilusión es el camino tiene tres partes:
>
> 1) Renunciar a aferrarse a la existencia
> 2) Renunciar a aferrarse a la inexistencia
> 3) La justificación de esto
>
> La primera se refiere a “A través de la familiaridad . . .” [líneas 32ab anteriores]. Al meditar en un objeto de la generalidad[463] de la vacuidad,

a través del poder de [esto] siendo mutuamente excluyente con la reificación, la reificación se detiene.

La segunda se refiere a “A través de la familiaridad con . . .” [líneas 32cd]. “Estas también” se refiere a [tales] determinaciones positivas [conceptuales] [de una generalidad objetiva] de la vacuidad. Se abandonan más tarde. Si te preguntas por qué, esto es a través de la familiaridad [con la vacuidad real], sin que haya determinaciones negativas o positivas de ningún tipo. “Entonces, ¿Cuál es la razón para renunciar a la superposición de una determinación positiva de la vacuidad?”

La justificación para esto se refiere a “Una vez que . . .” [verso 33]. ¿Cómo deberían las no entidades, [como la negación de entidades,] permanecer ante la mente como objetos de razonamiento? . . . Carecen de base, porque, a través de la superposición que es la negación [de algo], la base [para esta negación] –la superposición de un objeto de negación– ya no existe [más]. Y si no se concibe ningún objeto de negación, [tampoco] su negación no puede concebirse . . . . Sin que se identifique un objeto [específico] de negación, la negación se realizaría de una manera [completamente] indiscriminada. Por lo tanto, antes de estar seguro de que un objeto [específico] de negación es negado, [este objeto] tiene que ser identificado, ya que de lo contrario no hay enfoque en este objeto de negación como la base [de su negación]. “¿Cómo puede ser que no haya [tal enfoque]?” [Esto sucede] una vez que esta “inexistencia total” –la entidad a determinar– no puede ser observada.

La forma en que surge el conocimiento supremo sin apariencia se refiere a “Una vez que ni . . .” [verso 34]. Una vez que las entidades no permanecen ante la mente, esto significa que no están establecidas en el camino del razonamiento. Una vez que las no entidades no permanecen ante la mente, esto significa que [tampoco] una determinación positiva de la inexistencia no se establece como objeto de razonamiento. Entonces, las generalidades objetivas de existencia y no existencia no aparecen y [tampoco] hay apego a lo que está afuera. Por lo tanto, esta es una paz no referencial absoluta. Es el surgimiento del conocimiento supremo que no tiene apariencia en el sentido de que no hay foco para las superposiciones y el continuo de pensamientos se ha detenido. “Sin embargo, puede haber otras superposiciones que representen algún flujo mental [diferente de] las generalidades objetivas de la existencia y la no existencia. Por lo tanto, no está necesariamente establecido que [este conocimiento] no tenga ninguna apariencia en absoluto.” No hay otro flujo mental, porque no hay otra [posibilidad] que la existencia y la inexistencia.[464]

Por lo tanto, se explica que, después de agotar el poder de los términos, concepciones y objetos de negación, así como sus remedios, la paz mental resultante es similar a haberse recuperado finalmente de alguna dificultad o lucha seria.

Los tratados Centristas establecen las posiciones de los demás y luego las analizan utilizando una gran cantidad de razonamientos. Sin embargo, nada de esto sucede por odio a otros sistemas o por un mero disfrute de la disputa. Más bien, se hace únicamente desde la perspectiva de los demás y de su beneficio, es decir, para poner fin a su intenso apego, atados como están a través de la red de sus concepciones. Como dice *La Introducción al Centrismo*:

> Los análisis del tratado [de Nāgārjuna] no se realizaron por apego
> al debate.
> [Más bien,] la verdadera realidad ha sido enseñada por el bien de
> la liberación completa.
> Bien puede ser que al explicar la verdadera realidad
> las escrituras de otros se arruinen, pero no hay falta en esto.[465]

Por lo tanto, todo el espectro de análisis razonado que se emplea en los tratados Centristas no es más que un enfoque que apunta a poner fin a las concepciones de la otra parte que se dedican a la superposición y la negación. Sin embargo, una vez que la superposición y la negación han sido eliminadas, la realización desnuda y directa de la naturaleza real de los fenómenos no surge a través de la fuerza del análisis exhaustivo, porque esta verdadera naturaleza no es un objeto que pueda analizarse o captarse a través del estudio, la reflexión o la meditación conceptual. Así, *La Introducción al Centrismo* dice:

> Los seres ordinarios están atados por concepciones.
> Los yoguis no conceptuales encontrarán la liberación.
> Por lo tanto, los eruditos afirman que el resultado del análisis
> es que las concepciones están en paz.[466]

Aquí, tres cosas sobre cada negación no implicativa, sin importar cuán sutil o abarcadora sea, deben ser muy claras. En primer lugar, una negación es, por definición, exclusivamente un objeto de una conciencia conceptual, es decir, una cognición válida inferencial. Nunca puede ser un objeto de una cognición válida directa y no conceptual, ya que el proceso de negación y su objeto son de naturaleza conceptual. En segundo lugar, dado que aparece como un objeto conceptual, en términos de las categorías de existentes y no existentes, esta negación en sí misma todavía se considera un fenómeno existente para la mente conceptual. Es la forma sutil o la forma en que la “inexistencia” o “la libertad de puntos de referencia y extremos” aparece a la conciencia razonadora. Por lo tanto, este objeto conceptual “inexistencia” no es en sí mismo inexistente, ni es en sí mismo la libertad real de todos los puntos de referencia y extremos. Tercero, uno debe eventualmente dejar ir tanto este objeto que aparece

conceptualmente –la negación– como la cognición dualista para la cual aparece tal objeto, para que dé paso a la sabiduría no conceptual que realiza directamente la vacuidad real libre de todos los puntos de referencia.

Como dice Pawo Rinpoche, una negación no es más que una imputación por una mente que se aferra a la inexistencia, y una afirmación es solo una imputación por una mente que se aferra a la existencia. A la luz de la verdadera naturaleza de los fenómenos, todo apego, sin importar a qué, es simplemente erróneo. La negación no implicativa es solo un término técnico cuyo significado no se refiere a nada más que lo que normalmente se entiende por "inexistencia." Así, en este contexto de razonamiento Centrista, el significado de la negación no implicativa "no ser nada en absoluto" se refiere a la inexistencia total de puntos de referencia. Un sūtra dice:

> Aquellos que entienden este Dharma de "no ser nada en absoluto"
> no tendrán apego hacia todos los fenómenos.

De esta manera, está claro que tal negación no implicativa es solo un paso hacia la realización directa de la realidad última verdadera. De lo contrario, si la realidad última en sí misma no fuera más que una negación no implicativa, entonces sería solo algún tipo conceptual de inexistencia en el sentido de nada en absoluto. Por otro lado, si la realidad última fuera una negación implicativa o algo afirmativo, entonces sería algo realmente existente. Obviamente, ninguna de estas categorías se aplica a lo último real o no nominal, y no hay una tercera posibilidad. El Octavo Karmapa niega tanto la posición de que la realidad última es una negación no implicativa (o incluso una que se supone que resiste el análisis) como la posición de que la realidad última es completamente inexpresable. Parece que el primer erudito en identificar explícitamente lo último como una negación no implicativa fue Chaba Chökyi Senge.[467] Más tarde, Tsongkhapa y sus seguidores también adoptaron esta posición y sostuvieron que la vacuidad real es una negación no implicativa que resiste el análisis. Sin embargo, si fuera posible llegar a algo que resista el análisis, como la negación no implicativa "la falta de existencia real", esto pondría patas arriba todo el proyecto del Centrismo –la demostración de que no hay nada que resista el análisis. Como se explicó anteriormente, este punto se expresa muchas veces en numerosos textos Centristas, así como en los s*ūtras de la Prajñāpāramitā*:

> Declaro que todos los fenómenos, incluido el nirvāṇa –e incluso si hubiera algún fenómeno más supremo que ese– son ilusorios y oníricos.[468]

El punto de que no hay nada que pueda resistir el análisis es también la razón principal de la presentación detallada de las veinte vacuidades, ya que cada una de ellas sirve para eliminar aspectos específicos y cada vez más sutiles de aferramiento a algo real. Además, dado que se supone que tal negación no implicativa resiste el análisis y al mismo tiempo es exclusivamente un objeto

conceptual, no habría forma de abandonarlo para realizar directamente la realidad última genuina (como lo describió Śāntideva anteriormente). Ni siquiera habría necesidad de abandonar esta negación no implicativa y proceder a una realización directa de la realidad última, ya que tal negación ya es la verdadera última realidad.

Un proponente ejemplar de la opinión de que la realidad última es absolutamente inexpresable fue Tsang Nagba Dsöndrü Senge.[469] Desde esta posición, se seguiría absurdamente que –solo desde la perspectiva de cómo los Centristas aparecen a los demás– aquellos Centristas que, a través de su habilidad en los medios, enseñan o dicen algo sobre la verdadera realidad no serían Centristas. Esto significaría que los Centristas que niegan la existencia real no serían Centristas. Además, si la realidad última no pudiera expresarse en absoluto, sería completamente inútil que el Buda enseñara los *sūtras de la Prajñāpāramitā* y que tantos Centristas hayan compuesto textos voluminosos.

En resumen, la vacuidad última no nominal –el objeto real de la sabiduría en el equilibrio meditativo de los nobles– está más allá de resistir o no resistir el análisis. En sí misma, es inexpresable. Por otro lado, la vacuidad nominal en forma de una negación no implicativa que es objeto de la cognición mundana válida de una conciencia razonadora[470] definitivamente no puede resistir el análisis. Esto también se indica claramente en el tercer verso anterior de Śāntideva. Sin embargo, no hay problema en que los Centristas utilicen hábilmente nombres como "realidad última" o "vacuidad" para lo que esencialmente no tiene nombre. Por lo tanto, dado que emplean tales designaciones ilustrativas para señalar la verdadera realidad inexpresable en última instancia, no se puede decir que no puedan expresarla convencionalmente. El Octavo Karmapa enfatiza que este es un punto muy sutil y esencial en el enfoque Centrista.

¿Cuál es el Objeto de la Negación en los Razonamientos Centristas?

¿Qué se refuta a través de los razonamientos Centristas? Técnicamente hablando, es la noción de alguna existencia o naturaleza real e intrínseca de los fenómenos. Esto se refiere al concepto de que los fenómenos existen de manera independiente, en y por sí mismos. Si algo no depende de ningún otro factor extrínseco a él –causas, condiciones, tiempo o circunstancias– para su existencia, sino que permanece igual sin importar lo que suceda, entonces es real en el sentido de ser inmutable e independiente. Si algún fenómeno realmente existiera independientemente por derecho propio, tal existencia independiente debería volverse aún más obvia cuando se analiza. Sin embargo, de hecho, ocurre lo contrario. Cuanto más buscamos una cosa inherentemente existente, menos la encontramos. Esta existencia real o independiente que no se puede encontrar es el objeto directo de la negación que se refuta en todos los textos Centristas, ya sea que se aplique a la verdadera existencia de un yo personal o a la existencia inherente de cualquier otro fenómeno. Por otro lado, todo lo que

está bajo la influencia de otra cosa y, por lo tanto, se origina en la interdependencia con diversas condiciones, no es en última instancia real en el sentido anterior, sino que es solo algo que aparece y funciona en el nivel de la realidad aparente. Por lo tanto, desde la perspectiva de su mera apariencia y fluctuación dinámica, toda la exhibición de objetos aparentemente "externos", mentes "internas" que los perciben, etc., no es el objetivo de las refutaciones Centristas. Las meras apariencias ilusorias como tales no son los objetos Centristas de la negación. Como dice la *Distinción entre las Dos Realidades* de Jñānagarbha:

> Lo que tiene el carácter de apariencia
> definitivamente no se niega.
> No es apropiado negar
> lo que se experimenta.
>
> Aspectos tales como "surgir"
> no son lo que aparecen.
> Negamos lo que es imputado por otros,
> tales como que [estas imputaciones] son objetos cognoscibles en realidad.
>
> Por lo tanto, aquí es apropiado
> negar únicamente tales imputaciones.
> Negar lo que no es una imputación
> es solo hacerse daño a uno mismo.[471]

Primero, no tiene sentido negar lo que son meras apariencias temporales, ya que no hay forma de que podamos simplemente razonarlas. Por ejemplo, mientras los ojos de alguien con visión borrosa no estén libres de sus defectos, los objetos visuales equivocados, como pelos flotantes o lunas dobles, seguirán apareciendo para esta persona. Del mismo modo, las apariencias ilusorias de las seis conciencias no disminuirán mientras no se hayan abandonado los oscurecimientos cognitivos y sus tendencias latentes que desencadenan tales apariencias, sin importar cuántos razonamientos se arrojen sobre estas apariencias.

Tampoco es necesario negar las meras apariencias, porque nuestras aflicciones y sufrimientos no se originan en ellas; se originan en nuestro apego a ellas como reales. Así como un ilusionista no se aferra a la apariencia de un joven apuesto que fue creado por su propio poder, no estaremos atados a la existencia cíclica si no estamos apegados a sus apariencias a pesar de su existencia aparentemente real. Por otro lado, así como una audiencia ingenua desarrolla el deseo por este joven ilusorio, nos aferramos a la realidad de las apariencias fugaces y nuestras aflicciones aumentan. Si funcionara negar deliberadamente estas meras apariencias, entonces la vacuidad no sería más que una absoluta y vacía inexistencia. Además, si el entrenamiento en la meditación sobre la vacuidad solo significara cultivar una negación total en el sentido de

que nada existe en absoluto, sería equivalente a caer en el extremo de la extinción o el nihilismo.

Por lo tanto, se dice que las meras apariencias como tales no son lo que se refuta en el Centrismo. Sin embargo, que no es posible negarlas debe tomarse con cautela. Inicialmente, a través de los razonamientos Centristas en el contexto del estudio y la reflexión, se elimina la parte más burda de nuestro apego que toma estas meras apariencias ilusorias como cosas reales. Esto detiene el apego manifiesto a su existencia real. Más tarde, al combinar el poder del conocimiento obtenido del estudio y la reflexión con el equilibrio meditativo que es la unidad de la calma mental y la visión superior, surge el conocimiento o "razonamiento" puro que surge de la meditación. Una vez que incluso las tendencias latentes hacia las apariencias reales han sido erradicadas de esta manera, también la parte sutil del apego a la realidad –que se manifiesta como la apariencia de meras apariencias ilusorias– se vuelve pura como el espacio sin ningún punto de referencia. Por ejemplo, para alguien que sufre de visión borrosa y se aferra erróneamente a la apariencia de algunos puntos negros sobre el fondo de una taza blanca, un médico experto primero aclara que estos puntos no existen diciendo: "Solo aparecen debido a tu enfermedad." Al comprender que estos puntos no existen, la persona enferma pone fin a su idea errónea de que realmente existen tales puntos en esta copa. Sin embargo, dado que la causa de la apariencia simple de estos puntos aún no se ha eliminado, todavía aparecen. Por lo tanto, para detener su aparición, el médico hace que esta persona tome un medicamento potente que elimine por completo la visión borrosa. Una vez que se ha eliminado la enfermedad, los "puntos" son como el espacio sin ninguna referencia.

Por lo tanto, mientras no se haya puesto fin a las apariencias, es razonable hacer esfuerzos para eliminarlas, como prestar atención a la causa y al resultado mientras se medita en la vacuidad de todos los fenómenos. Por otro lado, dentro del equilibrio meditativo de los practicantes de yoga que ven que todos los fenómenos están libres de puntos de referencia, no hay nada que eliminar. Sin embargo, sin estas consideraciones, decir que no es posible ni necesario negar las meras apariencias a través del razonamiento puede volverse bastante absurdo. Porque, si uno no es capaz de negar las meras apariencias, entonces serían la realidad última, porque son algo que resiste el análisis y no puede ser invalidado por el razonamiento. Además, se seguiría que las personas mundanas no pueden darse cuenta de la realidad verdadera, porque es imposible negar los fenómenos realmente existentes de la realidad aparente. Porque, si no pueden ser negados a través del razonamiento, tampoco pueden ser negados o detenidos a través del camino de la meditación. Y si no pueden ser negados o detenidos a través del razonamiento o el camino, no hay otro medio para ponerles fin.

Por lo tanto, los razonamientos Centristas abordan la tendencia básica de confundir las apariencias como fenómenos realmente existentes y un yo realmente existente, incluidas todas las ramificaciones e implicaciones de tales conceptos erróneos. Sin embargo, cuando los Centristas hablan de "existencia

real”, esto no significa que la “existencia real” sea algún factor o elemento que sea extrínseco a los fenómenos que se nos presentan. Por ejemplo, que la forma visible carezca de existencia real no significa que la forma visible esté vacía de alguna existencia real que sea algo distinto de esta forma visible en sí misma. Como dice *La Introducción al Centrismo*:

> Ya que es su naturaleza,
> la forma [visible] está vacía de forma [visible].
> El sonido, olor, sabor, objetos tangibles,
> y también los fenómenos son así.[472]

El auto-comentario de Candrakīrti explica explícitamente este punto:

> Aquí, uno habla de la vacuidad [como el hecho] de que los ojos y demás [están vacíos] de estos mismos ojos y demás. Esto deja completamente claro que [esta es] la vacuidad de una naturaleza, mientras que no es una vacuidad de una que no existe en otra, [como] “el ojo está vacío, ya que carece de un agente interno” o “está vacío de la naturaleza de aprehensor y aprehendido.”[473]

En resumen, decir que la forma carece o está vacía de existencia real significa exactamente lo mismo que decir que carece de una naturaleza o características propias, que la forma está vacía de forma, o que la forma no es diferente de su vacuidad. Como dice el *Sūtra de la Prajñāpāramitā en Cien Mil Líneas*:

> Subhūti preguntó: “¿Cómo deberían entrenarse los Bodisatvas para comprender que todos los fenómenos están vacíos de sus propias características específicas?”
>
> El Bendecido dijo: “La forma debe verse como vacía de forma, sintiéndose vacía de sentimiento, y etc.”
>
> Subhūti preguntó: “Si todo está vacío de sí mismo, ¿Cómo tiene lugar el compromiso de los Bodisatvas con la perfección del conocimiento?”
>
> El Bendecido respondió: “Tal compromiso en la perfección del conocimiento es no compromiso.”[474]

El Sūtra del Corazón dice:

> La forma es vacuidad; la vacuidad también es forma. La vacuidad no es otra cosa que la forma, y la forma no es otra cosa que la vacuidad.

Entonces, ¿Qué es exactamente esta noción de existencia real? En el lado objetivo, no es más que una idea vaga o una imagen mental. Cuando pensamos o decimos “yo” o “silla”, estos son solo términos, pero al mismo tiempo

parecemos sentir algo más o menos vago que flota en nuestra mente conceptual y al que supuestamente corresponden estos términos.[475] Dependiendo de cuánto estemos influenciados por ciertos puntos de vista o sistemas filosóficos, estos vagos objetos conceptuales pueden elaborarse en una construcción conceptual más o menos sofisticada, como un alma eterna o una sustancia cósmica real con todas sus características. Sin embargo, ¿De qué están hechas estas imágenes mentales? Mientras no miremos demasiado de cerca nuestras nociones, como "yo" y "silla", parecen existir y funcionar de una manera que se siente muy natural y real. Podríamos decir: "Por supuesto, sé quién soy y qué es una silla, y ahora me sentaré en una." Sin embargo, tan pronto como tratamos de identificar –o incluso analizar– estas nociones, se vuelven extremadamente esquivas. De hecho, cuanto más miramos las ideas que parecen flotar en nuestra mente y tratamos de identificarlas, menos podemos encontrarlas. Esto no se debe a que no estemos buscando adecuadamente, sino simplemente a que son los fantasmas imaginarios que son.

Así que podríamos preguntarnos de qué nos servirá refutar tales ideas fantasmas. De hecho, estos productos de nuestra imaginación no son el problema real a remediar. Son solo objetos de negación tal como se identifican y establecen en las formulaciones de los razonamientos Centristas. El problema real que nos causa sufrimiento –y el objetivo real del razonamiento Centrista– es el lado subjetivo de estas imaginaciones: El hecho de que las tomamos como reales, nos aferramos a ellas y nos comportamos como si nosotros y el mundo que nos rodea existieran de una manera que corresponde exactamente a su apariencia. Por lo tanto, la forma en que los razonamientos Centristas tocan nuestra experiencia es que socavan indirectamente nuestro apego subjetivo a las ideas fijas de un yo real y fenómenos reales al demostrar directamente que no hay nada a lo que estos realmente se refieran y nada que les corresponda. Por lo tanto, es crucial ver que el razonamiento Centrista no significa simplemente disparar a algunos conceptos muertos mientras dejamos nuestra experiencia directa y viva de nosotros mismos y de los demás completamente intacta. Cuando se investigan, queda claro que nuestras nociones erróneas no tienen raíces ni fundamento. Por lo tanto, ninguna de ellas ha existido como objeto en primer lugar. Sin embargo, mientras las demos por sentado como objetos reales, nuestro aferramiento subjetivo a ellas conducirá a todas las consecuencias bien conocidas. La única forma de soltarlas desde el lado del experimentador es darse cuenta de que no hay nada en el lado del objeto que justifique nuestro aferramiento, al igual que darse cuenta de que un árbol en la oscuridad no es un monstruo.

Cuando analizamos el término "objeto de negación" en el razonamiento Centrista, es obvio que los dos tipos de identidad o "existencia real" no existen como objetos reales para ser negados. Son meras imputaciones o ficciones, ya que la existencia de una identidad de la persona permanente, singular e independiente dentro del rango de todos los fenómenos es imposible. Cualquier otra entidad que se establezca realmente a través de una naturaleza intrínseca

propia es igualmente imposible. Dado que, por lo tanto, no hay un objeto real de negación en el lado objetivo, nunca hubo ni habrá nada que renunciar allí. Por lo tanto, en el lado objetivo, el objeto de negación del razonamiento es solo algo que es imaginado conceptualmente por una cognición errónea, mientras que no existe como objeto de ninguna cognición inequívoca. Por ejemplo, desde la perspectiva de una conciencia conceptual que malinterpreta un árbol retorcido en la oscuridad como un monstruo, aparece una mera imaginación de un monstruo. Este objeto conceptual imaginado no existe en sí mismo como un monstruo, ni se refiere a un monstruo real que existe. Sin embargo, sin que nuestros pensamientos establezcan erróneamente este objeto conceptual equivocado de un monstruo, subjetivamente, los estados mentales resultantes de aferrarse a la existencia de este monstruo imaginado y temerlo nunca surgirían. Esto es algo que se establece para todos en el mundo por experiencia directa.

La misma relación entre objetos conceptuales y sujetos se aplica al razonamiento. En el nivel convencional, uno puede establecer la prueba de que "el sonido es impermanente, porque se produce por causas y condiciones." Aquí, lo contrario de lo que debe afirmarse o probarse –"el sonido es impermanente"– es el objeto de negación del razonamiento, es decir, "el sonido es permanente." Este concepto erróneo "el sonido es permanente" existe como un fenómeno que es imputado por la correspondiente conciencia conceptual errónea que lo toma como su objeto. Sin embargo, este concepto no existe como objeto de una cognición inequívoca. Por lo tanto, Nāgārjuna dijo que, en el nivel del no análisis, todos los elementos de la tríada del objeto de negación, los medios de negación y el acto de negar se presentan en dependencia mutua. Sin embargo, cuando se analiza, hay total libertad de estos tres puntos de referencia mentales. Por lo tanto, en el sistema Centrista, todos los objetos de negación y afirmación son meramente imputadamente existentes y no sustancialmente existentes,[476] ni existen de ninguna otra manera real. Si el objeto de negación del razonamiento no fuera algo que simplemente se imputa, esto contradiría el hecho de que no se puede encontrar cuando se busca.

En el lado subjetivo, cuando se dice que el objeto real de negación de las ausencias de identidad es el apego a estas identidades, esto no significa literalmente que esta cognición errónea en sí misma pueda ser negada o aniquilada. Más bien, cuando el término "objeto de negación" se usa con respecto al lado subjetivo de nuestras nociones erróneas, es solo un término técnico que indica que no es más que nuestro apego habitual a los puntos de referencia que tenemos que dejar ir. Por supuesto, desde el punto de vista Centrista, esta comprensión en sí misma tampoco es algo real. Sin embargo, en una mente dualista, mientras exista la noción errónea de un determinado objeto, también existirá la noción de su sujeto. Solo al darse cuenta de que el objeto es ilusorio, el sujeto que se aferra a él puede disolverse naturalmente. Por otro lado, si hubiera algún objeto de negación que no sea solo una imputación sino que se establezca como una entidad realmente existente, no podríamos negarlo o renunciar a él, sin importar cuánto lo intentáramos. Porque es imposible negar o

eliminar algo que realmente existe o, para el caso, probar la existencia de algo que no existe en lo más mínimo.

Por lo tanto, para que el razonamiento y la meditación Budistas sean soteriológicamente eficientes, debemos entender que su objetivo real no se encuentra en el nivel objetivo en forma de una identidad de la persona o de los fenómenos real. Más bien, el impacto real del estudio, la reflexión y la meditación siempre se encuentra en el nivel subjetivo. Esto significa que primero descubrimos y luego socavamos todas las formas en gran parte inconscientes e instintivas de aferrarnos a las dos identidades para dejarlas ir y permitir que nuestra mente descanse relajada en su propia tranquilidad natural.

En términos más técnicos, en el contexto del conocimiento adquirido a través del estudio y la reflexión, el objeto real de la negación del razonamiento es el modo instintivo erróneo de cognición que, basado en nuestro desconocimiento fundamental, imagina los dos tipos de identidad (personal y fenómenos) y los tomas como realmente existentes. Esta misma tendencia a reificar donde no hay nada que reificar es también lo que tenemos que liberar en nuestra práctica de meditación. Por lo tanto, también es el objeto de negación del camino de la percepción válida yóguica que surge de la meditación. De esta manera, nuestro apego innato a las identidades de la persona y los fenómenos es el objeto real de la negación a través del razonamiento y el camino. *La Introducción al Centrismo* dice:

> Primero, nos aferramos a nosotros mismos, diciendo “yo”,
> luego desarrollamos apego a las cosas, diciendo “esto es mío.”
>
> Al ver mentalmente que las aflicciones y los errores sin excepción
> se originan en los puntos de vista sobre una personalidad real
> y al darse cuenta de que el yo es el objeto de estos [puntos de vista],
> los practicantes de yoga niegan un yo.[477]

Por lo tanto, los razonamientos Centristas trabajan principalmente en la mente experimentadora y aferrada. En consecuencia, la forma de evaluar su efectividad es observar lo que le sucede a esta mente en términos de volverse más flexible y relajada tanto durante el proceso de razonamiento como al obtener una certeza incontrovertible y al familiarizarse con esta certeza en la meditación.

El Estatus de la Cognición Válida en el Centrismo

En general, las enseñanzas Budistas sobre la cognición válida sistematizadas por Dignāga y Dharmakīrti afirman dos tipos de cognición válida: La cognición válida perceptual y la cognición válida inferencial. Estas son comúnmente aceptadas como medios de conocimiento no engañosos y confiables. Para los Centristas, sin embargo, al igual que cualquier otro fenómeno, no son excepciones a estar vacíos de una naturaleza propia. En consecuencia, a todos los medios epistemológicos y técnicas lógicas se les niega el estado de verdadera

validez o realidad. Solo sirven como remedios ilusorios para los delirios ilusorios y, de hecho, no son de naturaleza diferente a los delirios que ayudan a superar. Como *la Introducción en las Dos Realidades* de Atīśa dice claramente:

La cognición perceptiva y la inferencial–
estas dos son aceptadas por los Budistas.
Solo los tontos de mente estrecha dicen
que la vacuidad es realizada por estas dos.

y

La cognición perceptual y la inferencial son inútiles.
Es solo por el bien de refutar a los oponentes no Budistas
que los eruditos las han promovido.

El erudito maestro Bhavya dijo
que las escrituras son claras
[lo último] no se realiza ni a través de
las conciencias conceptuales ni de las no conceptuales.[478]

En su *Refutación de las Objeciones*, Nāgārjuna invalida las objeciones estándar al enfoque Centrista y aclara la naturaleza de su enfoque dialéctico. Niega por completo la noción de cognición válida:

Si tus objetos
están bien establecidos a través de cogniciones válidas,
cuéntanos cómo estableces
estas cogniciones válidas.

Si crees que se establecen a través de otras cogniciones válidas,
hay una regresión infinita.
Entonces, la primera no está establecida,
ni las del medio, ni las últimas.

Si estas [cogniciones válidas] se establecen incluso sin una cognición válida,
lo que dices se arruina.
En ese caso, hay una inconsistencia,
y tu debes proporcionar un argumento para esta distinción.[479]

Su auto-comentario sobre estos versos describe primero la posición de los demás: “Los objetos a validar se establecen a través de cogniciones válidas. Al igual que estos objetos a validar, las cogniciones validadoras mismas se establecen a través de otras cogniciones válidas.” Nāgārjuna argumenta que tal proceso de validar estas cogniciones validadoras nunca estaría terminado, ya que cada una que se supone que valida la anterior a su vez necesita otra para

validarse a sí misma. Por lo tanto, uno nunca se acercaría a validar los objetos reales a validar. Por otro lado, alguien podría pensar: "Estas cogniciones válidas se establecen incluso sin otras cogniciones válidas, ya que establecen los objetos a validar." Esta afirmación, sin embargo, contradice y por lo tanto arruina la afirmación de que "las cogniciones válidas establecen sus objetos." Porque existe la inconsistencia interna de que ciertos objetos se establecerían a través de la cognición válida, mientras que otros –las cogniciones válidas en sí mismas– no lo harían. Para explicar tal inconsistencia, se tendría que proporcionar un argumento adicional; es decir, tendría que haber una razón por la que solo algunos objetos se establecen a través de la cognición válida. Como nadie es capaz de encontrar tal razón, esta última posición también es insostenible.[480]

Nāgārjuna argumenta además que si la cognición válida se estableciera como cognición válida solo a través de sí misma, no dependería de nada más, ni siquiera de su propio objeto a validar. Entonces, ¿De qué sería una cognición válida? Básicamente sería una conciencia que no es consciente de nada, lo que por definición es imposible. Por otro lado, si la cognición válida se establece a través de su objeto a validar, ¿Cómo se establece este objeto en primer lugar? Si ya está establecido antes y sin una cognición válida, ¿Qué necesidad hay de una cognición adicional para validarlo? Además, si la cognición válida establece el objeto a validar y el objeto a su vez establece qué es la cognición válida, entonces ninguno de ellos está realmente establecido como tal. Solo son mutuamente dependientes. Uno podría pensar que esto es como un niño que es producido por su padre y el padre que se convierte en padre a través de su hijo. En ese caso, sin embargo, ¿Qué es producido por qué? No es posible que la misma cosa sea tanto la causa como el resultado de otra cosa.

Por lo tanto, las cogniciones válidas no se establecen realmente solo a través de ellas mismas, ni a través de otras cogniciones válidas, ni a través de sus objetos a validar, ni a través de la producción mutua, y tampoco sin ninguna causa en absoluto.[481] Algunos oponentes intentan darle la vuelta a Nāgārjuna:

> "Si una naturaleza de todas las entidades
> no existe en ninguna de ellas,
> tus palabras también carecen de naturaleza
> y no puedes refutar una naturaleza.
>
> Sin embargo, si estas palabras tienen una naturaleza,
> tu afirmación anterior está arruinada.
> Como hay tal inconsistencia,
> debes proporcionar un argumento para esta distinción."

y

> "Los argumentos no están establecidos,
> porque no tienen naturaleza, entonces, ¿Dónde está tu argumento?
> Una vez que se establece la ausencia de una razón,
> tu punto no puede ser probado.

> Sin embargo, si el rechazo de una naturaleza se estableciera
> incluso sin tener un argumento [para esto],
> entonces también se establece que hay una naturaleza
> a pesar de que no tenemos un argumento [para ello].
>
> Sin embargo, si existen argumentos, es injustificado
> que las entidades carecen de naturaleza.
> En ninguna parte se puede encontrar una entidad
> que carezca de naturaleza."[482]

La respuesta definitiva de Nāgārjuna es la siguiente:

> Mis palabras carecen de naturaleza.
> Por lo tanto, mi tesis no está arruinada.
> Dado que no hay inconsistencia,
> no tengo que exponer un argumento para una distinción.[483]

Nāgārjuna está de acuerdo fácilmente en que sus palabras –al igual que todas las demás cosas– también son vacías, sin una naturaleza propia. Por lo tanto, su propia "tesis" de que "todas las entidades carecen de naturaleza" no está arruinada, ya que también está vacía y no hay palabras no vacías –es decir, realmente existentes– para establecerla.[484] Él nunca dijo que sus palabras no son vacías mientras que todas las demás cosas son vacías. Por lo tanto, no hay diferencia entre tesis o palabras y cualquier otra cosa en el sentido de que todas carecen de naturaleza intrínseca. Por lo tanto, Nāgārjuna no tiene que distinguir entre cosas vacías por un lado y palabras "reales" para probar una tesis "verdadera" por el otro. Sin embargo, esta respuesta categórica parece hacer que el Centrismo en sí mismo sea completamente obsoleto, ya que elimina por completo cualquier base posible para participar en el proceso de razonamiento. Si todo es vacío, incluidos los medios para llegar a esta conclusión –cualquier uso de argumentos parece ser completamente inútil– ya que no hay nada que afirmar o negar y nada que pueda afirmar o negar algo.

Entonces, ¿Es esta la última palabra en el Centrismo? En última instancia, sí, pero en términos del camino, los Centristas de hecho se molestan en emplear razonamientos sin naturaleza para cuidar nuestra ignorancia sin naturaleza que de otro modo resultaría en sufrimiento sin naturaleza para los seres sintientes sin naturaleza. La única razón por la que lo hacen es para ayudarnos a darnos cuenta de que las cosas no tienen naturaleza. Por lo general, la lógica y el razonamiento se emplean para establecer y defender ciertas posiciones o puntos de referencia a los que se atribuye una determinada realidad. Sin embargo, los razonamientos Centristas no son refutaciones en el sentido de rechazar el punto de vista de un oponente y promover el propio punto de vista. El objetivo de los Centristas es disolver nuestros puntos de referencia ya existentes y el apego a ellos. Definitivamente no intentan proporcionar nuevos puntos de vista o puntos de

referencia a los que aferrarse. Esto es precisamente lo que tienen mucho cuidado de evitar. Por lo tanto, su uso de la lógica y el razonamiento es una crítica del razonamiento a través del razonamiento mismo.

Para ser consecuente en la eliminación de todos los puntos de vista sin excepción, este mismo principio debe aplicarse por igual a todos los tipos de error y apego que albergan tanto uno mismo como los demás. Sin embargo, no se trata solo de ser consecuentes. Más importante aún, el propósito principal de disolver todos los sistemas y puntos de referencia, incluido el propio, es lograr la liberación de aferrarse a las cosas realmente existentes, que es lo que ata a los seres en la existencia cíclica. Porque, ¿Cómo podría la deconstrucción de todos los puntos de vista ser útil de otra manera que para erradicar y prevenir este mismo error básico de reificación que todos cometemos constantemente y que nos hace sufrir?

Si tanto lo que es refutado como quien lo refuta carecen de naturaleza, esto naturalmente plantea la cuestión de cómo tales razonamientos vacíos podrían ser efectivos de alguna manera. Nāgārjuna responde:

> Así como una creación mágica puede ser aniquilada por otra creación mágica
> y una persona ilusoria por otra persona
> producida por un ilusionista,
> esta negación es lo mismo.[485]

La audiencia que mira un espectáculo de magia o una película puede experimentar que un ser ilusorio mata a otro. Sin embargo, tanto el ser que parece ser el asesino como el que es asesinado están vacíos; no existen realmente. Del mismo modo, en el contexto de la realidad aparente, se justifica que las palabras vacías e ilusorias de las negaciones de Nāgārjuna puedan negar o cancelar una naturaleza ilusoria asumida de todas las cosas, llegando así a la conclusión de que todas las cosas están vacías. Por lo tanto, los Centristas emplean el razonamiento y tales herramientas como herramientas convenientes en sus discursos solo en la medida en que estas herramientas tienen cierta efectividad como remedios ilusorios contra ideas fijas ilusorias. En otras palabras, una tesis ilusoria puede ser deconstruida por una refutación ilusoria, ya que esta última tiene algún poder correctivo convencional en el marco de la realidad aparente que aparece debido a la ignorancia fundamental. Śāntideva establece la pregunta y luego aborda este problema:

> “Si la cognición válida no es cognición válida,
> ¿No es engañoso lo que es validado por ella?
> En realidad, la vacuidad de las entidades es
> por lo tanto, injustificado.”
>
> Sin hacer referencia a una entidad imputada,
> uno no puede aprehender la falta de esta entidad.

Por lo tanto, la falta de una entidad engañosa
[también] es claramente engañoso.

Por lo tanto, cuando el hijo de uno muere en un sueño,
la concepción "Él no existe"
elimina la idea de que él existe,
pero también es engañoso.[486]

Aquí un oponente objeta que si no hay cognición válida, tampoco puede haber ningún objeto que sea validado o encontrado por ella. Dado que se supone que todos los razonamientos Centristas apuntan a la vacuidad, la vacuidad –como resultado de tales razonamientos inválidos– tampoco puede establecerse como válida. En última instancia, Śāntideva y todos los Centristas simplemente están de acuerdo con esto, ya que no hay nada que encontrar, establecer o negar y tampoco nada que validar o invalidar. Es precisamente esta realidad la que se llama vacuidad. En cuanto al término "vacuidad" en sí mismo, es parte de los medios que ayudan a la realización de esta realidad en el nivel aparente. Una razón es que la negación de algo tiene que depender de una noción precedente de la existencia de este algo dado. Por ejemplo, uno no puede hablar o pensar en la inexistencia de una mesa sin tener la noción de una mesa en primer lugar. Otra razón es que la comunicación y la comprensión conceptual tienen que apoyarse en nociones o términos convencionales –que siempre son imputaciones– para poder señalar a qué se refieren. Por ejemplo, si uno no confía en el término o noción convencional de "espacio", uno no puede entender a qué se refiere, es decir, la ausencia de cosas. Por lo tanto, sin emplear la mera imputación de "vacuidad" (vacuidad nominal), uno no puede comprender a qué apunta la (vacuidad no nominal): La experiencia real de que todas las imputaciones (incluida la de vacuidad) no existen.

Aquí, el punto de Śāntideva es que la existencia y la no existencia pueden negarse mutuamente, incluso si ambas son oníricas. Por ejemplo, en un sueño en el que el niño ha nacido y luego muere, definitivamente no hay diferencia entre el nacimiento y la muerte del niño, ya que ambos son apariencias de sueños irreales. Aún así, debido a la experiencia en el sueño de que el niño nace, surge el pensamiento "Mi hijo existe". Cuando parece morir, el soñador piensa: "Mi hijo ha muerto y ya no existe." En el contexto de tal sueño, este último pensamiento tiene la capacidad de eliminar la noción anterior de que "mi hijo existe." Sin embargo, dado que tanto la existencia como la inexistencia de este niño son iguales en ser apariencias oníricas, son iguales en ser engañosas. Del mismo modo, la falta de una naturaleza se aplica tanto al que niega como a lo que es negado.

Para contrarrestar el aferramiento a la existencia, el enfoque de negar la existencia con la inexistencia es útil a pesar del peligro temporal de aferrarse a la vacuidad como mera inexistencia. Los seres sintientes vagan en la existencia

cíclica porque se aferran a la realidad de las cosas engañosas que son meras apariencias. Por lo tanto, la comprensión de que estas mismas apariencias son irreales e ilusorias seguramente puede servir como un remedio provisional para su apego a las cosas reales. Sin embargo, la imputación de la inexistencia de tales apariencias engañosas –"la vacuidad"– también es claramente engañosa. Por lo tanto, aplicar la noción de vacuidad no es más que involucrarse en una reificación particular (más sutil), es decir, aprehender la vacuidad, como remedio para otra reificación (más burda): Concebir las cosas como reales. Aún así, el resultado general de este proceso es un aumento en la sabiduría. Así, en su *Introducción al Centrismo*, Candrakīrti también lo ilustra a través de un ejemplo positivo:

> Aunque [el reflejo del rostro de uno en un espejo] no es real, está ahí
> con el propósito de embellecer este rostro.
> Del mismo modo, también aquí, se ve que nuestros argumentos
> tienen la capacidad de limpiar el rostro del conocimiento.
> Debe entenderse que lo que debe probarse se realiza incluso a través
> de [argumentos] que carecen de justificación.[487]

El Octavo Karmapa comenta que el reflejo del rostro de uno que aparece en un espejo no es real en el sentido de ser realmente el rostro de uno. Sin embargo, en el nivel de no análisis, esta reflexión aparece y puede servir como soporte para embellecer el rostro, afeitarse o maquillarse. Lo mismo se aplica en el contexto de negar las afirmaciones del mundo a través de razones que son reconocidas por otros. Se hace evidente para otros contendientes que los argumentos Centristas tienen la capacidad de limpiar las manchas de la ignorancia del rostro del conocimiento. Esto significa que, desde la perspectiva de estas personas, las invalidaciones Centristas, como "estar vacías por naturaleza", poseen el poder de invalidar lo que debe invalidarse y probar lo que debe probarse. Uno debe entender que lo que se debe probar se realiza incluso a través de argumentos que solo son reconocidos por otros, mientras que carecen de justificación a través de los tres modos de una razón que están establecidos por su naturaleza.

En su *Refutación de las Objeciones*, Nāgārjuna presenta un contraargumento y luego lo refuta:

> "Si lo que carece de naturaleza
> pudiera detener lo que carece de naturaleza,
> entonces lo que carece de naturaleza cesaría
> y se establecería una naturaleza."
>
> Si [dices que solo] los existentes pueden ser negados,
> ¿Entonces la vacuidad no está bien establecida?
> Pues niegas la inexistencia
> de una naturaleza de entidades.

En cuanto a la vacuidad que niegas,
si esta vacuidad es inexistente,
¿Eso no arruina tu afirmación
de que [solo] "los existentes pueden ser negados?"[488]

Su auto-comentario dice que, en el Centrismo, lo que se niega a través de palabras que carecen de naturaleza es una *naturaleza de entidades*. Si fuera la *falta de naturaleza de las entidades* que se niega a través de palabras que carecen de naturaleza, entonces las entidades se convertirían en algo que tiene naturaleza, porque lo que carece de naturaleza ha sido negado. Dado que se convirtieron así en algo que tiene una naturaleza, no estarían vacíos. Sin embargo, esto no es lo que dice Nāgārjuna: Afirma que las entidades están vacías –es decir, carecen de naturaleza– y no afirma que *no* estén vacías.[489]

Además, lo que el contraargumento anterior de algunos oponentes implica es que uno solo puede negar algo que existe y no algo que no existe –que carece de naturaleza. Sin embargo, al mismo tiempo, estas mismas personas tratan de negar la vacuidad, afirmando que la naturaleza de todas las entidades no existe. En otras palabras, dicen que la vacuidad no existe. Sin embargo, si la vacuidad –su objeto de negación– no existe, entonces su afirmación de que uno solo puede negar lo que existe y no lo que no existe es incorrecta. O, si esta afirmación es correcta, ya que niegan un inexistente –la vacuidad– esta vacuidad inexistente debe ser algo existente, porque negar un resultado inexistente en un existente. Y si existe la vacuidad, esto equivale a establecer que no existe una naturaleza de todas las entidades. A primera vista, bastante impenetrables, estos versos solo muestran la rigurosidad con la que Nāgārjuna evapora todas las posibilidades de comprensión en un punto de referencia. Además de eso, demuestra que cualquier intento de encontrar un defecto en la vacuidad es inevitablemente arrojado de nuevo a la propia comprensión de algo realmente existente, como un bumerán.

Finalmente, Nāgārjuna dice que, en realidad, no hay nada que negar ni palabras o personas que lo nieguen, ya que todas las cosas son igualmente irreales y vacías. Por lo tanto, en el razonamiento Centrista, nunca ocurre ninguna negación. Es solo desde la perspectiva de otros que se aferran a la existencia real de las cosas que parece como si estas cosas fueran negadas. En consecuencia, los razonamientos Centristas no aniquilan las cosas previamente existentes; simplemente aclaran que estas cosas realmente no existían en primer lugar.

No niego nada
y tampoco hay nada que negar.
Por lo tanto, eres tú quien me calumnia
diciendo: "Tu niegas."

Decir que las palabras de una negación
funcionan incluso sin palabras existentes

> Hace que uno entienda que las palabras no existen,
> pero no sirve para erradicarlas.[490]

Las palabras “todas las entidades carecen de naturaleza” no son la causa que hace que las cosas carezcan de naturaleza. Más bien, sirven como un medio para ayudar a aquellos que no saben que las entidades carecen de naturaleza a darse cuenta de este hecho. Por ejemplo, esto es comparable a cuando alguien dice: “Devadatta está en casa”, mientras que Devadatta de hecho no está en casa. Otros que saben mejor podrían corregir a esta persona diciendo: “No, Devadatta no está en casa.” Obviamente, estas palabras no hacen que Devadatta no esté en casa; todo lo que hacen es señalar su ausencia.[491]

Dado que las palabras, los conceptos, la lógica y el razonamiento son meras imputaciones imaginarias y tampoco representan ningún mundo real aparte de tales imputaciones, en última instancia, ¿Qué hay que refutar y qué hay que implicar? Las palabras y los razonamientos no existen realmente en sí mismos ni se relacionan con nada real como sus objetos referentes. Por lo tanto, los Centristas no se sienten obligados a creer en la existencia real de los razonamientos y métodos que utilizan, ni en su poder y validez intrínsecos. En términos de opinión, los Centristas usan la realidad aparente en general y el razonamiento, las palabras y los conceptos en particular de una manera que es completamente indiferente.[492] En consecuencia, en sus *Palabras Lúcidas*, Candrakīrti dice que, a diferencia de algunas personas con palos y lazos, las palabras no dominan a su hablante. Además, la refutación de algo a través de una negación no implicativa no implica su opuesto (o cualquier otra cosa, para el caso). Entonces, si no hay nada implícito en una negación no implicativa y otros aún insisten en que debe implicar lo contrario de lo que se negó, es como cuando un comerciante dice que no hay nada que vender y un cliente solicita: “Entonces, por favor, véndame esta nada.” Por lo tanto, negar que las cosas surgen de sí mismas no implica que surjan de otra cosa, ambas o ninguna, porque simplemente no surgen en absoluto. Las negaciones, tal como las usan los Centristas, deben entenderse en el contexto práctico de eliminar errores e ideas erróneas. Funcionan como “desilusión” en el sentido más literal. Por lo tanto, las negaciones Centristas son negaciones de juicio en conjunto y no solo otro juicio. Es como cuando decimos: “Yo limpio la suciedad del piso.” Con esta declaración, no nos referimos a nada más que a la eliminación de la suciedad del piso. No implica que luego encontremos una cosa llamada “suciedad” en el piso.

¿Cuál es nuestro punto de partida para evaluar los fenómenos cuando usamos razonamientos Centristas para realizar la vacuidad? ¿Se declara que los fenómenos son vacuidad porque no están a la altura de una realidad verdadera última y dada? ¿O simplemente examinamos los fenómenos desde su propio lado para darnos cuenta de que son inconsistentes, fluctuantes y sin un núcleo verdadero, lo que puede abrir nuestros ojos para descubrir su vacuidad? Desde el punto de vista Centrista, la única manera de ir realmente más allá de las

apariencias engañosas es comenzar por observar más de cerca las apariencias de la realidad aparente cotidiana que están justo frente a nuestras narices, y no tratar de compararlas con alguna realidad última más o menos especulativa. Tal comparación necesariamente debe fallar, porque cualquier “realidad última” que podamos evocar dentro de los límites de nuestro marco mental esencialmente dualista podría ser solo otro punto de referencia dentro de este mismo marco. En otras palabras, no hay forma de que podamos trascender la red de la dualidad al agregarle otro nudo sofisticado. Esta es la razón principal por la que los Centristas son tan inflexibles acerca de no darnos nada a lo que aferrarnos en términos de la realidad última. Como siguen diciendo, la realidad última solo se puede realizar al ver que los fenómenos aparentes no son lo que consideramos que son. Por lo tanto, cuando empleamos el razonamiento Centrista en el camino, tenemos que proceder de cómo parecen ser las cosas a cómo son realmente y no al revés, es decir, tratando de ver las cosas desde la perspectiva de alguna realidad última imputada. En otras palabras, el enfoque Centrista comienza con lo que está justo frente a nuestros ojos y no con un castillo ultimo en el cielo.

Como se mencionó anteriormente, este enfoque implica necesariamente que al final del proceso de análisis y deconstrucción, nuestras ideas erróneas y sus remedios deben disolverse naturalmente, sin que tengamos que aplicar más remedios para los remedios. Desde la perspectiva de la verdadera naturaleza última de los fenómenos, los problemas y los antídotos son expresiones de la ignorancia fundamental que oscurece esta naturaleza. Solo cuando tanto la ignorancia aflictiva como la correctiva hayan disminuido, existe la posibilidad de una visión sin obstáculos de lo que se señala a través del análisis Centrista. Śāntideva explica esto excluyendo una regresión infinita de análisis:

> Si lo que se ha analizado
> se analiza a través de análisis adicionales,
> no tiene fin,
> porque ese análisis también sería analizado.
>
> Una vez analizado lo que había que analizar,
> el análisis no tiene base.
> Como no hay base, no continúa.
> Esto se expresa como nirvāṇa.[493]

Si un análisis Centrista tuviera que ser analizado por otro análisis, se seguiría que el análisis no tiene fin, porque el análisis del primer análisis tendría que ser analizado nuevamente por un tercero y así sucesivamente. Sin embargo, no es así como funciona el razonamiento Centrista. Más bien, el prajñā es el medio que analiza las ideas erróneas que deben analizarse, y lo hace de tal manera que gradualmente se abordan todas. Una vez que estas ideas erróneas han sido analizadas a fondo por el prajñā y se ve incontrovertiblemente que son erróneas,

se disuelven. Tan pronto como desaparecen, se cumple el propósito del análisis y, por lo tanto, el análisis en sí también disminuirá por sí solo. Por lo tanto, no es más que un análisis específico para un propósito específico. Aparte de eso, ni las ideas erróneas ni su análisis tienen una base o naturaleza especial. Dado que no queda ningún propósito para tal análisis, una vez que se ha cumplido su tarea específica, no continúa después de que se haya puesto fin a la idea errónea en cuestión. El análisis se detiene por sí solo, al igual que un incendio se apaga tan pronto como la leña se ha quemado. Una vez que todo apego en términos de superposición y negación ha llegado a su fin de esta manera, nada más que la naturaleza vacía y luminosa de la mente en la que no hay nada que eliminar o agregar queda al descubierto como el estado fundamental de todos los fenómenos. Se dice que este es el nirvāṇa primordial.

Sin embargo, si uno continuara con el análisis correctivo incluso en el punto en que su objetivo específico ya se ha disuelto, entonces el remedio en sí mismo se convertiría en el problema. Por ejemplo, una vez que hemos superado una infección con la ayuda de antibióticos, no continuamos aplicando este remedio. No solo sería inútil, sino que causaría más problemas de salud. En sus *Versos Fundamentales*, Nāgārjuna advierte explícitamente contra los puntos de vista erróneos sobre la vacuidad y el aferrarse a ellos, ya sea en términos de existencia, inexistencia, permanencia o extinción:

> Por el defecto de tener puntos de vista sobre la vacuidad,
> los de poca comprensión están arruinados,
> al igual que cuando se agarra incorrectamente una serpiente
> o practicando erróneamente un mantra de conciencia.[494]

En sus *Palabras Lúcidas*, Candrakīrti comenta sobre esto:

> Si uno piensa, “Todo está vacío, lo que significa que todo no existe”, esta es una visión equivocada . . . . Por otro lado, uno puede desear no negar todos [los fenómenos]. Entonces, sin embargo, no importa de qué manera uno se haya enfocado en estas entidades, ¿Cómo deberían convertirse en vacuidad? Por lo tanto, decir que “el significado de la vacuidad no es el significado de carecer de naturaleza”[495] es definitivamente un rechazo de la vacuidad. Habiéndola rechazado de esta manera, debido al [consiguiente] kármico [resultado] de ser privado del Dharma, uno irá a los reinos inferiores.[496]

La acusación más común contra el Centrismo y su forma de usar el razonamiento fue y es la acusación de nihilismo absoluto. En el *Sūtra de la Llegada a Laṅka*, el Buda mismo profetizó que, en el futuro, aquellos que se aferran a hablar en términos de existencia o inexistencia despreciarán como nihilistas a aquellos que dicen que todos los fenómenos carecen de surgimiento. Sin embargo, tal acusación ignora por completo el hecho de que el Centrismo

como camino espiritual es un conjunto completo de métodos con un propósito soteriológico. Está claramente concebido como un medio para alcanzar la Budeidad perfecta para el bienestar de todos los seres sintientes a través de la motivación y la práctica compasivas de un Bodisatva. Obviamente, nada está más lejos del nihilismo. *El Comentario sobre la Mente de Iluminación* de Nāgārjuna enfatiza no solo el tipo último de la mente de iluminación, sino también la importancia del tipo convencional:

> Apoya [a los seres sintientes] con todas las cosas
> y protégelos como tu propio cuerpo.
> Haz todos los esfuerzos para evitar
> la falta de afecto por los seres sintientes.[497]

Incluso cuando no toman en cuenta esta motivación, en términos de la visión correcta, los maestros Centristas siempre se aseguran de negar la posición nihilista de que nada existe en absoluto. Además, explican explícita y repetidamente por qué la acusación de nihilismo no se aplica a ellos. Esto es evidente a partir del comentario anterior de Candrakīrti y también de otros versos del *Comentario sobre la Mente de la Iluminación*:

> Expresar la vacuidad como la naturaleza [de las entidades]
> no quiere decir que algo se extinga.
>
> Aquellos que saben que las entidades están vacías
> y luego confían en el karma y sus resultados
> son más maravillosos que maravillosos,
> más asombrosos que asombrosos.
>
> De esta manera, a través del cuerpo, el habla y la mente,
> siempre promueven el bienestar de los seres sintientes.
> Lo que defienden es la vacuidad,
> pero no las contiendas de la extinción.[498]

En sus *Versos Fundamentales*, Nāgārjuna presenta los ataques de otros Budistas en su contra por negar las enseñanzas del Buda sobre la causalidad, el karma y las cuatro realidades de los nobles:

> "Si todo esto es vacío,
> no hay originación ni cesación.
> Entonces se deduce que las cuatro realidades de los nobles
> no existen para ti."[499]

Él responde cambiando las tornas:

> Si consideras
> que las entidades existen debido a su naturaleza,

entonces ves a las entidades
como carentes de causas y condiciones.

Entonces causa y resultado,
agentes, acciones y sus objetos,
surgimiento y cesación,
así como cualquier efecto se invalidan.

Si todo esto no estuviera vacío,
no habría originación ni cesación.
De ello se deduce que las cuatro realidades de los nobles
no existen para ti.[500]

Por lo tanto, es precisamente esta noción de cosas reales e independientemente existentes la que excluye la existencia de cualquier causa que pueda dar lugar a tales cosas, así como cualquier resultado que estas cosas puedan producir. Porque, por definición, los fenómenos que existen independientemente no pueden ser afectados por nada, ni pueden ellos mismos afectar a nada. Por lo tanto, es más bien para aquellas personas que captan la naturaleza real de los fenómenos que las cuatro realidades de los nobles y el flujo interdependiente de la causalidad son imposibles. Las *Palabras Lúcidas* de Candrakīrti concuerdan:

> Aquí, se dice, "Si presentas a las entidades como seres sin naturaleza, esto eliminaría todas las declaraciones del Bendecido como 'La maduración de las acciones que uno ha realizado será experimentada por uno mismo.' También negaría las acciones y sus resultados. Por lo tanto, tú eres el jefe de los nihilistas." No somos nihilistas. Al refutar tanto a los proponentes de la existencia como de la no existencia, iluminamos el camino que está sin estos dos [extremos] y conduce a la ciudad del nirvāṇa. Tampoco decimos que las acciones, los agentes, los resultados y demás no existan. "Entonces, ¿Qué dices?" Decimos que están sin naturaleza. Uno podría pensar: "Esto es falaz, ya que las acciones y los agentes no están justificados con respecto a lo que no tiene naturaleza." Este tampoco es el caso, porque es solo entre [los fenómenos] que tienen una naturaleza que las acciones no se ven. [De hecho,] las acciones solo se ven entre lo que no tiene naturaleza.[501]

Como hemos visto, Śāntideva también excluye la noción de la inexistencia total:

Una vez que esta "inexistencia total"–
la entidad a determinar– no se puede observar,
¿Cómo debería una no entidad sin una base
permanecer ante la mente?[502]

Además, los Centristas no niegan los convencionalismos, la realidad aparente o las meras apariencias, ya que el único objetivo de sus razonamientos es la causa del sufrimiento. Como dice Śāntideva:

> Cómo se ve, se oye o se conoce algo
> no es lo que se niega aquí.
> Más bien, el objeto de la refutación
> es la causa del sufrimiento, que es la concepción de la realidad.[503]

El *Comentario sobre la Mente de Iluminación* de Nāgārjuna dice:

> Explicando la verdadera realidad tal como es,
> la apariencia no se interrumpe.
> A diferencia de lo aparente,
> la verdadera realidad no es observable.[504]

La Refutación de las Objeciones agrega:

> Sin embargo, no decimos
> que no aceptamos las convenciones.[505]

Su auto-comentario afirma que los Centristas no solo explican que "todas las entidades están vacías" sin aceptar y confiar en la realidad convencional.[506] Las *Palabras Lúcidas* de Candrakīrti concuerdan:

> Dado que algunas personas no son expertas en la realidad aparente y última, al participar en justificaciones que terminan siendo irrazonables, destruyen [la realidad aparente]. Dado que somos hábiles para presentar la realidad aparente, nos mantenemos dentro de las posiciones mundanas. Para eliminar ciertas posiciones mundanas, simplemente negamos ciertas justificaciones que son establecidas [por nuestros oponentes] a través de otras justificaciones. Al igual que los ancianos del mundo, solo refutamos a aquellos de ustedes que se desvían de los estándares mundanos, pero no de lo aparente [en sí].[507]
>
> Al igual que alguien que desea [beber] agua [necesita] un recipiente, primero uno debe aceptar sin duda la apariencia tal como es.[508]

La razón principal para necesitar tal recipiente es que sin confiar y usar la realidad convencional, el Dharma no puede ser enseñado. Los *Versos Fundamentales* dicen:

> Sin depender de convenciones,
> lo último no se puede enseñar.
> Sin la realización de lo último,
> el nirvāṇa no se alcanzará.[509]

Nāgārjuna, de hecho, se basó en las convenciones y la realidad aparente en gran medida para enseñar a las personas, como lo demuestran ampliamente muchos de sus otros textos en los que describe el camino de los Bodisatvas o da consejos prácticos a varias personas, desde personas comunes hasta reyes.[510] Lo mismo ocurre con Śāntideva: Los capítulos uno al ocho de su *Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva* son una guía para la realidad aparente de los practicantes del gran vehículo, y su otro texto principal –*El Compendio del Entrenamiento*– trata muchos detalles prácticos de la aplicación de las enseñanzas.

En su *Preciosa Lámpara del Centrismo*, Bhāvaviveka cita a Āryadeva con el consejo pragmático de evitar el nihilismo en cualquier caso para estar seguro en términos de posibles resultados kármicos negativos:

> Incluso si dudan de que haya vidas más allá de esta,
> las personas sabias evitan las acciones malvadas.
> Si no hay [vidas futuras], simplemente no hay nada,
> ¡Pero en caso de que las haya, abandona el nihilismo![511]

Bhāvaviveka continúa diciendo que la cadena de las apariencias de la realidad aparente es ilusoria. Nada de esto existe para la sabiduría no conceptual o el conocimiento que realiza la realidad última. Tratar de validar las apariencias aparentes es como preguntar si el espacio es ancho o estrecho, grande o pequeño, fragante o apestoso, dulce o agrio, suave o áspero. O es como reflexionar sobre la forma y el color de los cuernos de un conejo. En lo que respecta a los verdaderos Centristas, tales "cosas" no pueden ser experimentadas, conocidas o validadas.[512] Los Centristas simplemente señalan el hecho de que todas estas apariencias aparentes carecen de existencia real. Entonces, ¿Cómo podrían llamarse nihilistas? Esto es como llamar a alguien nihilista que señala una habitación vacía y dice: "Aquí no hay muebles."

En sus *Palabras Lúcidas*, Candrakīrti explica que ver la vacuidad como inexistencia significa no entender el Centrismo:

> Lo que aprehendes [como vacuidad] no es lo que afirmamos como el significado de vacuidad en este tratado. Puesto que no entiendes el significado de la vacuidad, no entiendes la vacuidad en sí ni el propósito de la vacuidad. Por lo tanto, al no comprender el modo real de la propia naturaleza de las entidades, dices muchas cosas irrazonables que no están relacionadas con nuestras explicaciones. Entonces, ¿Cuál es el propósito de la vacuidad? Se explica en el examen de la identidad [en *Los Versos Fundamentales*]:
>
> > La liberación [se alcanza] a través del agotamiento del karma y
> > las aflicciones.
> > El karma y las aflicciones [provienen] de concepciones,
> > y estas [resultan] de la discursividad.
> > La discursividad se detiene a través de la vacuidad.[513]

Por lo tanto, la vacuidad se enseña para pacificar completamente toda discursividad sin excepción. Entonces, si el propósito de la vacuidad es la paz completa de toda discursividad y simplemente aumentas la red de discursividad al pensar que el significado de la vacuidad es la inexistencia, no te das cuenta del propósito de la vacuidad [en absoluto].[514]

Nāgārjuna termina su *Refutación de las Objeciones* diciendo:

> Para aquellos para quienes la vacuidad es posible,
> todo es posible.
> Para aquellos para quienes la vacuidad no es posible,
> nada es posible.
>
> Me postro ante el incomparable Buda
> quién ha declarado perfectamente
> que la vacuidad, la originación dependiente,
> y el camino del medio es uno en el significado.[515]

Equiparar la vacuidad, la originación dependiente y el camino medio se refiere a la unidad de la realidad aparente y la realidad última. Todos los fenómenos aparentes aparecen como originación dependiente a través de diversas causas y condiciones, mientras que todos ellos están vacíos de cualquier existencia real e independiente. Este no es otro que el camino medio de no caer en los extremos de la permanencia y la extinción.

En general, puede ser un enfoque apropiado y fructífero utilizar la epistemología, la lógica y el razonamiento para lograr ciertos objetivos en la vida cotidiana y las ciencias. Sin embargo, todo esto sucede solo desde la perspectiva de seres ordinarios cuyas cosmovisiones y experiencias están distorsionadas por la ignorancia fundamental sobre la verdadera naturaleza de los fenómenos. El enfoque Centrista es eventualmente salir de este patio de recreo por completo; es un juego de pelota completamente diferente, por así decirlo. Esto significa que el típico análisis lógico de cuatro ángulos del Centrismo es el trampolín deliberado para ir más allá del patio de recreo cuadrado dibujado por las limitaciones de la mente dualista. De esta manera, las negaciones exhaustivas desde muchos ángulos conducen al colapso total de nuestros esfuerzos conceptuales para mantener unido nuestro mundo. En algún momento, la comprensión conceptual se agota literalmente y puede abrirse otra dimensión de ver el mundo. Darse cuenta de la vacuidad no es solo la negación del pensamiento o la comprensión, sino que es la experiencia del prajñā o sabiduría no dual que contempla el universo fuera de nuestro patio de recreo dualista.

Por lo general, nos gusta pensar en nosotros mismos como personas críticas y modernas que no solo creen en las cosas sin cuestionarlas. Sin embargo, cuando se trata de “los hechos de la vida”, experimentalmente, en lo que realmente

creemos es a lo que estamos acostumbrados: Nuestras percepciones sensoriales, nuestros pensamientos y nuestros sentimientos. Esto se muestra claramente en cómo nos comportamos con el mundo. Desde este punto de vista, en realidad somos muy conservadores en el sentido de que solo confiamos en nuestra perspectiva limitada y dualista. La única otra fuente de información sobre el mundo que tendemos a dar por sentada es la ciencia moderna. Aunque nunca hemos visto cosas como partículas subatómicas o procesos bioquímicos complicados, si los expertos científicos nos hablan de ellos, creemos que deben ser ciertos. Por otro lado, si el Buda y otros maestros iluminados –como expertos en ciencia mental– nos hablan sobre el karma, las vidas pasadas y futuras, los reinos de Buda o la vacuidad, somos bastante escépticos.

¿Por qué creemos tan fácilmente en lo que dice la ciencia moderna pero nos resulta tan difícil creer en la ciencia mucho más antigua de la mente? ¿Por qué escuchamos a los expertos modernos y tenemos dificultades para escuchar al Buda o a los Centristas? Por lo general, solo seguimos las tendencias habituales de nuestras mentes, que están orientadas principalmente hacia el mundo exterior y casi nunca miramos hacia adentro. Tal vez no queramos conceder que los expertos Budistas en ciencia mental conozcan su trabajo tan bien como los científicos modernos conocen el suyo. Sin embargo, al menos podríamos tratar de reunir un poco más de apertura para considerar lo que dicen y no descartar sus hallazgos de inmediato como “poco realistas”, “evidencia blanda” y cosas por el estilo. Esto por sí solo aflojaría enormemente nuestra visión rígida del mundo y de nosotros mismos. Llamémoslo “entrenamiento en apertura a lo inesperado y desconocido.”

En cuanto a los problemas de cognición y razonamiento válidos, todos ellos solo tienen sentido siempre que se muestren en un marco cuyo fundamento sea la noción de cosas realmente existentes que realmente realizan funciones de acuerdo con ciertos principios aceptados. En particular, las reglas lógicas solo se aplican a aquellos que compran tales nociones. Estas reglas pueden considerarse como estructuras o leyes para organizar y enfocar nuestros pensamientos, pero en sí mismas no dicen nada sobre la relación de estos pensamientos con la realidad. Además, varios filósofos, científicos y personas comunes ni siquiera están de acuerdo en un solo conjunto de reglas o principios que determinan cosas como la cognición válida o el razonamiento válido y están aún menos de acuerdo en la definición de la realidad. Más importante aún, sin embargo, no hay forma de establecer la validez del conocimiento a través de ningún criterio que sea intrínseco o extrínseco a este mismo conocimiento. Como se dijo antes, si la cognición válida se justificara por sí misma o por otras cogniciones válidas, hay una regresión infinita. Y si se justificara a través de algo más que la cognición válida, ¿Cómo se valida esta otra cosa?

Por lo tanto, tenemos que distinguir claramente entre la investigación de objetos (ya sea en la vida cotidiana o en la ciencia) por un lado y el escrutinio de los principios fundamentales o presuposiciones de cómo sabemos y qué sabemos

por el otro. Desde el punto de vista Centrista, lo primero es conveniente y lo segundo es la clave de la liberación. Todo el conocimiento empírico en el mundo funciona a través de estas presuposiciones de conocimiento que se derivan de la ignorancia sobre la naturaleza real de los fenómenos. Es en este sentido tal conocimiento, así como las formas en que conoce sus objetos, son solo una realidad aparente.

Por otro lado, la dialéctica crítica del Centrismo no es en absoluto un conocimiento sobre la realidad aparente. Más bien, descubre e invalida las presuposiciones mismas del conocimiento aparente al llegar a su raíz: Nuestro apego fundamental a los puntos de referencia. Por lo tanto, el valor de la crítica Centrista nunca puede residir en su consistencia como sistema de pensamiento o en cualquier tipo de utilidad secular. Más bien, está orientado hacia una clara conciencia de la naturaleza de la mente y una libertad espiritual que consiste precisamente en abandonar todas estas presuposiciones y puntos de referencia que funcionan como nuestra esclavitud en la existencia cíclica. Es un proceso de desvelar lo que está primordialmente desvelado. Por lo tanto, no niega en absoluto la verdadera realidad, sino que sirve para liberarla de todas las restricciones de nuestro aferramiento dualista en los puntos de referencia.

Lo esencial del Centrismo es que solo es posible llegar a tal libertad empleando inicialmente estos mismos puntos de referencia para ir más allá de ellos. Al menos en cierta medida, este enfoque implica inevitablemente el lenguaje y los conceptos, que por definición no pueden ir más allá de ser meros instrumentos para expresar la realidad aparente. Por lo tanto, el enfoque Centrista no tiene más remedio que trabajar con el lenguaje y los conceptos para señalar algo que es inexpresable a través de cualquiera de ellos. Como dice Culler:

> El procedimiento de [de]construcción se llama “cortar la rama en la que uno está sentado.” . . . Uno puede y debe continuar sentado en una rama mientras la corta. No hay obstáculo físico o moral, si uno está dispuesto a arriesgar las consecuencias. La pregunta entonces es si uno tendrá éxito en aserrarla, y dónde y cómo podría aterrizar . . . . Si “cortar la rama en la que uno está sentado” parece temerario para los hombres de sentido común, no es así para Nietzsche, Freud, Heidegger y Derrida; porque sospechan que si caen no hay “suelo” donde golpearse y que el acto más lúcido puede ser un cierto aserrado imprudente, un desmembramiento calculado o la deconstrucción de los grandes árboles que parecen catedrales en los que el Hombre se ha refugiado durante milenios.[516]

Debería ser obvio a estas alturas que los Centristas pertenecen al pequeño club de aquellos que no tienen miedo de tocar el *no* suelo.

La pregunta final aquí es esta: ¿Cómo podemos validar el camino Centrista o la verdadera realidad si este camino incluye una negación de la cognición

válida? La "prueba definitiva" radica en nuestra propia experiencia. Para llegar a una claridad final sobre si todo esto es "verdadero" en el sentido de funcionar como un medio confiable que conduce a la realización de la realidad última y la liberación irreversible del sufrimiento, no tenemos más remedio que ponerlo en práctica y ver si realmente alcanzamos la Budeidad a través de él. Estrictamente hablando, obtener una experiencia incontrovertible de estar y mantenerse libre de todo sufrimiento y manifestar sabiduría omnisciente en nuestra propia corriente mental es la única forma de verificar personalmente que el enfoque Centrista funciona hasta el final. Como dirían los médicos, "Quien cura tiene razón." Como es bien sabido, una enfermedad no se puede superar con solo mirar el medicamento y reflexionar sobre el tratamiento. Obviamente, uno tiene que tragar el medicamento y someterse a terapia. Del mismo modo, sin participar activamente en la práctica Centrista en los tres niveles de estudio, reflexión y meditación, nunca resolveremos la cuestión de si produce el resultado prometido o no. Todas las especulaciones, teorías y razonamientos por sí solos no servirán. Como en el ejemplo de las galletas con pepitas de chocolate, no experimentaremos su sabor simplemente estudiando recetas.

En otras palabras, el Centrismo no se preocupa por alguna verdad universal o validez abstracta. Más bien, la verdadera realidad o validez siempre tiene que ser experimentada por una mente. Si el enfoque Centrista es útil para que los seres individuales pongan fin a la ilusión en sus mentes, en términos de las experiencias individuales de estos seres, esto es todo lo que se necesita y todo lo que cuenta. Incluso si puede haber puntos de vista o teorías más sofisticadas, si no logran eliminar nuestro sufrimiento, ¿Para qué sirven? De esta manera, el enfoque Centrista es muy pragmático y depende completamente de la experiencia personal. Esto también implica que no tenemos que esperar hasta la Budeidad perfecta para experimentar ningún efecto de este enfoque en nuestras vidas. Cuando nos involucramos activamente en él, el Centrismo es una forma de vida cuya validez se pone constantemente a prueba en nuestra existencia cotidiana. No es solo un crucigrama espiritual que debe resolverse en algún lugar en las nubes. Cuando aplicamos la perspectiva Centrista aquí en la Tierra, experiencias como cada poco de relajación de nuestras rígidas formas de comportarnos con el mundo y con nosotros mismos, cada poco de desarrollo de una mayor comprensión de lo que realmente está sucediendo en las situaciones que encontramos, y cada pequeña flor de compasión que comienza a florecer en nuestra mente puede verse como resultado de estar en este camino. Por lo tanto, hay beneficios inmediatos y finales.

¿Los Centristas Tienen una Tesis o una Posición?

La actitud de los Centristas hacia la cognición válida lleva a la muy debatida cuestión de si tienen alguna tesis o posición. La famosa declaración de Nāgārjuna sobre este tema en su *Refutación de las Objeciones* dice:

> Si tuviera alguna posición,
> por lo tanto, tendría un defecto.
> Ya que no tengo posición,
> no tengo ningún defecto.
>
> Si hubiera algo que observar
> a través de la percepción directa y las otras instancias
> [de cognición válida],
> sería algo que se establecería o rechazaría.
> Sin embargo, como no existe tal cosa, no puedo ser criticado.[517]

Sus *Sesenta Estrofas sobre el Razonamiento* concuerdan:

> Los grandes seres no tienen
> ninguna tesis o disputa.
> Y para los que no tienen tesis,
> ¿Cómo debería haber alguna tesis de otros?[518]

Los Cuatrocientos Versos de Āryadeva declaran:

> Contra alguien que no tiene tesis
> de "existencia, inexistencia, o [ambas] existencia e inexistencia",
> no es posible nivelar una carga,
> incluso si [esto se intenta] durante mucho tiempo.[519]

El *Ornamento del Centrismo* de Śāntarakṣita dice casi literalmente lo mismo:

> Contra alguien que no reclama
> la "existencia, inexistencia, o [ambas] existencia e inexistencia",
> de ninguna manera es posible presentar una acusación,
> incluso si [esto se intenta] con un esfuerzo serio.[520]

Las *Palabras Lúcidas* de Candrakīrti citan los versos anteriores de Nāgārjuna y Āryadeva y agrega:

> Para los Centristas, es inapropiado hacer inferencias autónomas por su propia cuenta, porque no aceptan ninguna otra tesis.[521]

y

> porque no hay tesis propia.[522]

Por lo tanto, a menudo se dice categóricamente que los Centristas no tienen ninguna tesis o afirmación alguna. Por otro lado, en sus *Versos Fundamentales*, Nāgārjuna no se limita a negar; también hace una serie de declaraciones positivas incluso sobre la vacuidad y lo último, como proporcionar las características de la verdadera realidad:

No se sabe de otra cosa, pacífica,
la no discursiva a través de la discursividad,
sin concepciones, y sin distinciones:
Estas son las características de la verdadera realidad.[523]

En la *Refutación de las Objeciones*, incluso habla de su tesis:

Mis palabras carecen de naturaleza.
Por lo tanto, mi tesis no está arruinada.[524]

También Śāntideva menciona una tesis:

Por lo tanto, no se puede defender ninguna búsqueda de fallos
en la tesis de la vacuidad.[525]

El *Resplandor del Razonamiento* de Bhāvaviveka dice:

En cuanto a nuestra tesis, es la vacuidad de la naturaleza, porque esta es la naturaleza de los fenómenos. Por lo tanto, no somos culpables de cavilar.[526]

La explicación de estas aparentes contradicciones se encuentra en los *Versos Fundamentales* de Nāgārjuna:

Cuando algo es cuestionado a través de la vacuidad,
todo lo que alguien puede expresar como respuesta
no constituye, por lo tanto, una respuesta,
[porque] presupondría lo que debe probarse.

Cuando algo se explica a través de la vacuidad,
todo lo que alguien puede expresar como una búsqueda de fallos
por lo tanto, no constituye una búsqueda de fallos,
[porque] presupondría lo que debe probarse.[527]

Cualquier objeción a la vacuidad o la falta de existencia inherente de los fenómenos tendría la intención de establecer que algo no está vacío, es decir, que tiene existencia inherente. Si se va a probar que algo existe inherentemente, se puede suponer que se establece de una de dos maneras. Por un lado, se podría suponer que existe inherentemente por sí mismo, es decir, que es completamente independiente de las causas y condiciones. El problema aquí es que esto presupone lo que tiene que probarse en primer lugar: La autoexistencia inherente. Alternativamente, si se afirma que este algo ha surgido de otra cosa que es inherentemente existente, entonces la existencia inherente de este algo más tendría que establecerse, lo que conlleva el mismo problema que el anterior y, además, conduce a una regresión infinita. De la misma manera, cualquier cosa

que pueda servir como razón para establecer la existencia inherente o refutar la falta de ella solo puede ser inherentemente existente o carecer de tal existencia y, por lo tanto, estar vacía. Si carece de existencia inherente en sí misma, ¿Cómo podría probar que algo diferente es inherentemente existente? Y si se supone que existe inherentemente, esto es nuevamente solo presuponiendo lo que tiene que ser probado.

Por lo tanto, lo que se llama vacuidad se refiere solo a señalar que todas las cosas carecen de existencia inherente. En el contexto de explicar o debatir esto, convencionalmente se puede llamar "la tesis de la vacuidad." Sin embargo, como se dejó en claro anteriormente, ni los medios para señalar esto, ni su resultado, ni el proceso como tal, existen realmente. Por lo tanto, todos concuerdan con esta "tesis" de que todas las cosas carecen de existencia inherente. Dado que tanto los medios para señalar la vacuidad como cualquier objeción hipotética carecen de existencia inherente, todo lo que uno diga o piense siempre solo apunta a esta misma realidad de que todo carece de una naturaleza intrínseca y que no hay puntos de referencia de ningún tipo. De esta manera, inevitablemente, el intento mismo de probar o refutar cualquier cosa en el sentido de "así es realmente" es auto-invalidante y auto-contradictorio. Es solo un enredo más en la red del pensamiento dualista en lugar de un medio para salir de él.[528] La *Introducción en el Centrismo* de Candrakīrti dice:

> "¿Los medios para invalidar invalidan lo que se va a invalidar sin encontrarlo,
> ¿O lo hace al encontrarse con él?" Este defecto que ya mencionaste
> ciertamente se aplicaría a alguien que tiene una tesis, pero nosotros no tenemos esta tesis.
> Por lo tanto, es imposible que esta consecuencia [se aplique a nosotros].[529]

Su auto-comentario especifica esto: En lo que respecta a las "tesis" Centristas en el sentido anterior de falta de existencia real, los medios para invalidar no invalidan lo que debe invalidarse conectándose con él o no conectándose con él, porque tanto los medios para invalidar como lo que debe invalidarse no están establecidos por su naturaleza. Por lo tanto, la pregunta anterior se aplicaría solo a alguien que tiene una tesis que involucra la existencia inherente de los medios para invalidar y lo que debe invalidarse. Sin embargo, dado que los Centristas no tienen tales tesis, no conciben este proceso de invalidación en términos de un encuentro o no encuentro entre los medios para invalidar y lo que debe invalidarse.[530] Por lo tanto, parece que Candrakīrti no niega que los Centristas expresan una "tesis" en el sentido de simplemente señalar la vacuidad o hacer declaraciones pedagógicas meramente desde la perspectiva de los demás. De hecho, en todos los textos Centristas, uno encuentra no solo consecuencias absurdas o negaciones de otras posiciones, sino también numerosas declaraciones de naturaleza convencionalmente proposicional, como "La

naturaleza de la existencia cíclica es la naturaleza del nirvāṇa" o "Sin una realidad aparente, lo último no puede realizarse." Sin embargo, lo que Candrakīrti y todos los demás Centristas niegan definitivamente es que tengan alguna tesis que involucre la existencia real o puntos de referencia o cualquier tesis que deba defenderse desde su propio punto de vista.

El Octavo Karmapa da el ejemplo de que la aparición de pelos flotantes para una persona con visión borrosa de ninguna manera afecta la vista de alguien sin tal discapacidad visual. Del mismo modo, cuando los Centristas dan una presentación convencional y, conveniente de causas y resultados aparentes en el nivel de no análisis, ¿Cómo podría cualquier crítica que se base en causas y resultados que se considera que tienen una naturaleza propia afectar la falta real de tal naturaleza? Por lo tanto, dice el Octavo Karmapa, todas las objeciones a la vacuidad por parte de los realistas solo son provocadas por su propia perspectiva limitada. No pueden evitar pensar que los Centristas definitivamente deben afirmar lo contrario de lo que ellos mismos afirman. Entran en la disputa asumiendo que, al igual que ellos, los Centristas también se aferran a cosas como tesis propias y ajenas, algo que debe probarse y los medios para probarlo, algo que debe invalidarse y los medios para invalidarlo. Por lo tanto, todos los intentos de los realistas de refutar a los Centristas solo significan que no entendieron en absoluto el significado de la vacuidad en la forma en que los Centristas intentan transmitirlo. De esta manera, los realistas básicamente solo debaten con sus propios pensamientos como oponentes.

El punto crucial aquí y en el Centrismo en general es que la existencia inherente es simplemente una noción incoherente que no resiste el análisis. Lo que se llama vacuidad es solo el resultado de señalar este hecho. En otras palabras, ya sea que uno hable convencionalmente de "la tesis de la vacuidad" o diga: "No tengo tesis", ambas expresiones solo anuncian y resaltan el procedimiento Centrista de demostrar que todas las cosas carecen de existencia inherente –que no hay puntos de referencia. Huelga decir que tal "tesis de la vacuidad" tampoco es algo a lo que aferrarse. El Karmapa cita a su gurú, el gran siddha Sangye Nyenpa Rinpoche:

> Todas las personas que afirman las escrituras y los razonamientos
> que prueban una identidad real
> tienen mucho miedo de la noción de que no hay una identidad real
> y, por lo tanto, realizan todo tipo de negaciones y pruebas sin sentido.
>
> Una vez que no te aferras a ninguna de estas dos tesis
> de una identidad real o la falta de una identidad real,
> todas las disputas de negación y prueba disminuirán.
> Entonces no hay daño, incluso a través de miles de millones de escrituras y razonamientos.[531]

El Segundo Shamarpa Kachö Wangbo dice:

> No importa cuán excelente sea una visión en una tradición escritural,
> es errónea cuando se compara con la naturaleza básica real.[532]

Lo mismo se aplica al razonamiento: No importa cuán excelentes sean los razonamientos o tesis que se establecen a través de la cognición válida, en última instancia, entran en conflicto con la naturaleza básica y, por lo tanto, son solo un camino hacia la perdición.

Además, en términos de Centristas que simplemente pronuncian lo que convencionalmente parece una tesis, uno debe diferenciar entre Centristas en diferentes situaciones. La distinción más fundamental aquí es doble:

1) aquellos Centristas que descansan en el equilibrio meditativo de ver directamente la naturaleza de los fenómenos
2) todos los demás Centristas (aquellos en equilibrio meditativo que no han realizado directamente de esta naturaleza, así como todos aquellos que están en la fase de logro posterior).

Con respecto a aquellos que realizan directamente la vacuidad, la cuestión de tener una tesis o no simplemente no se aplica, ya que todos los puntos de referencia mentales están completamente en paz en esa realización. En cuanto a los otros, como se mencionó anteriormente, el Octavo Karmapa distingue cuatro posibilidades en términos de personas que defienden la visión Centrista y personas que la han realizado. Existen los siguientes:

a) personas que defienden la visión Centrista y en cuya continuidad no ha surgido su realización
b) aquellos en cuya continuidad ha surgido su realización y que no defienden la visión Centrista
c) aquellos para quienes ambos son el caso
d) aquellos para quienes ninguno de los dos es el caso

Está claro que las personas (b) y (d) no son relevantes aquí, ya que las primeras no profesan ser Centristas y las segundas no son Centristas de ninguna manera. Esto deja a las personas (a) y (c) como las que pueden señalar a las personas apropiadas en situaciones apropiadas que todas las cosas carecen de una naturaleza propia, lo que puede llamarse “la tesis de la vacuidad.” Como dice el Primer Sangye Nyenpa Rinpoche:

> En cuanto a la presentación de las dos realidades que se configuran en dependencia,
> la pronunciamos simplemente desde la perspectiva del consenso mundano de los demás.
> Ahora, una vez que estés libre de la discursividad mundana,
> todas las negaciones y afirmaciones de existencia, inexistencia, ser y no ser

en términos de todas las características de surgir y cesar
a través de [criterios] tales como la realidad y la falsedad de los fenómenos dependientes
están en paz en el sentido de que no son observables.
En este estado, ¿Cómo podría haber alguna visión o meditación de nuestro propio sistema?
Una vez que un sistema filosófico que es nuestro propio sistema ha desaparecido,
no tiene sentido refutar otros sistemas.
Por lo tanto, ni siquiera uses la etiqueta de Madhyamaka.[533]

El Karmapa Mikyö Dorje resume este tema diciendo que, tanto en el nivel aparente como en el último, los Centristas no tienen ninguna tesis propia en el sentido de algo que defender en el debate o algo que represente su propio punto de vista o la posición en la que ellos mismos creen. Porque, si alguien reclama algo o se aferra a ello, esa persona no es Centrista en primer lugar, sino que inevitablemente ha caído en algún extremo al tener un punto de referencia. Además, incluso en el nivel convencional o aparente, los Centristas se refieren a expresiones como "vacuidad" o "todos los fenómenos son mera originación dependiente" de una manera que está libre de todos los puntos de referencia y se aferra a los puntos de referencia. Tales pronunciamientos no pretenden de ninguna manera aumentar ningún tipo de apego, ya que todo lo que no está libre de apego o incluso aumenta, no es adecuado como camino Centrista. Y si algo no es el camino Centrista, no es apropiado como medio para pacificar todos los puntos de referencia.

Por lo tanto, aunque los Centristas no tienen tesis ni posición, desde la perspectiva de los demás, todavía hablan de meros nombres, meras designaciones y meras convenciones (como existencia, inexistencia, ambos y ninguno; originación dependiente; o vacuidad). Hacerlo no contradice no tener tesis, ya que esta misma forma de hablar es el medio para hacer que los demás comprendan la actualidad profunda que es sin posiciones ni aferrarse a puntos de referencia. Por ejemplo, las personas con visión borrosa ven varias apariencias engañosas y las consideran realmente existentes. Para poner fin al apego de que estas apariencias son reales, otras personas con visión clara pueden decirles: "Seguramente ves tales apariencias como pelos flotantes, pero ninguna de ellas existe en la forma en que te aparecen." Claramente, para que aquellos con visión clara hagan tal declaración, no es necesario que los pelos flotantes y demás se les aparezcan en el nivel convencional.

Así que cuando Centristas como Nāgārjuna y Śāntideva hablan convencionalmente de "mi tesis", "la tesis de la vacuidad" o una "posición",[534] no se refieren en absoluto a ningún principio, doctrina o proposición propia. Tales palabras solo se usan como expresiones nominales que se ajustan a la terminología y el razonamiento del debate, ya que otros las acuerdan. Por lo

tanto, expresiones como “la tesis de la vacuidad” pueden entenderse como una especie de metalenguaje que solo recuerda y resume todo el proceso de demostrar que las cosas carecen de existencia inherente. Esto es similar a cuando los Centristas usan el término “naturaleza” en un doble sentido, que significa “una naturaleza intrínseca e independiente de las entidades” en oposición a “la naturaleza real o última de las entidades”, que es que no tienen naturaleza en el primer sentido.[535] De la misma manera, “la tesis de la vacuidad”, en el sentido de señalar que no hay puntos de referencia per se, excluye cualquier noción de tesis en el sentido habitual, el de un enunciado que se basa y expresa los propios puntos de referencia. Esto concuerda con lo que Patsab Lotsāwa supuestamente dijo sobre este tema:

> En la declaración de que [los Centristas] no tienen una posición, no hay contradicción, ya que [significa lo siguiente]: No tienen una posición que se demuestre a través de la determinación positiva, pero no es el caso de que ni siquiera tengan una mera posición [en el sentido] de negar a través de la determinación negativa.[536]

Como lo ilustra el ejemplo de la visión borrosa de una persona que no se ve afectada por la visión borrosa de otra persona, todas las “tesis” convencionales, como “las acciones positivas conducen a resultados agradables y las acciones negativas causan resultados desagradables”, se realizan exclusivamente en el nivel de no análisis y solo desde la perspectiva de otros cuyas ideas erróneas deben disolverse. Por lo tanto, no afectan la visión de aquellos que han realizado la vacuidad, es decir, la verdadera naturaleza de todos los fenómenos, incluidas las explicaciones convencionales. Como dice la *Iluminación de Tres Sistemas Escriturales Centristas* de Padma Karpo:

> Desde la perspectiva de varias personas individuales, para dar varias enseñanzas para aquellos que deben ser guiados a través de varios [medios] individuales, todo puede ser adecuado para ser afirmado, ya sea existencia, inexistencia o lo que sea. Desde la perspectiva de un Buda, no hay nada que afirmar. Estas dos [perspectivas] no son contradictorias.[537]

Lindtner resume muy bien todo el tema:

> Así, en el nivel *saṃvṛti* [el nivel de lo aparente] lo encontramos [Nāgārjuna] ocupado en demostrar su propio punto de vista (es decir, *sādhana*), o en refutar el de sus oponentes (es decir, *dūṣaṇa*). Mientras que en este nivel cumple voluntariamente con las reglas de debate convencionales, más o menos de sentido común, vigentes en sus días. Pero a veces lo vemos cambiar a un modo hipotético de argumento que es bastante suyo. Ahora el *svātantrika*, por así decirlo, se convierte en un *prāsaṅgika*.

> Primero asume hipotéticamente –*argumenti causa*– que existe tal cosa como *svabhāva* (naturaleza/atributo) para, luego, señalar las implicaciones absurdas (*prasaṅga*) inherentes a esta suposición cuando se enfrenta a las severas demandas de la lógica y la experiencia. Aquí, en el nivel de *saṃvṛti*, solo tiene una tesis que defender, a saber, que todos los dharmas están vacíos de *svabhāva*.
>
> En el nivel de *paramārtha*, sin embargo, él está más allá de los si y los debe de la lógica. En sus propias palabras, ya no defiende la tesis que se esforzó tanto por defender en el nivel *saṃvṛti*: Que las cosas carecen de *svabhāva* . . . . Ahora podemos sentirnos tentados a preguntar si hay una coherencia detrás de la paradoja de que Nāgārjuna al mismo tiempo defiende una tesis y tampoco defiende una tesis.
>
> . . . En ambos casos se ocupa de una y la misma cosa, a saber, la falta de *svabhāva*. Pero queda una diferencia, se podría decir que es de perspectiva. En el nivel *saṃvṛti*, habla y argumenta sobre la falta de *svabhāva* como una verdad (una verdad última). En el nivel de *paramārtha*, él todavía se ocupa de lo mismo (o más bien de nada), pero aquí no se puede hablar de ello. Aquí se ha convertido en realidad, por así decirlo.
>
> La distinción (*bheda*) entre *verdad* y *realidad* es únicamente una cuestión de si el medio del lenguaje está presente o no. Uno puede decir la verdad, pero uno no puede decir la realidad. En el mejor de los casos, como señala Nāgārjuna, uno puede “sugerir” o “aludir” a la realidad por medio de *prajñapti*, o indicaciones.
>
> El problema final, entonces, es llegar “más allá” del lenguaje –más allá de *prapañca* [discursividad] como diría Nāgārjuna.
>
> No hay una solución teórica a este problema. Las soluciones teóricas pueden, en el mejor de los casos, ofrecernos la verdad, no la realidad . . . De *paramārtha* no se puede hablar; es una cuestión de creencia y experiencia personal (*aparapratyaya*). Mucho menos se puede hablar de su relación con cualquier cosa, a saber, *saṃvṛti*. Uno debe aprender a permanecer satisfecho con meras indicaciones– *prajñapti*.[538]

Es importante señalar claramente que no tener una tesis o un punto de referencia no es solo un movimiento inteligente o esquivo en el debate. Más bien, su significado principal radica nuevamente en su efecto soteriológico de liberación de cualquier apego y las aflicciones resultantes. Como enfatiza las *Sesenta Estrofas sobre el Razonamiento* de Nāgārjuna:

> Al adoptar cualquier punto de vista,
> serás arrebatado por las astutas serpientes de las aflicciones.
> Aquellos cuyas mentes no tienen punto de vista
> no serán atrapados.

> Aquellos cuyas mentes no se mueven,
> ni siquiera por un parpadeo de un pensamiento sobre el “completo vacío”,
> han cruzado el horrible océano de la existencia
> que es agitado por las serpientes de las aflicciones.[539]

Sin embargo, en cuanto al enfoque adecuado de señalar a los demás que todas las cosas están vacías y sin punto de referencia, existe cierto desacuerdo entre los Centristas. Por ejemplo, Bhāvaviveka dice que es inapropiado no presentar el propio sistema de uno y solo negar los sistemas de los demás, ya que tal estilo de disputa no equivale a nada más que sofistería y mera destructividad engañosa. Además, si las propias posiciones de uno –vacuidad, no surgimiento y etc.– no se establecen a través de una cognición válida, entonces uno no puede negar los puntos de vista de los demás simplemente arrojando consecuencias a sus posiciones (como su afirmación de que las cosas surgen y existen inherentemente). Además, uno no puede probar la visión del propio sistema a través de razones que son afirmadas solo por otros y no por uno mismo. Por estas tres razones, se deben afirmar ciertas posiciones que representan el propio sistema y se establecen a través de una cognición válida, como los argumentos y ejemplos Centristas que demuestran no surgir en un contexto convencional.

Los Consecuencialistas responden: Bien puede ser que algunas personas tengan sus propias afirmaciones y luego no presenten su propio sistema por temor a la crítica de otras personas o que nieguen los sistemas de otros con intenciones hostiles simplemente estableciendo consecuencias absurdas. En tales casos, se puede hablar con razón de un estilo de debate que implica hipocresía y engaño, y termina siendo un mero sofisma y una destructividad injusta. Sin embargo, no podemos ser acusados de eso, ya que ni establecemos nada en el sentido de que exista algo que se establezca como nuestra propia tesis, ni negamos nada en el sentido de que exista algo que se niegue como las tesis de otros. Si no tenemos la más mínima tesis propia que se pueda establecer, ¿Cuál es el punto de todo este trabajo para buscar un medio para demostrarlo?

En realidad, como se explicó anteriormente, el enfoque Centrista ni siquiera es una negación de algo. Si uno pudiera observar incluso el más mínimo fenómeno existente para ser negado, ciertamente sería apropiado negarlo. Sin embargo, si uno no puede observar nada que se niegue, ¿Quién querría hablar de negación aquí? Como dice Nāgārjuna en su *Preciosa Guirnalda*:

> A través de la destrucción o un remedio,
> ser existente se convertiría en no existencia.
> [Sin embargo,] dado que la existencia [real] es imposible,
> ¿Cómo podría haber [su] destrucción o remedio?[540]

En su *Puerta de Entrada para los Eruditos*,[541] Sakya Paṇḍita da el siguiente ejemplo: Simplemente negar sin afirmar nada como una especie de táctica engañosa puede compararse con no reconocer que se ha cometido un robo. Por

otro lado, la negación Consecuencialista y la no afirmación es como el no reconocimiento de un robo cuando no se ha cometido ningún robo en primer lugar. Por lo tanto, hay una gran diferencia entre estos dos enfoques.

Sin embargo, hablando convencionalmente, desde el punto de vista de las apariencias engañosas, o desde la perspectiva del logro posterior que se informa mediante el equilibrio meditativo precedente, los Centristas no solo siguen el consenso común ordinario, sino que también emplean convenciones Budistas específicas, como las dos realidades, el karma y las etapas del camino. Porque estos son los medios convencionales para trascender la causa raíz del sufrimiento: El aferrarse a meras apariencias engañosas como reales. Por otro lado, que los Consecuencialistas no defiendan tales convenciones en el debate tratando de establecer o afirmar realmente algo –ni siquiera la vacuidad– es la expresión del núcleo de su enfoque, es decir, llevar a otros a la libertad de los puntos de referencia y no crear más. Por lo tanto, todo lo que los Centristas dicen y enseñan en sus comunicaciones con los demás siempre se aplica como una herramienta pedagógica que se adapta a las perspectivas individuales de otras personas. Nada de esto es aprehendido o presentado por los Centristas como un sistema propio de ninguna manera.

En este contexto, debe entenderse claramente que las objeciones anteriores de Bhāvaviveka se refieren solo a la situación de comunicar la vacuidad o la realidad última a los demás. En realidad, los Autonomistas como Bhāvaviveka también apuntan a nada más que a la libertad de la discursividad y los puntos de referencia. Algunas personas dicen que hay un ligero resto de discursividad o afirmación en la visión última de los Autonomistas. El Octavo Karmapa argumenta que este no es el caso, porque los textos de los Autonomistas son incluso más claros que los textos de Candrakīrti en su forma de enseñar la libertad de la discursividad. Cita el *Ornamento del Centrismo* de Śāntarakṣita:

> Porque [“el no surgimiento”] concuerda con lo último,
> se llama lo último.
> En realidad, es la liberación
> de todos los complejos de discursividad.
>
> Ya que el surgimiento y demás no existen,
> el no surgimiento y etc., son imposibles.
> Dado que su naturaleza ha sido negada,
> sus términos verbales son imposibles.
>
> No hay una buena fórmula
> para negar objetos inexistentes.
> [El no surgimiento y demás] dependen de las concepciones
> y por lo tanto son aparentes, no reales.[542]

y la *Distinción entre las Dos Realidades* de Jñānagarbha:

> Dado que la negación de surgir y demás
> concuerda con la realidad, la aceptamos.
> Ya que no hay nada que negar,
> está claro que, en realidad, no hay negación.
>
> ¿Cómo debería ser una imputación la negación de la
> propia naturaleza de una imputación?
> Por lo tanto, aparentemente, esto es
> el significado de la realidad, pero no la realidad [en sí misma].
>
> En realidad, ninguna de las dos existe.
> Esta es la falta de discursividad:
> Mañjuśrī preguntó sobre la realidad,
> y el hijo de los Victoriosos permaneció en silencio.[543]

Otros ejemplos de esta postura incluyen el *Resumen del Significado del Centrismo* de Bhāvaviveka:

> Lo último es la libertad de la discursividad.
> Estar vacío de toda discursividad
> debe entenderse
> como lo último no nominal.[544]

Su *Corazón del Centrismo* está de acuerdo:

> Su carácter no es ni existente ni no existente,
> ni [ambos] existentes y noexistentes, ni ninguno de los dos.
> Los Centristas deben conocer la verdadera realidad
> que está libre de estas cuatro posibilidades.[545]

Su *Lámpara del Conocimiento* dice:

> Esta negación “[las entidades] no [surgen] de sí mismas” debe considerarse que tiene el significado de una negación no implicativa. [Esto es así], porque es principalmente una negación y porque la intención [de Nāgārjuna] es llegar así a la sabiduría no conceptual que está dotada de la totalidad de los objetos cognoscibles a través de la negación de la red de todas las concepciones sin excepción. Si se tomara como una negación implicativa, ya que es principalmente una afirmación, enseñaría el no surgimiento al afirmar que “los fenómenos no surgen.” Por lo tanto, sería distinto de [nuestra] conclusión, ya que las escrituras dicen: “Si uno se dedica al no surgimiento de la forma, no se dedica a la perfección del conocimiento.”[546]

y

> Aquí, el propósito de la vacuidad es su característica de que toda discursividad esté en paz absoluta. La característica de que la vacuidad está libre de todo apego representa la sabiduría que observa la vacuidad. La realidad de la vacuidad es su característica de la talidad.[547]

El *Establecimiento de Que Todos Los Fenómenos Carecen de Naturaleza* de Kamalaśīla explica:

> Dado que esta falta de surgimiento es concordante con la realización de lo último, se llama "lo último." Dado que no hay ningún objeto de negación, como el surgimiento, que se establezca, [su] falta [no puede realmente] relacionarse con este objeto inexistente. Por lo tanto, aprehender la falta de surgimiento y demás no es más que un punto de referencia . . . . En última instancia, la verdadera realidad no puede expresarse como la falta de surgimiento y demás. Por lo tanto, el Noble Mañjuśrī preguntó sobre la verdadera realidad y el Noble Vimalakīrti no dijo nada.[548]

Y sus *Etapas de la Meditación* dicen:

> Por lo tanto, en el momento en que los practicantes de yoga examinan a través de su conocimiento supremo y no observan ninguna naturaleza de entidades, los pensamientos sobre las entidades no se originan en ellos. Tampoco tienen pensamientos sobre las no entidades. Si hubiera alguna entidad para ser vista, entonces, al negarla, surgiría el pensamiento de "no entidad". Sin embargo, cuando los practicantes de yoga examinan con sus ojos de conocimiento supremo, no observan ninguna entidad dentro de los tres tiempos. En este punto, al negar qué [entidad] albergaría un pensamiento de "no entidad"? Del mismo modo, no surgen otros pensamientos en ellos en este momento. Las razones para esto son las siguientes: Los dos [tipos de] pensamientos sobre los existentes y los no existentes incluyen todos los pensamientos [posibles]. Además, dado que [en realidad] no hay nada que incluya nada, tampoco hay nada que incluir. Este es el yoga genuino de la no conceptualidad. Dado que en los practicantes de yoga que habitan en él todos los pensamientos se han desvanecido, renuncian perfectamente a los oscurecimientos aflictivos y los oscurecimientos cognitivos.[549]

Por lo tanto, el Karmapa Mikyö Dorje dice que en realidad solo hay una diferencia entre Autonomistas y Consecuencialistas. En general, es solo en el nivel convencional que ambos refutan ideas erróneas al explicar las palabras del Buda, componer tratados sobre ellas y debatir con otros. En este contexto convencional, los Consecuencialistas dicen que las escrituras y los razonamientos utilizados para refutar puntos de vista erróneos ni siquiera tienen convencionalmente la naturaleza de cognición válida o similar y, por lo tanto,

carecen de cualquier naturaleza real que pueda refutar su opuesto, es decir, cognición no válida. Sin embargo, simplemente siguen y repiten el consenso verbal sobre la cognición válida que es acordado por otros. Con base en este enfoque, niegan fenómenos que ni siquiera están establecidos en el nivel de la realidad aparente mundana correcta, y mucho menos en última instancia. Los Autonomistas coinciden en que, en última instancia, los argumentos y los que refutan las ideas erróneas no tienen una naturaleza que finalmente se establezca como cognición válida. Sin embargo, argumentan que, al refutar ideas erróneas en el nivel convencional, si uno no acepta convencionalmente que los argumentos y demás se establecen a través de una cognición válida, las ideas erróneas de los realistas no pueden ser refutadas.

El Karmapa enfatiza que es simplemente esta diferencia la que llevó a la distinción entre Autonomistas y Consecuencialistas. Sin embargo, esto no significa que haya diferencias en cuanto a que uno de estos puntos de vista sea más profundo o mejor que el otro, ya que ambos aceptan igualmente la total libertad de discursividad y puntos de referencia. Además, ni siquiera la omnisciencia de un Buda podría ver ninguna diferencia en términos de mejor o peor entre los enfoques que emplean para poner fin a la discursividad y los puntos de referencia. El Karmapa es muy explícito en que ciertas otras divergencias menores entre los enfoques de los Autonomistas y los Consecuencialistas son de significado conveniente. De ninguna manera justifican hacer una diferencia en términos de la profundidad de su punto de vista en términos de lo último. En particular, no hay motivos para basar los contornos elaborados de dos sistemas Centristas distintos –como se encuentran en algunas doxografías Tibetanas (en su mayoría posteriores)– en una supuesta diferencia de profundidad.[550]

Leones Ilusorios Matando Elefantes Ilusorios: Razonamientos del Vacío para la Liberación

Algunos Puntos Esenciales del Razonamiento Centrista

La raíz de todos los argumentos Centristas es la alabanza al Buda que Nāgārjuna proclama al comienzo de sus *Versos Fundamentales* sobre el Centrismo:

> Me inclino ante el Buda perfecto,
> el orador supremo, que enseñó
> que la originación dependiente
> es sin cesación y sin surgimiento,
> sin extinción y sin permanencia,
> sin venir y sin ir,
> no es diferente y no es una.
> Es la paz en la que la discursividad está en completa paz.

En consecuencia, hay cuatro argumentos raíz:

1) Las entidades externas e internas no cesan al final y no permanecen en el medio, porque no surgen en primer lugar.
2) Las entidades externas e internas no tienen extinción, porque no hay permanencia.
3) Las entidades externas e internas no vienen, porque el ir no está establecido.
4) Las entidades externas e internas no se establecen como diferentes, porque no hay entidad que sea una.

Todos los demás argumentos Madhyamaka, como los cinco grandes razonamientos Centristas, derivan de estos cuatro argumentos básicos. Se dice que la negación de los ocho puntos de referencia –surgimiento, cesación, permanencia, extinción, ir, venir, unidad y diferencia– en los versos iniciales de *Los Versos Fundamentales* representa una breve sinopsis tanto de este tratado como del razonamiento Centrista en general. Porque la negación de la unidad y la diferencia no es otra cosa que el razonamiento de la libertad de la unidad y la multiplicidad, mientras que las otras seis negaciones de surgimiento y etc., dependen principalmente de la negación de la unidad y la diferencia. Hay tres pasos esenciales en todos estos razonamientos que analizan para lo ultimo:

1) Uno elige un cierto fenómeno, como un libro, como base de atribución o análisis.
2) Se busca una naturaleza de este fenómeno que no sea contradictoria en sí misma.
3) Dentro de esta base de atribución, uno busca algo, como sus atributos, que es contradictorio con su naturaleza.

Por lo tanto, de entre todos los argumentos Centristas, los siguientes dos son los principales razonamientos en el sentido de que corresponden respectivamente a los pasos (2) y (3):

a) el razonamiento de la libertad de la unidad y la multiplicidad para analizar una naturaleza
b) el razonamiento de la astilla vajra para analizar los atributos.

Las muchas otras enumeraciones de argumentos que se explican en los textos Centristas son simplemente ramas de estos dos razonamientos. En particular, el razonamiento de la libertad de la unidad y la multiplicidad es la raíz de todos los razonamientos que niegan la existencia real.

Estos razonamientos se explican en detalle a continuación, pero para ilustrar brevemente los tres puntos esenciales anteriores, podemos comenzar, por ejemplo, tomando un libro como objeto de nuestro análisis. Al buscar la naturaleza del libro, inicialmente, podríamos pensar que realmente existe y que es su naturaleza ser una unidad real. Sin embargo, tal naturaleza asumida de ser una unidad es contradictoria en sí misma, ya que un libro puede dividirse en infinitas partes. Si pensamos entonces que el libro debe ser una multiplicidad

real, esto también es contradictorio en sí mismo, ya que no podemos encontrar unidades reales en él que puedan servir como bloques de construcción para una multiplicidad real. Y como no hay una tercera posibilidad de que el libro exista realmente, tenemos que admitir que la única naturaleza de este libro que no es contradictoria en sí misma es que no existe ni como una unidad real ni como una multiplicidad real. En otras palabras, el libro no existe realmente del todo. Finalmente, buscamos posibles atributos de este libro –como que realmente surja– que sean contradictorios con su naturaleza de falta de existencia real. Esto significa que si tuviéramos que encontrar algún surgimiento real del libro, esto obviamente contradeciría su naturaleza de falta de existencia real. Sin embargo, bajo análisis, encontraremos que el libro no surge realmente de sí mismo, ni de otra cosa, ni de sí mismo y a la vez de otra cosa, y tampoco sin ninguna causa. En resumen, el libro realmente no surge en absoluto, lo que concuerda perfectamente con su naturaleza de falta de existencia real. De esta manera, la naturaleza de este libro (su falta de existencia real) y su atributo (su falta de surgimiento real) no se contradicen a sí mismos ni se contradicen entre sí.

Aunque los razonamientos Centristas reales siempre niegan, su punto no es negar algo que realmente existe, ya que algo realmente existente no puede ser negado de todos modos. Tampoco eliminan o niegan algo inexistente. Dado que un inexistente no puede ser un objeto, no hay ningún objeto al que referirse en primer lugar. “Negar” solo significa demostrar que las cosas no existen de la manera real y sólida que creemos que existen. Por lo tanto, el objeto de negación del razonamiento no es algo que no existe de todos modos (como una naturaleza verdaderamente existente de las cosas). Técnicamente, el objeto de la negación es simplemente la imagen mental que aparece para las concepciones reificadoras de las personas que creen erróneamente en la existencia de lo que no existe. Por lo tanto, en lo que respecta a los Centristas, la “existencia real” es solo algo que ocurre en un sentido psicológico o subjetivo, pero ciertamente no existe en ningún sentido ontológico u objetivo. En consecuencia, la fuerza de la negación Centrista golpea solo el reino de nuestras ideas fijas y no algo que aparecería en cualquier nivel hipotético de existencia real o sustancial. Además, como se explicó anteriormente, las palabras y conceptos en los razonamientos Centristas son tan irreales como las palabras y conceptos que niegan. Sin embargo, desde nuestra perspectiva mental, todavía cumplen su propósito de hacernos soltar nuestras ideas rígidas. Los razonamientos Centristas no niegan categóricamente el mero surgimiento o existencia aparente, ni quitan la posibilidad de experimentar convencionalmente tanto cosas individuales como muchas en nuestra vida cotidiana. En cambio, estos razonamientos abordan las nociones erróneas de surgimiento real, existencia real, unidad real y multiplicidad real.

En cuanto a las técnicas reales de análisis razonado, el marco estándar para formular razonamientos Centristas es presentar dilemas o incluso tetralemas de posibilidades mutuamente excluyentes y exhaustivas para algo, como la existencia o el surgimiento, que luego son refutados uno por uno. Por ejemplo, el razonamiento de la libertad de la unidad y la multiplicidad se presenta como un

dilema, es decir, las cosas realmente existentes solo pueden existir como una unidad real o como una multiplicidad real. No hay una tercera posibilidad, ya que todos los fenómenos existentes están incluidos en estas dos categorías de existencia mutuamente excluyentes y exhaustivas.

De entre los cinco razonamientos Centristas, los tres razonamientos que niegan el surgimiento real van aún más lejos e investigan cuatro posibles formas de surgir, como si las cosas surgen de sí mismas, de otra cosa, de ambas o de ninguna, es decir, sin causa alguna. Estas cuatro posibilidades son mutuamente excluyentes y cubren todas las formas teóricamente imaginables en las que podrían surgir las cosas.[551] Así, a través de la refutación de cada una de estas posibilidades, se muestra que las cosas realmente no surgen en absoluto. El mismo principio se aplica a otras cuestiones, como si una causa produce un resultado que ya es existente, inexistente, ambos o ninguno; si un objeto existe antes, después o simultáneamente con la conciencia que lo percibe; y si algún potencial productivo asumido en una causa es idéntico a la causa o diferente de ella. En el lado no tan serio de las cosas, probablemente el resumen más corto de este enfoque es decir que la declaración clásica de Madhyamaka a la que se pueden reducir todas las demás es “ni no, ni ninguna.”

Dentro de este marco de análisis, su resultado real –la eliminación de la reificación– se puede lograr mediante el uso de argumentos probatorios formales con los tres modos de una razón correcta (también llamada “razonamiento autónomo”) o extrayendo consecuencias no deseadas de las posiciones de otras personas. Algo simplificado, se podría decir que el razonamiento autónomo en este sentido se refiere a cualquier argumento probatorio con los tres modos correctos que dice “cómo son las cosas” (ya sea convencionalmente o en última instancia). Por otro lado, las consecuencias absurdas no tienen los tres –o incluso ninguno– de los modos correctos, ya sea que incluyan una razón o no. Esto significa que son solo consecuencias que se derivan de otra posición que ya está equivocada en primer lugar. Por lo tanto, son lógicamente correctas, pero su significado explícito debe ser falso, ya que es solo un resultado absurdo de una declaración falsa anterior.

Por ejemplo, si alguien sostiene que un jarrón es permanente, esta noción errónea puede disiparse indicando lo que es correcto y dando una razón adecuada para ello, como “Un jarrón no es permanente, porque surge de causas y condiciones y, por lo tanto, debe desintegrarse en algún momento (como ahora, cuando lo dejo caer).” Aquí se establecen los tres modos. Alternativamente, uno puede sacar consecuencias absurdas de la posición de que un jarrón es permanente, como decir: “Entonces se deduce que un jarrón no surge en primer lugar ni deja de existir más tarde.” Obviamente, en esta consecuencia, la cuestión de los tres modos no se aplica, ya que no hay razón. A veces, la posición del oponente se agrega como la razón de tal consecuencia, como diciendo: “Se deduce que un jarrón no surge y cesa, porque –según su afirmación– es permanente.” En ese caso, desde la perspectiva del oponente, se establecen los tres modos, ya que se afirma que un jarrón es permanente y lo que

es permanente necesariamente no surge y cesa. Por lo tanto, el oponente debe aceptar esta consecuencia no deseada de su posición. Desde la perspectiva de las convenciones mundanas correctas, cuando se considera un jarrón como un fenómeno impermanente, solo se establecen el segundo y el tercer modo (que es precisamente la consecuencia correcta pero, en relación con tal fenómeno impermanente, absurda de que lo que es permanente necesariamente no surge y cesa). Desde la perspectiva de los Centristas, en última instancia, esto tampoco está establecido, ya que no existe un jarrón ni algo permanente y, por lo tanto, no se puede decir que surja y cese o no sea. También hay muchas consecuencias en las que los tres modos ni siquiera están establecidos convencionalmente, por ejemplo, la consecuencia "Se deduce que las cosas no surgen de sí mismas, ya que su surgimiento sería inútil e interminable" que se extrae de la afirmación de que las cosas surgen de sí mismas.[552]

Todos los Centristas están de acuerdo y enfatizan que sus formulaciones de negaciones o consecuencias absurdas de ninguna manera implican sus reveses o cualquier otra cosa, de hecho. Por lo tanto, todas son negaciones exclusivamente no implicativas. Por ejemplo, afirmar que "Las cosas no surgen de otra cosa, ya que entonces todo podría surgir de todo"[553] no implica que las cosas surjan de sí mismas, de sí mismas y a la vez de otras, o sin causa. Esto se evidencia aún más por el hecho de que los Centristas niegan explícitamente todas estas posibilidades una por una, y no hay una quinta posibilidad.

Otro rasgo característico de los razonamientos Centristas es que a menudo analizan las cosas en términos de partes y momentos infinitesimales en el tiempo. Por ejemplo, en el razonamiento de la libertad de la unidad y la multiplicidad, uno busca las partes finales y más pequeñas de las cosas que podrían representar una unidad indivisible hipotética. La mayoría de los argumentos y consecuencias en el contexto de los tres grandes razonamientos Centristas que niegan el surgimiento se formulan en términos de los momentos individuales del proceso de causalidad, como considerar la relación entre el último momento de la causa que precede inmediatamente al primer momento de su resultado específico o si existe algún momento simultáneo de causa y resultado durante el cual haya alguna interacción causal entre ellos.

En cuanto a la interacción de este enfoque de negar alternativas exhaustivas y mutuamente excluyentes con el lado subjetivo de nuestra mente que lidia con tales razonamientos, los Centristas solo utilizan la estructura natural de nuestro pensamiento en blanco y negro, ya que esta es precisamente la forma en que opera el apego dualista. Por lo general, cuando descubrimos que algo no existe o no es permanente, inmediatamente pensamos que debe ser inexistente o impermanente. En el tablero de ajedrez de nuestra mente dualista que se basa en cosas realmente existentes, esto puede tener sentido en el hecho de que la exclusión de una de estas posibilidades implica necesariamente la presencia de la otra. Sin embargo, desde la perspectiva de la visión Centrista de la falta fundamental de existencia real de todas las apariencias, todas las posibilidades como permanentes, impermanentes, existentes e inexistentes son solo intentos

vanos de nuestra fijación dualista de aferrarnos a algo dentro de la apertura infinita de la expansión natural de la mente, que no se puede encerrar de ninguna manera. En otras palabras, los razonamientos Centristas golpean nuestra mente fija con sus propias armas. Cuando la mente dualista analiza progresivamente su propia estructura y función dualistas, esto conduce inevitablemente a su propio colapso total. Cuando ve que todos sus puntos de referencia disminuyen, incluyéndose a sí mismo como lo que crea estos puntos de referencia, simplemente cierra el negocio. Por lo tanto, el uso radical e implacable de dilemas y tetralemas Centristas es una técnica deliberada, sistemática y –en cierto sentido– terapéutica para sacar cada pieza del mosaico de nuestra alfombra referencial bidimensional de debajo de nuestros pies y explorar el espacio no dimensional e ilimitado de la verdadera naturaleza de la mente.

La Desilusión con la Identidad de los Fenómenos

LOS CINCO GRANDES RAZONAMIENTOS MADHYAMAKA

En general, varios maestros Centristas presentan muchos argumentos diferentes que determinan la ausencia de identidad de los fenómenos. En el sistema de Nāgārjuna y sus herederos espirituales, estos son principalmente “los cinco grandes razonamientos Centristas”:

1) la negación a través del análisis de una naturaleza intrínseca: El razonamiento de la libertad de la unidad y la multiplicidad
2) la negación a través del análisis de las causas: El razonamiento de la astilla vajra[554]
3) la negación a través del análisis de resultados: El razonamiento que niega un surgimiento de existentes y no existentes
4) la negación a través del análisis tanto de las causas como de los resultados: El razonamiento que niega el surgimiento de las cuatro posibilidades
5) el análisis de las meras apariencias: El razonamiento de la originación dependiente

Fuentes Escriturales para los Cinco Grandes Razonamientos

En cuanto a sus referencias escriturales en los sūtras, el primero de estos razonamientos se encuentra, por ejemplo, en el *Sūtra de la Llegada a Laṅka*,[555] el segundo en *El Sūtra de la Plántula de Arroz*,[556] y el quinto en *El Sūtra Solicitado por el Rey Nāgā “El Frío”*,[557] así como en el *Sūtra sobre el Originación Dependiente*.[558] El tercer y cuarto razonamiento se encuentran en diferentes sūtras.

En los tratados Centristas, el razonamiento de la libertad de la unidad y la multiplicidad se explica ampliamente tanto en el *Ornamento del Centrismo* de Śāntarakṣita[559] como en el *Comentario sobre la Introducción a la Verdadera Realidad* de Śrīgupta (siglo VII). También se usa en las *Setenta Estrofas sobre la Vacuidad* de Nāgārjuna,[560] los *Cuatrocientos Versos* de Āryadeva,[561] y el primer volumen de las *Etapas de la Meditación* de Kamalaśīla.[562]

La explicación del razonamiento de la astilla vajra es uno de los temas principales en los *Versos Fundamentales* de Nāgārjuna y también forma la parte principal del sexto capítulo de la *Introducción en el Centrismo* de Candrakīrti. Se enseña en detalle en el noveno capítulo de *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva* de Śāntideva[563] y también se presenta en las *Etapas de la Meditación* de Kamalaśīla.[564]

En cuanto a la negación del surgimiento de los existentes y los no existentes, se enseña en los tres textos recién mencionados por Nāgārjuna,[565] Candrakīrti,[566] y Śāntideva.[567] También se menciona en las *Setenta Estrofas sobre la Vacuidad*.[568]

La negación de surgir de las cuatro posibilidades se encuentra en la *Distinción entre las Dos Realidades* de Jñānagarbha[569] y se explica en detalle en su auto-commentario[570] y en el sub-comentario de Śāntarakṣita,[571] así como en la *Iluminación del Ornamento de la Realización Clara* de Haribhadra.[572] También se usa en la *Iluminación del Centrismo* de Kamalaśīla[573] y su *Establecimiento de que todos los Fenómenos carecen de Naturaleza*.[574]

El razonamiento de la originación dependiente es el tema principal de las *Setenta Estrofas sobre la Vacuidad* de Nāgārjuna. También aparece en su *Refutación de las Objeciones*,[575] en las *Sesenta Estrofas sobre el Razonamiento*,[576] en varios capítulos de sus *Versos Fundamentales*,[577] y en la *Introducción en el Centrismo* de Candrakīrti.[578]

El primer resumen conocido de cuatro de estos cinco razonamientos (excepto el cuarto) se encuentra en el *Resumen del Significado del Centrismo* de Bhāvaviveka (líneas 14-17). Más tarde, Atīśa dio una descripción más detallada de los mismos cuatro razonamientos en su auto-comentario sobre los versos 48-52 de *La Lámpara para el Camino a la Iluminación*.[579] Kamalaśīla explica los cinco en su *Iluminación del Centrismo*.[580]

La Explicación Detallada de los Cinco Grandes Razonamientos

Juntos, estos razonamientos refutan los extremos de la existencia y la no existencia. Dado que nuestro apego a la existencia real es mucho más fuerte que nuestro apego a la inexistencia, los primeros cuatro razonamientos eliminan la imputación de que las cosas existen por su propia naturaleza. Por lo tanto, todos sirven para renunciar al primer extremo de la existencia. El quinto razonamiento elimina simultáneamente los extremos de la existencia y la no existencia. Además, induce certeza sobre la unidad de la vacuidad y la originación dependiente.

En lo que sigue, estos cinco razonamientos se explican a través de un razonamiento en tres partes (inferencia para uno mismo) y los tres modos de una razón correcta que se explicaron anteriormente. Para reiterar, cada razonamiento tiene un sujeto, un predicado y una razón. Su validez se prueba comprobando los tres modos de propiedad del sujeto, vinculación positiva y vinculación negativa.

I. El análisis de una naturaleza: El razonamiento de la libertad de la unidad y la multiplicidad

A. La formulación del razonamiento

Todos los fenómenos –como los brotes– no existen realmente, porque carecen de unidad y multiplicidad, como un reflejo en un espejo.

B. Los tres modos de la razón

El tema de este razonamiento son meras apariencias sin examen ni análisis. La *propiedad del sujeto* que se aplica a este sujeto es la siguiente: Estas meras apariencias no son una unidad real, porque poseen muchas partes. Cada una de estas partes puede a su vez dividirse en muchas subpartes. Dado que este proceso puede repetirse infinitamente, no hay una sola partícula más pequeña que sea una unidad realmente existente e indivisible. Sin ni siquiera un bloque de construcción real, ¿Cómo podrías juntar muchos para crear una cosa realmente existente? En consecuencia, no puede haber nada que sea una multiplicidad real, porque no hay una unidad real para empezar que pueda construir tal multiplicidad. Sin duda, este razonamiento no niega la mera convencionalidad de que una cosa tiene muchas partes. El punto aquí es que ni la cosa en cuestión ni sus partes existen realmente por sí mismas. Por lo tanto, lo que se niega no es la mera apariencia de unidad y multiplicidad en el nivel de la realidad aparente, sino la existencia de cualquier unidad o multiplicidad que esté realmente establecida y se pueda encontrar como tal.

Por ejemplo, nuestro cuerpo está formado por la cabeza, el torso y las extremidades. Las piernas se pueden dividir aún más en muslos, rodillas, pantorrillas, tobillos y pies. Los pies se pueden dividir en el talón, los dedos de los pies, etc. Los dedos de los pies son solo un conjunto de nudillos individuales que consisten en hueso, cartílago, vasos sanguíneos, etc. Examinando el nivel microscópico de cada uno de estos constituyentes, se llega a sus estructuras moleculares, atómicas y subatómicas.

En varios puntos de este proceso, diferentes Budistas y no Budistas afirman que hay partículas (sub)atómicas más pequeñas que no se pueden descomponer más. Por lo tanto, lo que se refuta particularmente a través de este razonamiento es la existencia de tales partículas infinitesimales, que a menudo se consideran sin partes y sin dimensiones, similares a un punto matemático. Además, se dice que son los componentes básicos de todos los fenómenos materiales burdos. Sin embargo, si estas partículas no tienen partes o extensiones espaciales, no pueden agregarse con otras de su tipo, ya que no hay superficies o lados para contactar con nada más. Además, incluso muchas de estas partículas adimensionales nunca podrían sumarse a algún fenómeno más grande que sea perceptible por nuestros sentidos, ya que incluso un millón de veces la extensión espacial cero sigue siendo una extensión espacial cero. Por otro lado, si estas partículas pudieran alinearse con otras para construir cosas tridimensionales más grandes, tendrían que tener al menos seis lados –delantero, trasero, izquierdo, derecho, superior e

inferior– para permitir cualquier forma de contacto con otras partículas para crear un objeto tridimensional. Esto, sin embargo, contradice la afirmación de que estas partículas no tienen partes y no tienen extensión. Por lo tanto, dado que no se pueden encontrar unidades indivisibles o partículas más pequeñas posibles, no hay multiplicidades reales de fenómenos que sean construidos por ellas.[581]

La *implicación positiva* aquí significa que la razón (lo que carece de unidad y multiplicidad reales) solo se puede encontrar en el conjunto homólogo del predicado (todo lo que realmente no existe). En otras palabras, lo que no es ni una unidad real ni una multiplicidad real necesariamente no debe existir realmente. Lo contrario de esto –*la implicación negativa*– es que si algo realmente existe,[582] entonces necesariamente debe ser una unidad real o una multiplicidad real, porque la unidad y la multiplicidad son mutuamente excluyentes y no hay una tercera posibilidad. Esta es la ley del medio excluida que es aceptada por todos los realistas.

De entre las tres puertas a la liberación, este razonamiento enseña la puerta de la vacuidad.

II. El análisis de las causas: El razonamiento de la astilla vajra

El razonamiento de la astilla vajra lleva este nombre porque –al igual que un vajra es indestructible y al mismo tiempo capaz de destruir todo lo demás– es capaz de destruir la enorme montaña de roca de puntos de vista erróneos que se aferran a la existencia real, siendo al mismo tiempo completamente inexpugnable. Se explica como se encuentra en los *Versos Fundamentales sobre el Centrismo*:

> Ni de ellas mismas, ni de otra cosa,
> ni de ambas, y ni sin una causa–
> En cualquier lugar y en cualquier momento,
> todas las entidades carecen de surgimiento.[583]

Tres de estas cuatro posibilidades de surgir son refutadas por todos los textos Budistas que tratan sobre el Centrismo o la cognición válida en general.[584] Estas posiciones son ejemplificadas por las escuelas Indias no Budistas de los Enumeradores, que afirman que las cosas surgen de sí mismas; los Jainas, que afirman que las cosas surgen de ellas mismas y de algo más; y los de Mentalidad Mundana, que afirman que no hay causa. La cuarta posibilidad de que las cosas surjan de otra cosa –la posición de la mayoría de las otras escuelas Budistas y no Budistas– se refuta solo a través de textos Centristas.

El razonamiento de la astilla vajra analiza el surgimiento tomando el ejemplo de una semilla (la causa) que crece en un brote (el resultado) e investigando su relación exacta. Por ejemplo, buscaremos el momento preciso en que la semilla ya no es una semilla y se convierte en un brote.

A. La formulación del razonamiento

Un brote no surge, porque no surge de sí mismo, de otros, de ambos y de ninguno, como una aparición en un sueño.

B. Los tres modos de la razón

La *vinculación positiva* y *negativa* no puede ir más allá de estos cuatro extremos de surgimiento: Lo que no surge de sí mismo, de otra cosa, de ambas o de ninguna (es decir, sin ninguna causa) necesariamente no surge en absoluto. Por otro lado, si las cosas surgieran, necesariamente tendrían que surgir de sí mismas, de otra cosa, de ambas o de ninguna. No hay otras posibilidades. Este es el caso, ya sea que uno lo mire desde la perspectiva de analizar la existencia real o solo en términos de mero surgimiento. Sin embargo, debe quedar claro que este razonamiento no niega la mera apariencia de algo que surge en el nivel experiencial desnudo, donde, debido a la ignorancia, parece que surgen cosas.

Aquí, establecer la *propiedad del sujeto* tiene cuatro partes, ya que hay cuatro posibilidades de surgir para ser negadas.

1. Estableciendo la razón por la que las entidades no surgen de sí mismas

El ejemplo clásico en los textos Centristas para las personas que afirman que las cosas surgen de sí mismas son los Enumeradores. Afirman: “Un brote es simplemente una manifestación de la única causa cósmica, que es la sustancia primordial permanente. Esta sustancia primordial realmente existente es la naturaleza del brote. Por lo tanto, este brote surge de su propia naturaleza, que es una entidad permanente.” Con esto, quieren decir que la causa y el resultado son uno y el mismo en términos de su naturaleza, sustancia y tiempo.

Esta posición, sin embargo, lleva a consecuencias absurdas. Por ejemplo, lo mismo sería tanto el fenómeno que se produce como el fenómeno que lo produce. Esto significa que el brote sería idéntico tanto a la sustancia primaria como a la semilla (siendo esta última solo una expresión de esta sustancia primaria). Además, no se justificaría que la semilla de la que ha surgido el brote deje de existir, ya que esta semilla no es más que una expresión de la sustancia primaria permanente. En consecuencia, la semilla existiría permanentemente o surgiría todo el tiempo. Sin embargo, si la semilla como causa del brote no cesa, entonces uno no encontraría su resultado –el brote– ya que los resultados solo pueden aparecer después de sus causas. Además, si la causa y el resultado –semilla y brote– son iguales y si uno surge del otro, el brote debe verse exactamente igual que la semilla. Sin embargo, si la semilla pierde su propia naturaleza y se convierte en otra cosa –un brote diferente en color y forma– no puede tener una naturaleza real e inmutable propia.

En general, en el contexto de la causalidad, el resultado de una causa específica solo se puede percibir una vez que esta causa ha cesado. Sin embargo, si la semilla y el brote no son diferentes, una vez que la semilla cesa, el brote también debería desaparecer. O, una vez que el brote es visible, la semilla

también debe ser visible al mismo tiempo. Ambas posibilidades contradicen por completo la noción de causalidad. Además, si las cosas surgieran de sí mismas, todas las cosas distintas que son agentes y los objetos sobre los que actúan estos agentes serían uno y el mismo. Por lo tanto, que las cosas surjan de sí mismas no es razonable en el nivel final ni aceptado en el nivel de la realidad mundana convencional.

Los Enumeradores también dicen: "En general, solo surgen aquellas cosas que ya existen en el momento de sus causas, mientras que las cosas previamente inexistentes nunca pueden surgir. Por ejemplo, el aceite de sésamo sale de las semillas de sésamo cuando se muelen, porque ya existía antes en las semillas. La razón por la que el aceite de sésamo no aparece al moler la arena es que no existe en la arena." La suposición básica detrás de esta afirmación es la imposibilidad de que algo surja de la nada. Por lo tanto, un resultado no puede surgir más tarde sin existir en el momento de su causa específica.

Además, no hay otras causas aparte de su causa específica que puedan transformar un resultado que no existe en primer lugar en un resultado existente más adelante. Por lo tanto, dicen los Enumeradores, el resultado debe preexistir en el momento de la causa.

Sin embargo, si las cosas –es decir, los resultados– surgen solo de sí mismas, se deduce implícitamente que no necesitan otros factores para su surgimiento. Entonces, ¿Por qué uno tiene que luchar para moler semillas de sésamo o cultivar, ya que la cosecha ya existe cuando las semillas están presentes? Además, si el resultado es el mismo que su causa, ¿Por qué debería surgir de nuevo el resultado, ya que ya existe? En general, si una cosa aún no está presente, no existe como resultado. Si ya está presente, no tiene sentido que vuelva a surgir. Y si el resultado aún surgiera a pesar de que ya existe, entonces tendría que surgir sin fin. Como dice el comentario de Buddhapālita sobre los *Versos Fundamentales* I. 1:

> Las entidades no surgen de su propia naturaleza intrínseca, porque su surgimiento sería inútil y porque surgirían sin fin. Para las entidades que [ya] existen como su propia naturaleza intrínseca, no hay necesidad de surgir de nuevo. Si surgieran a pesar de [ya] existir, no habría tiempo en que no surgieran; [pero] eso tampoco es afirmado [por los Enumeradores].[585]

Los Enumeradores pueden continuar, "Hay dos fases diferentes en el proceso de surgimiento. Si un jarrón está hecho de arcilla, es el jarrón no manifiesto en su estado de ser un trozo de arcilla –la causa– que surge como un jarrón manifiesto –el resultado– más tarde. Por supuesto, no creemos que el jarrón que ya se manifiesta claramente como resultado surja de nuevo. Por lo tanto, hay una diferencia entre estas dos fases del jarrón en que se manifiesta claramente o no."
Sin embargo, si el jarrón ya existiera como una entidad, sería completamente inútil que surgiera de nuevo. Por otro lado, si "eso" surgiera de su estado de no

ser claramente manifiesto, entonces no sería más que un inexistente que surge de nuevo. Aquí, los Enumeradores no afirman explícitamente que el resultado claramente manifiesto como tal no existe en el momento de la causa, pero esto es lo que se deduce de su afirmación de que se manifiesta claramente solo más tarde. De hecho, niegan que el resultado sea completamente inexistente en el momento de la causa y que surja completamente de nuevo. Sin embargo, implícitamente, esto es exactamente a lo que se reduce su posición, porque al afirmar que el resultado existe como un potencial, solo oscurecen la distinción entre la inexistencia del resultado en el momento de la causa y su existencia posterior. Decir que no se manifiesta en el momento de la causa equivale a decir que no existe. Al hablar de "el jarrón no manifiesto en su estado de ser un trozo de arcilla", los Enumeradores simplemente mezclan dos cosas diferentes en una, porque un trozo de arcilla claramente no es un jarrón. Por un lado, no se puede decir que un trozo de arcilla sea un jarrón, porque no se manifiesta como un jarrón. Tampoco tiene sentido un "jarrón no manifiesto", porque entonces se seguiría igualmente que es una copa no manifiesta, una estatua no manifiesta o cualquier otra cosa que se pueda hacer con esa arcilla.

Esto llevaría a la consecuencia de que no solo un jarrón, sino todas estas otras cosas no manifiestas también deberían surgir de este trozo de arcilla. Además, si el resultado existía en el momento de la causa, tendría que ser observable en este punto. Sin embargo, a partir de eso, se seguiría que un manzano se puede percibir en una semilla de manzana o la leche en la hierba que come una vaca. Una de las consecuencias clásicas es que una hormiga debe llevar a un elefante, siendo el elefante el resultado kármico de la existencia como hormiga para manifestarse en uno de los renacimientos futuros de la hormiga. De hecho, la totalidad de todos los resultados infinitos de una causa dada a lo largo del tiempo debería ser observable al mismo tiempo en esta causa. Por otro lado, si el resultado no es observable en absoluto en el momento de la causa, ¿Cómo se puede decir que existe?

No hay una tercera alternativa de decir que el resultado es parcialmente existente, aunque esto es precisamente lo que los Enumeradores (y muchos otros) intentan hacer con su formulación de un "jarrón no manifiesto." Sin embargo, incluso si hubiera una existencia tan parcial de un jarrón, ¿Cómo se vería? Incluso una existencia parcial debería ser observable en el momento de la causa, pero este no es el caso. Y si el resultado fuera parcialmente existente en el momento de la causa, ¿De dónde vendrían las partes faltantes de su existencia completa? En general, es imposible identificar un punto distinto en el tiempo en el que el resultado pase de la inexistencia a la existencia. También es imposible identificar puntos distintos en el tiempo que estén relacionados con un aumento gradual en la existencia de resultados, como por ejemplo "Hasta aquí existe alrededor del 30 por ciento o un 50 por ciento, y de aquí en adelante existe en un 100 por ciento." Tampoco tiene sentido que el resultado salte de algún grado de existencia parcial a la existencia total en el momento siguiente. Además, el

problema más fundamental a este respecto radica en la propia afirmación de los Enumeradores de que la sustancia primordial como causa cósmica única y final no es algo perceptible en primer lugar.

En un sentido muy general, cuando se dice que todas las manifestaciones están potencialmente presentes en y como la sustancia primordial y solo se manifiestan en ciertos momentos, esto llevaría a la conclusión de que todos los posibles resultados futuros existen desde el principio. Además, dado que se dice que todas las causas y resultados son idénticos, en cualquier punto dado en el tiempo, todos los resultados posibles en el pasado, presente y futuro del universo, así como todas sus causas, tendrían que existir simultáneamente.

2. Estableciendo la razón por la que las entidades no surgen de otra cosa (la segunda parte de establecer la propiedad del sujeto del razonamiento de la astilla vajra)

Nuestra idea habitual sobre las causas y los resultados es que las cosas surgen de algo distinto de sí mismas. En el nivel de la realidad aparente mundana, tanto los realistas Budistas como los no Budistas[586] dicen: “Estamos de acuerdo en que las entidades no surgen de sí mismas, sino que su surgimiento de algo distinto se establece a través de una cognición válida. Hay razones para esto. Los tipos de conciencia objetivamente concordantes surgen de las cuatro condiciones[587] y, en general, la mayoría de las cosas surgen de condiciones causales y dominantes. Tanto las causas como los resultados no son meras imputaciones mentales, sino que se establecen desde el propio lado del objeto. El hecho de que surjan resiste el análisis. No puedes simplemente razonarlos.”

Hay muchos razonamientos para negar esta posición, pero todos están contenidos en dos:

a. Surgir de otra cosa es imposible.
b. En el contexto del surgimiento, de algo diferente es en sí mismo imposible.

a. Surgir de otra cosa es imposible.

Mucha de la confusión con respecto a lo que es “igual” u “otro” proviene de nuestro uso poco preciso y vago de estas nociones, como decir “otro pero aún similar o igual” o “un poco diferente” en oposición a “completamente diferente.” Por ejemplo, podemos pensar que, en comparación con el hielo, el fuego es “más diferente” que el agua. En el contexto del razonamiento Centrista, la noción de “otro” es tan estricta y literal como puede ser: Las cosas son iguales o diferentes. Se supone que la causa y el resultado son idénticos (como indican los Enumeradores) o tienen que ser diferentes, es decir, otro. No hay una tercera posibilidad. Por lo tanto, ser otro no es una cuestión de grado: Las cosas son otras, ya sea que difieran en todas o solo en una de sus muchas características. Por lo tanto, todas las cosas similares deben ser necesariamente diferentes entre sí, ya que lo que es idéntico no es similar. En otras palabras, las categorías de iguales y diferentes son mutuamente excluyentes y exhaustivas.

Una de las consecuencias de esta clara delineación es que si las cosas pudieran surgir de causas que son distintas de ellas mismas, se seguiría absurdamente que cualquier cosa podría surgir de cualquier cosa. Por ejemplo, la oscuridad profunda podría originarse incluso a partir de la luz brillante. Como dice *La Introducción al Centrismo*:

> Si algo se originara en dependencia de algo distinto de él,
> bueno, entonces la oscuridad total podría surgir de las llamas
> y todo podría surgir de todo,
> porque todo lo que no produce [un resultado específico] es igual en
> ser distinto [a él].[588]

Las razones de esta consecuencia son las siguientes: Si consideramos una semilla de trigo y una semilla de un rosal, son iguales en que ambas son algo distinto de un brote del rosal, y, en términos de cosas reales, su ser distinto del brote del rosal es algo que se establece a través de sus propias naturalezas específicas. Por lo tanto, dado que una semilla de trigo y una semilla del rosal son igualmente distintas de un brote de un rosal, ambas o ninguna de ellas deberían ser capaces de producir el brote del rosal.

Solemos pensar que fenómenos como una semilla de un rosal y un brote del rosal tienen una estrecha conexión, como compartir algunas similitudes o estar en el mismo continuo, o que la semilla como causa específica tiene alguna eficacia causal o potencial para producir el brote como su resultado específico. Por otro lado, pensamos que no existe tal conexión entre una semilla de trigo y un brote del rosal, y menos aún entre el fuego y el agua o la luz y la oscuridad. Sin embargo, ninguna de estas nociones de relación entre ciertos fenómenos que consideramos como causas y resultados resuelve el problema de surgir de otra cosa. Simplemente perpetúan la mera suposición de que las cosas surgen de otra cosa: Incluso si las causas y los resultados son similares y en el mismo continuo, o si hubiera un cierto potencial productivo en algunas cosas –las causas específicas– y no en otras, esto no cambia el hecho básico de que las causas son aún otras que sus resultados. Por lo tanto, se aplican las mismas consecuencias que las anteriores.

Además, cuando se analiza, hay tanta “conexión causal” entre una semilla del rosal y un brote del rosal como entre el fuego y el agua: Ninguna en absoluto. Porque nunca hay un momento en el proceso de surgir cuando la causa realmente se encuentra con el resultado, de modo que la causa o su potencial productivo puedan tener algún efecto sobre el resultado. Mientras exista la causa, el resultado aún no está presente, y tan pronto como aparece el resultado, la causa necesariamente ha cesado. Entonces, ¿Cuándo desplegaría la causa su potencial productivo? La causa obviamente no puede desplegarla cuando la causa misma no existe. Si fuera una causa existente que muestra este potencial productivo, esto aún no haría aparecer el resultado. No puede aparecer durante la existencia de la causa, ya que la causa y el resultado no pueden existir

simultáneamente. De lo contrario, no podrían funcionar como causa y resultado en primer lugar. Para hablar de causalidad, la causa tiene que preceder al resultado.[589] Entonces, si la causa debe ser la primera y no puede existir simultáneamente con el resultado, no hay conexión entre la causa y el resultado, y tampoco hay posibilidad de que un potencial productivo hipotético de la causa produzca o interactúe con el resultado, ya que nunca se encuentran. Por lo tanto, eventualmente, esta posición de los realistas de que las cosas surgen de algo diferente conlleva la consecuencia auto-contradictoria de que un brote no puede surgir de una semilla, porque –según ellos– la semilla y el brote son algo diferente a través de sus respectivas naturalezas específicas.

b. En el contexto del surgimiento, de algo diferente es imposible.

En el contexto de un resultado que surge de una causa, la noción de "alteridad" es del todo inapropiada. La razón de esto es que para hablar de dos cosas como si fueran otras, deben existir al mismo tiempo. Para elaborar, en términos de alteridad que se basa en cosas realmente existentes y sustanciales y no solo se refiere a una imagen mental de algo que no está presente, tiene que haber dos cosas distintas en primer lugar que puedan contrastarse como "otra." Estos solo pueden ser dos fenómenos que son observables simultáneamente como existentes en el presente, como el cuerno izquierdo y derecho de una vaca o dos personas en la misma habitación. Esto excluye la posibilidad de que la causa y el resultado sean otras, ya que, por definición, nunca son simultáneas.

Dicho al revés, las cosas no simultáneas no pueden ser otras. Por lo tanto, dado que el resultado no está presente en el momento en que existe la causa, en el momento de la causa, solo hay un fenómeno (la causa misma) y no dos, es decir, ningún resultado que pueda identificarse o percibirse como distinto de esta causa. El mismo principio se aplica al momento en que el resultado existe y la causa ha cesado. En consecuencia, si la causa y el resultado fueran otros, tendrían que ser simultáneos, pero esto contradice el proceso de causalidad. La simultaneidad de causa y resultado también se refuta mediante el examen de si el resultado que se produce ya existe o no existe en el momento de la causa.[590] Así, *Las Palabras Lúcidas* dicen:

> Las entidades tampoco surgen de otra cosa, porque no hay otra cosa.[591]

Mirando esta cuestión desde la perspectiva del razonamiento de la libertad de la unidad y la multiplicidad, si todas las cosas no existen realmente e incluso carecen de una naturaleza identificable propia, ¿Qué en ellas debería determinar que una cosa sea distinta de otra? Además, si no hay nada que esté realmente establecido en sí mismo de ninguna manera, ¿Cómo podría haber algo más cuya alteridad dependa de esta primera cosa inexistente? Como dicen *Los Versos Fundamentales*:

> Si una entidad en sí misma no existe,
> una entidad distinta [de ella] tampoco existe.[592]

La refutación de las cosas que surgen de otra cosa también se logra analizando las cuatro condiciones. Incluyen todas las posibilidades de surgir de algo que es distinto del resultado. El resultado, sin embargo, no se encuentra en ninguno de los cuatro. Como dicen *Los Versos Fundamentales*:

> Las condiciones son cuatro:
> Causal, objetiva,
> Inmediata y dominante.
> No hay quinta condición.
>
> La naturaleza de las entidades
> no existe en las condiciones y demás.[593]

Por lo tanto, la naturaleza de un brote de arroz no existe en ninguna de sus condiciones. No existe en sus condiciones causales (agua y estiércol), ni en su condición de objeto (la cosecha), ni en su condición inmediata (el último momento de la semilla de arroz), ni en su condición dominante (la persona que plantó la semilla).

Condiciones Causales

Si las condiciones causales, como el agua y el estiércol, tienen intrínsecamente funciones o capacidades productivas –como dar lugar a un brote– tendrían que producir brotes todo el tiempo. Y si no tienen tales funciones o capacidades, nunca podría haber producción de ellos. En este caso, sin embargo, ¿Por qué se presentarían como condiciones para un resultado? Además, dice Nāgārjuna, la relación entre las condiciones y sus funciones asumidas no se puede resolver:

> La función no es algo que implique condiciones.
> [Convencionalmente, sin embargo,] no hay función que no implique condiciones.
> [Por lo tanto,] lo que no implica una función no es una condición,
> y no hay ninguna que implique una función.[594]

Se pueden extraer más consecuencias absurdas cuando el resultado y sus condiciones se colocan en una línea de tiempo. La mayoría de la gente piensa que el agua, el estiércol y similares son las condiciones de un brote, ya que este último surge en dependencia del primero. Sin embargo, en términos de cada momento de surgimiento del brote, mientras sus momentos respectivos no hayan surgido y, por lo tanto, no existan, cualquier momento precedente de agua y etc., no puede ser su condición. Y una vez que han surgido los momentos respectivos del brote, ya no hay necesidad de ninguna condición. Por lo tanto, ¿Cuándo serían las condiciones del brote?

> Este es el consenso: “Dado que algo surge en dependencia de estos,
> por lo tanto, son sus condiciones.”

Mientras este [algo] no surja,
¿Cómo no podrían ser estas cosas que no son sus condiciones?

Para [ambos] inexistentes y existentes,
las condiciones no son razonables:
Si algo no existe, ¿Cuales serían las condiciones?
Si algo existe [ya], ¿Para qué sirven las condiciones?[595]

En general, tras el análisis, cualquier fenómeno existente o no existente se desintegra y, por lo tanto, no se establece. Si no se puede establecer ningún fenómeno, ¿Cómo se podrían establecer sus causas o condiciones?

Una vez que los fenómenos no se establecen
como existentes, inexistentes o [ambos] existentes e inexistentes,
¿Cómo se podría hablar de "causas productivas"?
Sería irrazonable, si se aplicara.[596]

Condiciones del Objeto

Del mismo modo, tampoco se establece la condición de objeto. En el contexto de la percepción, un objeto se considera como una condición para el surgimiento de la conciencia que percibe este objeto. Pero si se colocan en una línea de tiempo, podemos ver que esto no puede funcionar. Si el objeto existiera antes de la conciencia específica que supuestamente es causada por él, ¿Qué percibiría esta conciencia posterior? Lo mismo se aplica si el objeto existió después de la conciencia que es su perceptor. Y si el objeto existiera simultáneamente con él, no podría ser la causa de esta conciencia.

Condiciones Inmediatas

En la epistemología Budista general, existe consenso en que el momento previo de conciencia que acaba de cesar es la "condición inmediata", o la condición inmediatamente anterior del siguiente momento de conciencia. Sin embargo, como ya se ha refutado que hay algo que surge, algo que ha cesado no puede justificarse. Además, dado que algo que ha cesado ya no existe, tampoco es adecuado para servir como condición. Por lo tanto, tampoco se establece una condición inmediata.

Si los fenómenos no han surgido,
la cesación no está justificada.
Por lo tanto, la condición inmediata no es razonable.
Si ha cesado, ¿Cuál sería esa condición?[597]

Condiciones Dominantes

La noción de condiciones dominantes se utiliza principalmente en el proceso de percepción. Se refiere a las facultades sensoriales respectivas en función de las

cuales surgen conciencias específicas, como la conciencia ocular que surge sobre la base de la facultad sensorial ocular. Dado que todas las refutaciones anteriores (y las siguientes) se aplican igualmente a las condiciones dominantes, Nāgārjuna no las trata por separado.

Aún así, los Budistas podrían argumentar: “Esto contradice la enseñanza del Buda. En términos de originación dependiente, dijo: ‘Ya que esto existe, eso se origina. Puesto que esto ha surgido, eso surge. Debido a la condición del desconocimiento básico, hay formación y etc..’” *Las Palabras Lúcidas* dicen:

> Estas enseñanzas de surgimiento en el sentido de la originación dependiente y etc., no se entienden en términos de la naturaleza del objeto de la sabiduría no contaminada de aquellos que están libres de la visión borrosa de la ignorancia básica. “¿A qué se refieren entonces?” Se entienden en términos de los objetos de las conciencias de aquellos cuyos ojos de percepción se ven afectados por la visión borrosa de la ignorancia básica.[598]

Por lo tanto, un resultado no habita en ninguna de sus diversas condiciones. Por lo tanto, si el resultado es inexistente en el momento de sus causas y condiciones, ¿Cómo podría surgir este inexistente como un existente más adelante? Si surgiera a pesar de su inexistencia, entonces podría surgir incluso de cosas que no son sus causas, o podría surgir sin ninguna causa en absoluto. Como dicen *Los Versos Fundamentales*:

> El resultado no existe en absoluto
> en ninguna de sus diversas condiciones o en su conjunto.
> ¿Cómo podría lo que no existe en sus condiciones
> surgir de tales condiciones?
>
> Sin embargo, si no existe
> y aún surgiera de estas condiciones,
> ¿Por qué no iba a surgir también
> de las qué no son sus condiciones?[599]

Algunas personas aún podrían argumentar: “Debido a que el resultado depende de sus condiciones, el resultado es algo que tiene la naturaleza de sus condiciones.” Si ninguna de estas condiciones existe como algo que incluso tiene su propia naturaleza, ¿Cómo podría ser alguna de ellas la naturaleza del resultado? Por otro lado, convencionalmente, tampoco hay un resultado que no dependa de las condiciones. Por lo tanto, las causas y las condiciones no son más que superposiciones.

> Podrías decir: “El resultado es de la naturaleza de sus condiciones.”
> [Sin embargo,] las condiciones no tienen una naturaleza propia.
> ¿Cuál es el resultado de algo que no es una entidad en sí misma?
> ¿Cómo podría ser de la naturaleza de [tales] condiciones?

> Por lo tanto, no es de la naturaleza de sus condiciones.
> [Sin embargo,] no hay [tampoco] ningún resultado con una naturaleza
> de lo que no son sus condiciones.
> Dado que los resultados no existen,
> ¿Cómo podrían las no condiciones ser condiciones?[600]

3. Estableciendo la razón por la que las entidades no surgen de sí mismas ni a la vez de otras (la tercera parte de establecer la propiedad del sujeto del razonamiento de la astilla vajra)

Algunas personas, como los seguidores de Viṣṇu y los Jainas,[601] dicen: "Que una vasija de barro surja de sí misma significa que está hecha de barro y que todavía tiene esta naturaleza de barro, por lo que no es otra cosa que eso. Que la vasija surja de otra cosa significa que surge a través de la actividad de un alfarero, un torno de alfarero, agua, y etc. Por lo tanto, las cosas no surgen exclusivamente de sí mismas ni exclusivamente de otras. Más bien surgen de una combinación de estas dos formas de surgir." Esta tercera posibilidad de surgir de ambas ya está refutada implícitamente a través de las negaciones anteriores de las cosas que surgen de sí mismas o de otra cosa, respectivamente. Por lo tanto, la negación de la combinación de las dos primeras posibilidades de surgir generalmente solo se aborda muy brevemente en los textos Centristas. Por ejemplo, *Las Palabras Lúcidas* explican:

> Tampoco las entidades surgen de ambas [ellas mismas y de otras], porque esto implicaría [todos] los defectos que se declararon para ambas tesis y porque ninguna de estas [posibilidades refutadas] tiene la capacidad de producir [entidades].[602]

Por lo tanto, si ni las cosas mismas ni algo distinto de estas cosas tienen el poder de dar lugar a nada, la combinación de dos de estos factores carentes de poder de ninguna manera puede resultar en ningún poder que haga que las cosas surjan. Por ejemplo, si un solo grano de arena no tiene el poder para producir aceite de oliva, muchos de estos granos carentes de poder siguen siendo igualmente carentes de poder para producir aceite. O, en términos matemáticos, muchas veces cero sigue siendo cero.

4. Estableciendo que las entidades no surgen sin ninguna causa (la cuarta parte de establecer la propiedad del sujeto del razonamiento de la astilla vajra)

La mayoría de los hedonistas o materialistas Indios afirman que las cosas surgen sin ninguna causa; es decir, que simplemente surgen de forma natural y espontáneamente surgen tal como son. Una de sus escrituras dice:

> La redondez de los guisantes, las puntas largas y afiladas de las espinas,
> los patrones coloridos de las plumas de las alas de un pavo real,

> la salida del sol y el flujo descendente de los ríos–
> todos estos fueron creados por nadie. Su causa es su propia naturaleza.

Sin embargo, esta posición tiene consecuencias completamente absurdas, como que las cosas en general surgirían todo el tiempo o nunca surgirían. Además, contradice claramente nuestra percepción cotidiana de los resultados que aparecen en ciertos momentos en dependencia de ciertas cosas o acciones que son sus causas, como una cosecha que aparece solo debido a la agricultura. Generalmente vemos que los resultados no ocurren solo por accidente o sin una causa. Si las cosas pudieran aparecer sin ninguna causa, cualquier cosa inexistente o imposible podría manifestarse, como un loto que crece en el cielo. Otra consecuencia sería que no podríamos percibir nada en el mundo, porque no habría objetos que pudieran servir como causas de nuestras percepciones. En el nivel de la experiencia mundana común, si vemos una flor azul, esto se debe a que hay una flor azul para ser percibida. Si no hay tal flor azul, no surge una percepción de ella. Como dicen *Las Palabras Lúcidas*:

> Si estos seres estuvieran vacíos de ser causas, no podrían ser aprehendidos,
> como el olor y el color de una flor utpala en el cielo.[603]

Si las cosas surgieran sin causas, no se requeriría ningún esfuerzo para producir o lograr nada, ya que las cosas surgirían de todos modos o no surgirían incluso a pesar de tales esfuerzos. Por ejemplo, las comidas podrían aparecer sin ningún ingrediente o cocción, o no aparecerían en absoluto sin importar cuán diligentemente las preparemos. De hecho, cualquier actividad orientada a objetivos, como ensamblar un automóvil, sería completamente inútil, ya que todas estas actividades nunca serían las causas de un resultado deseado, como un automóvil que realmente se pueda conducir. Sin embargo, si tenemos suerte, podría aparecer de la nada y funcionar de todos modos. Por lo tanto, cualquier cosa podría surgir en cualquier momento de una manera completamente fortuita, como un fuego ardiente en las profundidades del océano o la oscuridad en medio de una lámpara brillante. O, se seguiría que un manzano podría surgir no solo de una semilla de manzana sino también de la semilla de una rosa, porque –de acuerdo con la posición de que las cosas surgen sin una causa– ambas semillas son iguales en no ser la causa del manzano. Además, cualquier fruta debe estar completamente madura todo el tiempo o nunca, porque su madurez no depende de ningún otro factor, como los procesos químicos o el tiempo. Y dado que un pavo real no es la causa de los colores de sus plumas, un cuervo también debería tener plumas tan hermosas.

Uno podría objetar: "Hay una diferencia en el caso de una flor que crece en el cielo y cosas tales como una cosecha, ya que la primera no tiene una naturaleza existente, mientras que la segunda sí." Sin embargo, incluso tal diferencia no elimina las absurdas consecuencias anteriores, ya que –de acuerdo con la

posición de que las cosas surgen sin causas– un resultado que se supone que tiene una naturaleza existente sería algo que surge sin una causa y, por lo tanto, está igualmente sujeto a las mismas inconsistencias.

Además, el hecho mismo de hacer cualquier declaración o incluso dar una razón contradice la tesis original de que no hay causas, ya que hacer una declaración o dar una razón es una causa que hace que otras personas entiendan algo. Si las cosas surgen sin causas, otras personas deberían entender todo sin que nadie diga nada. O, nadie entendería nada, a pesar de que se le dieran las explicaciones y razones más sofisticadas.

Otros hedonistas dicen: “El único tipo de cognición válida es la percepción directa. Por lo tanto, solo existen aquellas cosas que pueden percibirse directamente. Sus causas son los cuatro grandes elementos materiales –tierra, agua, fuego y viento– pero no cosas como acciones positivas o negativas, ya sea que sucedan en esta vida o en cualquier vida pasada o futura que se pueda asumir. Lo mismo ocurre con la mente: Es simplemente algo que evoluciona a partir de los cuatro elementos de nuestro cuerpo. Así como la mezcla de cebada y levadura da lugar a la fuerza que embriaga la mente, la maduración de la unión de esperma y óvulo da lugar a la mente.”[604]

El primer contraargumento aquí es que los elementos en sí mismos no existen. Las tres posibilidades precedentes para el surgimiento de las cosas –de sí mismas, de otra cosa, o de ambas– ya han sido refutadas a través de las partes correspondientes del razonamiento de la astilla vajra. Por lo tanto, todos los fenómenos –incluidos los cuatro grandes elementos– no surgen ni existen realmente en primer lugar. Por lo tanto, la cuestión de si estos elementos pueden ser las causas de algo no se aplica.

En segundo lugar, incluso en el mundo relativo, esta posición no tiene sentido. Hay una serie de inconsistencias y contraargumentos, incluso si las declaraciones anteriores sobre la cognición válida, la existencia y el problema cuerpo-mente se abordan en el nivel meramente convencional. Por ejemplo, si solo existen cosas directamente perceptibles y pueden servir como causas, se seguiría que nuestros propios órganos internos, como el corazón, no existen y no pueden ser las causas para mantenernos vivos, ya que nunca los percibimos directamente (verlos en un cadáver o en una radiografía solo puede llevar a una inferencia de que tenemos estos órganos).

En términos de vidas pasadas y futuras, la justificación de los hedonistas de que estos no existen es nuevamente que si existieran, tendrían que existir de una manera directamente manifiesta para nuestra percepción. Sin embargo, dado que no son directamente perceptibles, se dice que son inexistentes. Si se les pregunta a estas personas si su conocimiento de que tales vidas no son directamente perceptibles proviene de la percepción directa o de algo que no es percepción directa, su respuesta es naturalmente: “Proviene de la percepción directa.” Sin embargo, entonces se deduce absurdamente que la inexistencia de vidas pasadas y futuras como cosas es algo directamente perceptible, porque dicen que la falta

de perceptibilidad directa de estas vidas es directamente perceptible. Si se acepta esto, se deduce que esta falta de perceptibilidad –que no es más que la inexistencia de las cosas– sería sin embargo una cosa existente para los hedonistas, ya que es directamente perceptible, tal como lo son las cosas existentes. Luego se deduce además que también las cosas no existen, ya que no existe la "falta de cosas" total como contrapartida de las cosas. En otras palabras, las "cosas" no pueden establecerse sin "la falta de cosas" y viceversa. Si incluso esto se acepta, se deduce que tanto la existencia de los elementos como cosas como la inexistencia de vidas pasadas y futuras como cosas no están justificadas, porque ni las cosas ni la falta de cosas existen.

En este punto, estas personas podrían objetar: "Bueno, es muy fácil saber que algo no es directamente perceptible, ya que esto se conoce por el signo o la razón que consiste en su falta de perceptibilidad directa." Sin embargo, de su posición anterior de que la percepción directa es el único tipo de cognición válida, se deduce que uno no puede inferir la inexistencia de vidas pasadas y futuras, porque si la falta de perceptibilidad directa de estas vidas no se percibe directamente, uno no es capaz de aprehender esta falta de ninguna otra manera. Si dicen: "Se capta a través de la inferencia", esto descalifica sus declaraciones estándar sobre que la inferencia no es un tipo de cognición válida, como "Dado que inferir vidas pasadas a partir del signo o la razón de los diversos grados individuales de felicidad y sufrimiento en esta vida es tan injustificado como la historia de las huellas del lobo,[605] la inferencia es imposible" y "Todo lo que existe está limitado a las esferas de los cinco sentidos." Por lo tanto, no hay pruebas de que las vidas pasadas y futuras no existan, mientras que hay muchas razones que sugieren su existencia.[606]

En cuanto a la afirmación de que los elementos materiales son las causas de la mente, esto tampoco puede justificarse. En general, los fenómenos cuyas características son contradictorias no pueden funcionar como causa y resultado el uno del otro. Por ejemplo, el fuego no surge del agua, y las cosas permanentes no surgen de las cosas impermanentes. Del mismo modo, en el nivel convencional, las principales características de la materia son tener ciertas formas y colores, tener extensiones en el espacio y el tiempo, obstruir otras cosas, consistir en partículas y no ser consciente. Por otro lado, la mente no tiene forma ni color ni extensión espacial o de duración. La mente no obstruye nada, no está hecha de partículas y es consciente. Además, si los elementos en el cuerpo fueran las causas de la mente, cualquier cambio en estas causas siempre tendría que afectar a la mente como resultado de una manera estrictamente correspondiente. Por ejemplo, si el cuerpo está sano o se deteriora, la mente tendría que estar igualmente sana o deteriorada. Sin embargo, hay numerosos contraejemplos, como una mente muy aguda y flexible en un cuerpo frágil o discapacitado o una mente completamente trastornada en un cuerpo perfectamente sano. Además, dado que las cosas materiales externas también consisten en los cuatro elementos, no hay razón para que las piedras y similares no

exhiban también algunas manifestaciones de conciencia, así como algunas otras características que se encuentran solo en los cuerpos animados, como la respiración, el metabolismo, el movimiento y la reproducción.[607]

En resumen, las apariencias de este mundo no surgen sin ninguna causa, porque estas apariencias surgen solo a veces. Esta razón puede parecer extraña al principio. Sin embargo, como se explicó anteriormente, si las cosas surgen sin causas, todas ellas tendrían que surgir todo el tiempo o nunca. Por lo tanto, el hecho de que ciertas cosas solo surjan en ciertos momentos y no en otros es la indicación más poderosa de que debe haber algo que explique esta diferencia. Este “algo” es la integridad de todas las causas y condiciones específicas que conducen a un determinado resultado. Por el contrario, si estas causas y condiciones son incompletas, su resultado específico no surge. Para resumir el razonamiento de astilla vajra, está claro que no existe el más mínimo surgimiento a través de ninguna de las cuatro posibilidades descritas. Sin embargo, dado que es un consenso mundano que está surgiendo, tal surgimiento se presenta de acuerdo con esta forma habitual de pensar. Por lo tanto, no se refuta aquí que, desde la perspectiva del mero consenso mundano sin análisis, parece como si surgieran cosas. Además, el razonamiento de la astilla vajra definitivamente no pretende negar el principio de causalidad por completo. Porque, cuando no se analiza, la causalidad claramente desempeña su función en el nivel de la realidad aparente. Sin embargo, incluso en este nivel, las personas no afirman que los resultados surgen de ellos mismos o de otra cosa, etc. Más bien, solo dicen que un brote surge de una semilla, pero no determinan si la semilla es idéntica o distinta del brote. Como dice *La Introducción al Centrismo*:

> Después de que la gente mundana simplemente haya implantado
> una semilla,
> dicen: “Yo engendré a este niño”
> y piensan: “Yo planté un árbol.”
> Por lo tanto, incluso en el nivel mundano, no surge de otra cosa.[608]

Por lo tanto, en general, según los Centristas, cualquier intento de justificar la experiencia cotidiana a través de algo más que el mero consenso convencional debe conducir inevitablemente a problemas lógicos y –más importantes– espirituales. Por lo tanto, en sus propios términos, la realidad aparente con todas sus apariencias convencionales no debe analizarse, ya que entonces uno ya se aleja de esta realidad muy aparente. Funciona como tal solo mientras no se cuestione.

De entre las tres puertas a la liberación, el razonamiento de la astilla vajra enseña la puerta de la ausencia de signos.

III. El análisis de los resultados: La negación de un surgimiento de existentes y no existentes

Este razonamiento es básicamente una elaboración de la negación de surgir de otra cosa como se encuentra en el contexto del razonamiento de la astilla vajra.

A. La formulación del razonamiento

Las meras apariencias no existen por su naturaleza, porque ni las existentes ni las no existentes surgen, al igual que una ilusión.

B. Los tres modos de la razón

Aquí, la *propiedad del sujeto* es que las meras apariencias no surgen ni como existentes ni como no existentes. Entonces la pregunta es: "Si surge un brote, ¿Surge entonces como algo que ya existía en el momento de la semilla, o surge como algo que no existía en ese momento? ¿Puede surgir como algo que es a la vez existente e inexistente o como algo que no es ninguno de los dos?"

Como se explicó anteriormente, cualquier fenómeno que exista no surgirá, ya que ya ha surgido antes. Los inexistentes tampoco surgirán, porque no hay nada que pueda surgir y porque no hay causa alguna que pueda convertir un inexistente en algo existente. Además, si el brote surgiera como algo que ya existía en el momento de la semilla, entonces habría surgido de algo que no fuera la semilla o sin ninguna causa, pero obviamente no de esta semilla en sí. Además, no habría necesidad de la semilla como causa del brote, ya que este último ya está presente sin tener que surgir en dependencia de esta semilla. Si el brote ya ha surgido en dependencia de algo que no sea la semilla, ¿Que sentido tendría una semilla como otra causa? Y si hubiera surgido sin ninguna causa, la semilla sería igualmente superflua. Por otro lado, si el brote surgiera como algo que no existía en el momento de la semilla, entonces no habría la menor influencia o efecto que la causa (la semilla) pudiera tener sobre tal inexistente. Que el brote pueda surgir de la combinación de ambas posibilidades –existencia y no existencia– es contradictorio en sí mismo. También se refuta implícitamente a través de las negaciones de las dos primeras posibilidades, ya que sus inconsistencias simplemente se multiplican. En cuanto a la cuarta posibilidad, no hay nada que no sea ni existente ni inexistente, entonces, ¿Qué surgiría?

La *implicación positiva* de la razón aquí es que todo lo que no surge como existente o como inexistente no existe por su naturaleza, ya que estas dos posibilidades son mutuamente excluyentes y no hay una tercera. La misma razón se aplica a la vinculación negativa, ya que cualquier cosa que se supone que existe por su naturaleza necesariamente tendría que surgir como existente o como inexistente.

Los proponentes ejemplares de la primera posibilidad –que surge como un existente– incluyen a los Enumeradores, cuya posición del surgimiento de un resultado que ya existe en el momento de la causa se ha refutado en detalle anteriormente. La escuela Budista de los Seguidores de la Gran Exposición reclama el surgimiento de un resultado que ya existe en el futuro.[609] Esta posición se refuta de la siguiente manera: Si una cosa que aún no ha surgido aquí

y ahora existiera en algún otro lugar desconocido en el presente, podría ser razonable que surja aquí en el futuro. Sin embargo, dado que no existe tal lugar donde existan todas las cosas futuras en este momento, ¿Qué podría surgir de este lugar más adelante? E incluso si hubiera un lugar así con cosas futuras ya existentes, tendrían que ser perceptibles en este momento. De lo contrario, ¿Cómo se podría afirmar que existen en la actualidad? *Los Versos Fundamentales* dicen:

> Si alguna entidad no surgida
> existiera en algún lugar,
> podría surgir.
> sin embargo, dado que como tal no existe, ¿Qué surgiría?[610]

En cuanto a la segunda posibilidad –que surge como inexistente– hay muchos Budistas y no Budistas que afirman el nuevo surgimiento de un resultado que antes no existía. Sin embargo, es imposible que los no existentes dependan de alguna causa. En consecuencia, si algo que no ha existido antes todavía puede surgir, se seguiría que casi cualquier cosa puede surgir, incluso imposibilidades como una rana peluda.

> Si algo que carece de surgimiento pudiera surgir,
> casi cualquier cosa podría surgir de esta manera.[611]

De entre las puertas a la liberación completa, este razonamiento enseña la puerta de la falta de deseos.

IV. El análisis tanto de las causas como de los resultados: la negación de surgir de las cuatro posibilidades

A. La formulación del razonamiento

Las meras apariencias carecen de surgimiento, porque un solo resultado no surge de una sola causa; muchos resultados no surgen de una sola causa; un solo resultado no surge de muchas causas; y muchos resultados tampoco surgen de muchas causas.

B. Los tres modos de la razón

En cuanto a la *propiedad del sujeto*, cuando se considera solo desde la perspectiva de nuestro error, las siguientes afirmaciones son bastante poco problemáticas: “Un brote surge de una semilla”, “La conciencia de un ojo surge de tres condiciones”, “Muchos niños nacen de una madre” y “Muchas cosechas provienen de muchas causas, como semillas, agua y estiércol.” Sin embargo, desde la perspectiva del razonamiento, un surgimiento de cualquiera de estas cuatro posibilidades es imposible, ya que, en pocas palabras, el razonamiento en cuestión es solo una elaboración del razonamiento de la libertad de la unidad y la multiplicidad. Como se explicó anteriormente, no hay ningún fenómeno que sea

una unidad real o una multiplicidad real en primer lugar. De esto, se deduce naturalmente que no hay causas únicas o múltiples reales que puedan dar lugar a resultados únicos o múltiples.

Una forma más detallada de ver estas cuatro posibilidades se encuentra en el auto-comentario de Jñānagarbha sobre el verso 14 de su *Distinción entre las Dos Realidades*:[612]

1. Un solo resultado no surge de una sola causa

Por ejemplo, si la facultad sensorial del ojo solo produjera el único resultado que es el siguiente momento de su propio continuo, no podría producir también una conciencia visual en este momento siguiente. En ese caso, todo el mundo estaría ciego. Por otro lado, si la facultad sensorial del ojo produjera el único resultado que es una conciencia visual, su propio continuo como facultad sensorial del ojo tendría que detenerse en ese momento. Naturalmente, lo mismo ocurre con las facultades sensoriales restantes, así como con otros fenómenos, como la llama de una vela: o produce su propio momento siguiente y, por lo tanto, no tiene percepción visual de sí misma, o causa una conciencia visual en alguien, pero luego se extingue en ese mismo momento.

2. Muchos resultados no surgen de una sola causa

Si una sola causa por sí sola produjera un segundo o más resultados, la causa y el resultado carecerían de una relación causal, ya que la causa sería única mientras que el resultado sería múltiple. En otras palabras, la singularidad de la causa no produce una singularidad correspondiente del resultado. Sin embargo, si se supone que un factor adicional dentro o además de esa única causa produce el segundo resultado, claramente ya no se habla de una sola causa.

3. Un solo resultado no surge de muchas causas

Esto implica lo contrario del problema en (2), es decir, que la multiplicidad de la causa no produce una multiplicidad correspondiente del resultado. Por el contrario, la ausencia de multiplicidad en la causa tampoco causaría la ausencia de multiplicidad en el resultado. Porque, en este caso de un solo resultado que surge de muchas causas, el resultado carece de multiplicidad, mientras que la causa no. En consecuencia, ni la multiplicidad del resultado ni su falta de él tendrían una causa, ya que no hay una tercera categoría más allá de las causas y los resultados son múltiples o no múltiples. Por lo tanto, nada tendría una causa. En ese caso, todo existiría permanentemente o no existiría en absoluto o simplemente surgiría al azar.

4. Muchos resultados no surgen de muchas causas

El problema básico de la falta de congruencia invariable entre causa y resultado en términos de que ambos sean únicos o múltiples también se aplica aquí. Tomemos el ejemplo de la percepción visual: Si la causa es múltiple (por ejemplo, una facultad sensorial ocular, una forma visual y un momento de

conciencia inmediatamente anterior), entonces el resultado (el único momento resultante de una conciencia visual) también debería ser invariablemente múltiple, pero obviamente este no es el caso. Del mismo modo, al ser un resultado, una vasija de barro debe ser múltiple debido a la multiplicidad de su causa (arcilla, agua, un alfarero y un torno de alfarero).

En cuanto a la *implicación positiva* aquí, significa que todo lo que no surge de estas cuatro posibilidades necesariamente debe carecer de surgimiento por completo. La implicación negativa significa que cualquier cosa que surja necesariamente debe surgir de una de estas posibilidades.

V. El análisis de las meras apariencias: El razonamiento de la originación dependiente

La Preciosa Guirnalda dice:

> Debido a la existencia de esto, eso viene a ser,
> como algo corto, cuando hay algo largo.
> Debido al surgimiento de esto, eso surge,
> igual que la luz debido a la aparición de una lámpara de mantequilla.[613]

En consecuencia, hay dos tipos de dependencia:

A. la dependencia en términos de imputación dependiente, como ser corto en dependencia de ser largo
B. la dependencia en términos de originación dependiente, como la aparición de humo debido a la aparición del fuego

A. Dependencia en términos de imputación

1. La formulación del razonamiento

Por ejemplo, se puede decir: “Todas las cosas no son realmente grandes ni pequeñas, porque ser grandes y pequeñas dependen unas de otras.”

2. Los tres modos de la razón

La *propiedad sujeto* dice que todas las cosas dependen unas de otras en términos de ser grandes o pequeñas. En otras palabras, cualquier cosa que sea grande en comparación con algo más pequeño que sí mismo es al mismo tiempo pequeña en comparación con una tercera cosa que es aún más grande y viceversa. La implicación positiva significa que todo lo que depende de otra cosa en términos de ser grande o pequeño no es necesariamente grande o pequeño, real o independientemente. La implicación negativa significa que si hubiera algo intrínsecamente grande o pequeño, tendría que ser independiente de todo lo demás en términos de ser grande o pequeño. Lo mismo se aplica a todas las demás características mutuamente dependientes, como las existentes y las inexistentes, las buenas y las malas, o las bellas y las feas.

B. Dependencia en términos de originación

1. La formulación del razonamiento

Este razonamiento se llama "el rey de los razonamientos" a través del cual los Centristas demuestran que los fenómenos están vacíos de cualquier realidad verdadera, ya que elimina los extremos de permanencia y extinción. Dado que los fenómenos se originan en dependencia de diversas causas y condiciones, en el nivel convencional de la realidad aparente, no son tan absolutamente inexistentes como una tortuga de pelo largo.[614] Esto elimina el extremo de la extinción. Al mismo tiempo, los fenómenos no existen como cosas permanentes que se establecen a través de una naturaleza propia precisamente porque dependen de otras causas y condiciones y, por lo tanto, carecen de naturaleza real e independiente. Como dice el *Sūtra Solicitado por el Rey Nāgā "El Frio"*:

> Los eruditos se dan cuenta de que los fenómenos se originan en dependencia.
> De ninguna manera se basan en puntos de vista sobre los extremos.

Los *Versos Fundamentales* dicen:

> Qué es la originación dependiente
> se explica como vacuidad.
> Es una designación dependiente
> y en sí misma el camino del medio.
>
> Dado que no hay ningún fenómeno
> que no se origine de manera dependiente,
> no hay ningún fenómeno
> que no este vacío.[615]

Para eliminar explícitamente los dos extremos de permanencia y extinción, el razonamiento de la originación dependiente se puede formular de dos maneras principales.

a. Para excluir el primer extremo, el razonamiento puede formularse de manera negativa: "Las meras apariencias no existen por su naturaleza, porque se originan de manera dependiente, como un sueño."
b. Para eliminar el extremo de la extinción y dar cuenta de la realidad aparente, el razonamiento también puede afirmarse de manera afirmativa: "Todos los fenómenos son no inexistentes como los cuernos de un conejo, porque se originan de manera dependiente. Otra forma de decir esto sería: "Los fenómenos son ilusorios, porque se originan de manera dependiente."

2. Los tres modos de la razón

Al principio, la razón "de la originación dependiente" puede parecer una razón afirmativa. La *propiedad del sujeto* dice que todos los fenómenos se originan

necesariamente en dependencia. En términos de su fraseo, esto parece ser una declaración afirmativa. La *implicación positiva* es que todo lo que se origina en dependencia necesariamente no existe por su naturaleza, es ilusorio y tampoco es completamente inexistente. La *implicación negativa* significa que si hubiera algo que existiera por su naturaleza, que no fuera una ilusión o que fuera completamente inexistente, necesariamente no se originaría en dependencia. En particular, las palabras explícitas de los razonamientos de (B) parecen afirmar algo sobre los fenómenos, es decir, su "existencia" o "ser ilusorio." Sin embargo, el significado que señala la razón de la "originación dependiente" no es otro que el de que las cosas están vacías de existencia real o de surgimiento real. Por lo tanto, de cualquier manera que se formule este razonamiento de la originación dependiente, nunca se convierte en un medio para determinar algunas cosas realmente existentes, ya sean aparentes o últimas, ni sugiere algún tipo realmente existente de originación dependiente. Dado que este es claramente un caso de confiar no en las meras palabras sino en el significado, el razonamiento de la originación dependiente es un razonamiento negativo en efecto, ya que "surgir de condiciones de la originación dependiente" no significa otra cosa que "falta de surgimiento real." Obviamente, la palabra "surgir" se usa aquí de dos maneras diferentes: En la primera frase, se refiere a la mera exhibición ilusoria de causas y condiciones debido a la ignorancia, de la cual obtenemos la impresión errónea de que las cosas realmente surgen. La segunda frase significa la negación de cualquier realidad que surja en esta exhibición ilusoria, sin negar su mera apariencia. Como dicen los sūtras:

> Lo que surge de las condiciones no surge.
> No tiene la naturaleza de surgir.
> Lo que depende de las condiciones se explica como vacío.
> Aquellos que entienden la vacuidad son atentos.

El *Comentario sobre Los Cuatrocientos Versos* de Candrakīrti dice:

> No digo que las entidades no existan, porque digo que se originan en dependencia. "Entonces, ¿Eres realista?" No lo soy, porque solo soy un proponente de la originación dependiente. "¿Qué clase de naturaleza es la que propones?" Propongo la originación dependiente. "¿Cuál es el significado de la originación dependiente?" Tiene el significado de la falta de una naturaleza y el significado de no surgir a través de una naturaleza [propia]. Tiene el significado de originar resultados con una naturaleza similar a la de las ilusiones, los espejismos, los reflejos, las ciudades de los comedores de olores,[616] las creaciones mágicas y los sueños. Tiene el significado de la vacuidad y ausencia de identidad.[617]

Por lo tanto, este razonamiento muestra que, al igual que las dos caras de una sola moneda, la originación dependiente y la vacuidad –o la apariencia y la vacuidad– no son en absoluto contradictorios, sino una unidad inseparable. Esto

significa que, aunque los fenómenos que se originan de manera dependiente carecen de existencia real en última instancia, en el nivel convencional no son completamente inexistentes, ya que –a diferencia de las flores del cielo y similares– representan el consenso experiencial de nuestra vida cotidiana. *La Introducción al Centrismo* dice:

> Al igual que un jarrón y demás no existen en la verdadera realidad
> y al mismo tiempo existen como consenso mundano común,
> todas las entidades se originan de esta misma manera.
> Por lo tanto, no se sigue que sean iguales al hijo de una mujer estéril.
>
> Dado que ambas [causas y resultados] son ilusorias,
> no tenemos culpa y las entidades del mundo existen [como tales].[618]

Los Versos Fundamentales declaran:

> Cualquier cosa que pueda usarse para invalidar la vacuidad,
> es decir, la originación dependiente,
> solo sirve para invalidar
> la totalidad de las convenciones mundanas.[619]

Si las cosas no estuvieran vacías de existencia independiente y real, la originación interdependiente de causas y resultados en el mundo sería imposible, ya que nada podría verse afectado por nada. Por lo tanto, ninguna de las apariencias y convenciones con las que tratamos constantemente se produciría. Sin embargo, de nuevo, esta originación aparentemente dependiente no es algo que se presente como parte de un sistema Centrista propio. Todo lo que dicen los Centristas es que, solo desde la perspectiva de las experiencias mundanas ordinarias, ciertas apariencias parecen aparecer en dependencia de la apariencia de ciertas otras, que se llaman sus condiciones. Además, la presentación de fenómenos aparentes como la originación dependiente sirve como un soporte adecuado para acercarse convenientemente a su realidad última, que es que las causas y los resultados están vacíos de cualquier naturaleza. Todos los fenómenos dualistas (como causa y resultado, sujeto y objeto, existencia cíclica y nirvāṇa, o realidad aparente y última) simplemente se establecen en dependencia mutua, pero ninguno de ellos existe independientemente a través de una naturaleza propia. De esta manera, la visión Centrista está libre de los dos extremos de permanencia y extinción.

La esencia de esto es la siguiente: Cuando los Centristas presentan el surgimiento y la cesación de causas y resultados de la originación dependiente en el nivel de no análisis, no superponen ni desaprueban nada con respecto a la realidad aparente mundana de las meras apariencias. Por lo tanto, cuando los Centristas se involucran en las interacciones convencionales de adoptar ciertas cosas y rechazar otras, no se desvían de las formas de la realidad aparente, ya que expresan las cosas de una manera que no agrega ni elimina nada de cómo las

personas tratan estas cosas en el contexto del consenso mundano común. Si bien definitivamente tiene sentido mantener este enfoque en el nivel de no análisis, si los Centristas afirmaran el surgimiento y la cesación en términos de originación dependiente en el nivel del análisis, tal solo equivaldría a una superposición y desaprobación con respecto a ambas realidades. Por lo tanto, si los Centristas se acercaran a lo último de esta manera, se desviarían de ambas realidades. Desde la perspectiva del análisis, existiría la superposición de establecer los fenómenos de la originación dependiente de la realidad aparente en algún sentido, mientras que de hecho no están establecidos. Imaginar que estos fenómenos están de alguna manera establecidos negaría la libertad última de surgimiento y cesación y, por lo tanto, desaprobaría la realidad última.

En un sentido más amplio, se dice que el razonamiento de la mera originación dependiente es el rey de los razonamientos Centristas, ya que no solo disipa los extremos de permanencia y extinción, sino que también erradica todo tipo de puntos de vista erróneos. Por ejemplo, refuta que las cosas surjan sin ninguna causa, ya que esto significaría que las cosas no dependen de nada en absoluto, mientras que la originación dependiente muestra lo contrario: Que las cosas dependen de los conjuntos de sus causas y condiciones específicas. Este razonamiento también niega todas las nociones de una causa permanente, única y no concordante, como una sustancia primordial o un dios creador. Porque, si las cosas surgieran de una sola causa, esto contradeciría nuestra experiencia de que de hecho dependen de un gran número de condiciones. Las cosas tampoco pueden depender de una causa permanente, ya que algo permanente está por definición desprovisto de realizar cualquier función o actividad, porque eso ya implica un proceso de cambio. Si las cosas pudieran surgir de causas no concordantes, no sería razonable que tuvieran que depender de sus propias causas específicas.

Del mismo modo, el razonamiento de la originación dependiente refuta igualmente que las cosas surjan de sí mismas, de otra cosa o de ambas. En términos de surgir de sí misma, una cosa no puede depender de sí misma ni actuar sobre sí misma. Además, si una cosa no está establecida en sí misma, no puede ser ni algo que dependa de otra cosa ni algo de lo que otra cosa dependa. Por otro lado, si una cosa se estableciera en sí misma, no tendría que depender de nada.

En cuanto al surgimiento de otra cosa, si las cosas no están establecidas en sí mismas en primer lugar, la cuestión de qué depende de qué, así como toda la noción de “otro”, no tiene sentido. Incluso si se supone que las cosas están establecidas en sí mismas, esto significaría que no tienen que depender de nada más. Sin embargo, estar establecidas por ellas mismas y aún tener que depender de otra cosa (como causas y condiciones) es contradictorio en sí mismo. En cuanto a surgir de ellas mismas y de algo más, obviamente, todos estos defectos simplemente se multiplicarían. *La Introducción al Centrismo* resume:

> Dado que las entidades se originan en dependencia,
> todos estos pensamientos no pueden resistir el examen.

> Por lo tanto, este razonamiento de la originación dependiente
> corta la red de puntos de vista erróneos.[620]

Conclusión

Cada uno de los cinco grandes razonamientos Centristas es en sí mismo plenamente suficiente para producir una comprensión de que las cosas carecen de existencia real o independiente. Sin embargo, como se mostró para el razonamiento de la astilla vajra y el razonamiento de la libertad de la unidad y la multiplicidad, se complementan entre sí para generar una certeza incontrovertible y una comprensión que lo abarca todo de esta falta de existencia real. Además, para acercarse a tal realización, los diversos razonamientos proporcionan una gama de diferentes vías que pueden ser más o menos convenientes o convincentes para personas individuales con diferentes capacidades, propensiones o conceptos erróneos particulares.

En este contexto de los cinco grandes razonamientos Centristas, debe quedar claro que una naturaleza real e intrínseca de las cosas es imposible entre los objetos cognoscibles. Por lo tanto, estrictamente hablando, de entre los tres modos de una razón correcta, la vinculación negativa no puede establecerse aquí. Como se explicó, la implicación negativa significa que la razón puede no aplicarse nunca al conjunto heterólogo. En términos de los cinco razonamientos anteriores, el significado general del predicado en todos ellos es “lo que carece de naturaleza real.” Por lo tanto, “lo que tiene una naturaleza real” sería el conjunto heterólogo. Dado que es precisamente una naturaleza real de las cosas que no existe, no tiene sentido decir que la razón respectiva –como “estar libre de unidad y multiplicidad” o “originarse en dependencia”– puede no aplicarse a un conjunto heterólogo (es decir, algo que tiene una naturaleza real) que es inexistente. En otras palabras, la cuestión de si algo puede aplicarse, implicar o incluir un inexistente o no es irrelevante per se.

Sin embargo, el hecho de que el tercer modo no pueda establecerse de ninguna manera invalida los razonamientos anteriores. Como se explicó, no hay duda de que si existiera una copa realmente existente, necesariamente tendría que establecerse como una copa que es una unidad o como una copa que es una multiplicidad. Lo mismo ocurre con las entidades hipotéticas que realmente surgen. Además, hay muchos ejemplos concordantes de la inexistencia de una naturaleza real –como ilusiones, reflexiones y sueños– que pueden emplearse adecuadamente en estos razonamientos. Finalmente, lo que debe comprenderse a través de las cogniciones inferenciales que se basan en tales argumentos no es más que el probandum de estos argumentos –que todas las cosas carecen de una naturaleza real– y nunca su opuesto.

Como se explicó, hay dos tipos de razones negativas: Las que se basan en la no observación de algo relacionado y las que se basan en la observación de algo contradictorio. Los primeros cuatro razonamientos Centristas se basan en la primera categoría, y la razón de la originación dependiente cae bajo la última.

En general, no hay desacuerdo entre Autonomistas y Consecuencialistas sobre estos temas convencionales o el punto esencial de cómo entienden la realidad última. Así, los cinco grandes razonamientos del Centrismo son comunes a Autonomistas y Consecuencialistas. Ambos usan estos argumentos para señalar la ausencia de identidad de los fenómenos. Su diferencia es que los Consecuencialistas dicen que estos cinco razonamientos simplemente siguen las convenciones de la lógica reconocidas por otros. En el nivel meramente convencional, los Autonomistas los entienden como argumentos autónomos que son reconocidos por ambas partes.

OTROS RAZONAMIENTOS

Aparte de los cinco grandes razonamientos Centristas, hay otros dos argumentos principales que se utilizan para determinar la ausencia de identidad de los fenómenos.

En el primer razonamiento, cualquier existencia real de la mente como aprehensor es negada a través de la negación precedente de algo aprehendido. Por lo tanto, a través del uso de un razonamiento apropiado de nuestra elección, uno comienza refutando la noción de objetos reales e independientemente existentes. Una vez que no se encuentran tales objetos, no puede haber un sujeto real –la mente aprehensiva– que los conozca, ya que el sujeto tiene que depender de la existencia de su objeto. Si ni sujeto ni objeto existen realmente, todos los fenómenos no existen realmente, ya que los fenómenos son sujetos u objetos. Como dice *La Introducción al Centrismo*:

> En resumen, comprende este significado:
> Así como los objetos cognoscibles no existen, la mente tampoco existe.
>
> Los Budas dijeron: “Si no hay objetos cognoscibles,
> uno encuentra fácilmente que un conocedor está excluido.”
>
> Si los objetos cognoscibles no existen, se establece la negación de un conocedor.
> Por lo tanto, primero negaron los objetos cognoscibles.[621]

El segundo razonamiento aplica inductivamente la realización de la vacuidad de un fenómeno a todos los fenómenos. Esto se describe en los *Cuatrocientos Versos* de Āryadeva:

> Aquello que es el observador de una sola entidad
> se explica por ser el observador de todo.
> Lo que es la vacuidad de una [entidad]
> es la vacuidad de todo.[622]

Aquí, “el observador” se refiere al conocimiento supremo que realiza la vacuidad. Todas las cosas, como la forma, aparecen de diferentes maneras, pero

no son diferentes en el sentido de que no surgen a través de una naturaleza real propia. Por lo tanto, si se entiende que un fenómeno no surge a través de una naturaleza propia, entonces también se comprende que todos los demás fenómenos igualmente no surgen a través de una naturaleza propia. Esto es como si cada gota del océano tuviera el mismo sabor. La experiencia del sabor de una sola gota de agua del océano es la misma experiencia que el sabor de cada gota del océano. Del mismo modo, cuando un solo fenómeno condicionado se da cuenta de que está vacío, se da cuenta de la vacuidad de todos los fenómenos condicionados, ya que todos los fenómenos comparten esta característica básica de estar condicionados. Como dice el *Sūtra Solicitado por Tesoro Celestial*:

> Aquellos que meditan en un solo fenómeno y así entienden
> que todos los fenómenos son como una ilusión y un espejismo,
> inasibles, huecos, falsos y no sólidos,
> pronto procederán al corazón de la iluminación.

El Sūtra del Rey de la Concentración Meditativa concuerda:

> A través de uno, lo sabrás todo.
> A través de uno, lo verás todo.

Se dice que, estrictamente hablando, este último razonamiento solo es adecuado para personas cuyas mentes no están afectadas por ningún sistema filosófico Budista o no Budista, de modo que, desde su perspectiva mundana incuestionable, puedan entrar directamente en el camino medio más allá de los extremos. Por lo tanto, este razonamiento no está destinado a aquellos que ya siguen ciertos sistemas filosóficos. Tales personas pueden haber determinado a través de sus sistemas que cosas tales como objetos externos burdos carecen de existencia real e independiente, pero es precisamente su adhesión a estos sistemas filosóficos lo que les impide extender su análisis y realización a otras cosas más sutiles que, sin embargo, tienen esta misma naturaleza de falta de existencia real.

Desenmascarando la Identidad de la Persona

En general, todos los razonamientos que niegan la identidad de los fenómenos también pueden usarse para negar la identidad de la persona y viceversa, ya que este último es solo una instancia especial del primero. Sin embargo, el aferramiento a una identidad de la persona propia se señala para ser abordada a través de razonamientos específicos adicionales, ya que gobierna todos los niveles de nuestro pensamiento y comportamiento de una manera muy inmediata y, por lo tanto, es directamente responsable del surgimiento de aflicciones mentales y el consiguiente sufrimiento. Además, la realización de la ausencia de identidad de la persona que se logra a través de estos razonamientos es la causa de la liberación de la existencia cíclica.

Las concepciones de aferrarse a un yo personal se centran en los cinco agregados que constituyen nuestro continuo psicofísico. Incluso si estos agregados en sí mismos no se toman como nuestro yo, cualquier yo que se asuma que es algo más que los agregados siempre se considera relacionado con estos agregados, es decir, nuestras apariencias y experiencias personales inmediatas, de una manera u otra. Pensamos de esta manera al considerar ciertos aspectos de estos agregados como nuestro yo o como conectados o controlados por dicho yo. Por lo tanto, nuestro aferramiento a un yo involucra constantemente a uno o varios de los cinco agregados. En ciertas situaciones, extendemos nuestros pensamientos de un yo incluso a nuestros amigos, parientes y posesiones: Si alguien más los beneficia o los perjudica, pensamos que esta persona nos ha ayudado o perjudicado.

Técnicamente hablando, este objeto conceptual de un "yo" que se aprehende a través del apego a los agregados como siendo o relacionado con un yo se considera una no entidad;[623] más específicamente, es una generalidad del término[624] que no corresponde a ningún objeto real. Obviamente, desde la perspectiva de los razonamientos que analizan para lo último, no hay necesidad de hablar de la existencia de una identidad de la persona real. Sin embargo, incluso desde la perspectiva de razonamientos que analizan expresiones convencionales, no existe una identidad de la persona real.[625] Sin embargo, en adaptación a la perspectiva del consenso mundano sin examen y análisis, el Buda nunca negó las meras nociones de una persona o un individuo. Sin embargo, estas nociones nunca corresponden a ningún objeto real que exista de manera sustancial. Siempre se entiende que existen de una manera puramente nominal en el contexto de la mera apariencia correcta. Como dicen los sūtras:

> Como un conjunto de [ciertas] partes
> se describe con el nombre de "carro",
> asimismo, en dependencia de los agregados,
> se habla de "seres sintientes" en el nivel aparente.

Las negaciones del objeto de nuestro aferramiento a un yo generalmente se presentan en el marco de las veinte puntos de vista sobre una personalidad real que se explicaron anteriormente.[626] En resumen, los sūtras describen estos veinte puntos de vista de la siguiente manera:

- (1-5) las cinco nociones de que uno de los cinco agregados es el yo
- (6-10) las cinco nociones de que el yo posee uno de los agregados como compañero o séquito
- (11-15) las cinco nociones de que uno de los agregados habita o se basa en el yo de tal manera que es apoyado por el yo
- (16-20) las cinco nociones en las que el yo habita o se basa en uno de los agregados de tal manera que este agregado es su soporte

Que ninguna de estas nociones se aplica se expresa en la *Carta a un Amigo* de Nāgārjuna:

> Se dice que la forma no es el yo,
> que el yo no posee forma, que el yo no mora en la forma,
> y que la forma no mora en el yo.
> Tener en cuenta que los cuatro agregados restantes están vacíos de la misma manera.[627]

En consecuencia, ninguno de los cinco agregados es el yo, el yo no posee ninguno de los agregados, ni se apoyan entre sí; es decir, ni los agregados apoyan al yo, ni el yo apoya a los agregados. Por lo tanto, refutar estos veinte puntos de vista excluye que haya un yo que exista en cualquier relación con los cinco agregados. El segundo volumen de sus *Etapas de la Meditación* de Kamalaśīla resume la negación tanto de una persona como de un yo real:

> [Primero,] la persona no se observa fuera de los agregados, constituyentes y fuentes. La persona tampoco es la naturaleza de los agregados y demás, porque los agregados y demás tienen la naturaleza de ser impermanentes y múltiples y porque la persona es lo que otros imputan como una entidad permanente y singular. Una persona que no es adecuada para ser expresada como lo mismo o como algo diferente [que los agregados] no es adecuada como una entidad existente, porque no hay otras posibilidades de cómo existen las entidades.[628]

Por lo tanto, el punto de partida para analizar si este yo como referente hipotético de nuestro apego al “yo” y al “mí” realmente existe es la cuestión básica de si dicho yo es el mismo o diferente de los agregados.

El yo no es el mismo que los agregados, porque sus características respectivas no coinciden. Los agregados son (1) impermanentes, (2) una formación de múltiples factores y (3) dependientes de otros, mientras que el yo generalmente se aprehende como algo duradero, singular e independiente. En detalle, esto es lo siguiente:

1) Se establece a través del razonamiento que los agregados se producen a través de causas y condiciones, y son impermanentes de un momento a otro. Por otro lado, se establece a través de nuestra propia experiencia que aprehendemos nuestro yo como algo duradero, como cuando imaginamos que reconocemos en nosotros el mismo yo que vimos ayer.
2) Los agregados son claramente una multiplicidad; es decir, consisten en formas, sentimientos, y etc., cada uno a su vez con muchas subdivisiones. Por otro lado, nuestra experiencia nos dice que nos aprehendemos a nosotros mismos como algo singular, como cuando pensamos: “Soy un individuo, una sola persona.”

3) El análisis nos muestra que cada uno de los agregados es algo que surge y cesa en dependencia de diversas causas y condiciones. Por otro lado, experimentalmente, aprehendemos nuestro yo como algo intrínseco e independiente, como cuando nos enfocamos internamente y pensamos: “Este soy yo” o “Solo soy yo quien decide lo que hago.”

Si luego buscamos un yo que sea diferente de nuestros agregados, tampoco encontramos nada. Las razones de esto son las siguientes:

1) Experiencialmente, nuestro apego al “yo” y al “mí” no se involucra ni se relaciona con nada más que nuestros agregados.
2) Si hubiera un yo que no fuera nuestro cuerpo y mente, tendría que aparecernos, porque es imposible que nuestro propio yo sea un fenómeno oculto para nosotros mismos.
3) Algo que está libre de las características de los agregados se convierte en una no entidad, ya que los agregados contienen solo entidades, es decir, fenómenos que realizan una función. Sin embargo, si algo no es una entidad, esto contradice su capacidad para realizar una función, como que el yo piensa o tiene el control de “su” cuerpo y mente.

Como dicen *Los Versos Fundamentales*:

> Si los agregados fueran el yo,
> poseería surgimiento y cesación.
> Si fuera diferente de los agregados,
> no poseería las características de los agregados.[629]

Además, las cosas en su totalidad están contenidas en solo estos cinco agregados de la forma, sentimiento, discriminación, formación y conciencia. Un yo que sería completamente diferente de estos no es observable a través de ningún tipo de cognición perceptiva válida, ni siquiera por un corto tiempo. Por no hablar de la percepción válida yóguica, todo lo que las conciencias de los cinco sentidos perciben son objetos externos como la forma visible,[630] mientras que la autoconciencia, por definición, solo es consciente de la conciencia misma. Por lo tanto, ninguna de estas cogniciones puede tener un yo como objeto. Además, dado que no es observable ni una naturaleza ni un resultado de un yo que no esté contenido en los agregados, tampoco hay ninguna razón que produzca una inferencia correcta sobre dicho yo. Por lo tanto, tampoco puede establecerse a través de una cognición válida inferencial.

En este punto, uno podría simplemente decir: “Este mismo estado mental que piensa, ‘Este soy yo’ es el sujeto que conoce válidamente al yo.” Sin embargo, dado que este estado mental no es más que un pensamiento cuyo carácter esencial es aferrarse, no es una cognición válida perceptual. Tampoco es una cognición válida inferencial, porque es una mera suposición que no se basa en

ningún argumento correcto. Más bien, este pensamiento o impulso no es más que una mera imaginación infundada que emerge bajo la influencia de nuestra habituación sin principio para entretenerlo. En cuanto al modo operativo de este pensamiento, corresponde exactamente a confundir una cuerda con una serpiente. Confundir los agregados con un yo es solo una tendencia mental habitual mucho más arraigada y solidificada.

Algunas personas incluso dicen que el yo existe, pero que no se puede determinar que sea idéntico o diferente de los agregados. También dicen que no es permanente ni impermanente, ni una tercera posibilidad.[631] Sin embargo, tal fenómeno no existe, ya que no hay nada que pueda observarse a través de una cognición válida como existente dentro o fuera de los agregados. Además, es imposible observar cualquier existente que no sea permanente ni impermanente ni una tercera posibilidad. Postular tal "yo" no es más que una forma complicada de decir que simplemente no existe en absoluto.

Si un yo que se establece a través de su propia naturaleza se refuta a través de ese análisis, entonces lo que es "mío" también se niega implícitamente. Esto es como el ejemplo de la hija de una mujer estéril. Dado que ella no es observable en primer lugar, nada de lo que sería suyo, como su cuerpo o su vestido, tampoco es observable. Como dicen *Los Versos Fundamentales*:

> Si no existe el yo,
> ¿Dónde podría estar lo que es mío?[632]

La principal manera formal en la que el Centrismo niega un yo personal es *el razonamiento séptuple a través de la analogía de un carro*. La analogía de un carro fue enseñada por el Buda.[633] Más tarde, Nāgārjuna y sus herederos espirituales lo pusieron en un formato sistemático. *La Introducción al Centrismo* dice:

> No se afirma que un carro sea otra cosa que sus partes.
> No es algo que no sea otra, ni las posee.
> No existe en las partes, ni las partes existen en él.
> No es ni su mero conjunto ni la forma –así es la analogía.[634]

Los primeros cinco puntos de este análisis ya fueron presentados por Nāgārjuna. Además, Candrakīrti enseñó el análisis del conjunto de las partes y de la forma del carro. Cuando uno busca un carro realmente existente a través de estos siete puntos de examen, no existe como sus partes (como las ruedas) ni como algo más que estas partes. El conjunto de las partes y la forma del carro se refutan de pasada, ya que uno no encuentra ni el conjunto ni la forma como algo distinto o superior a las partes que componen su conjunto y la forma particular de un carro. Si estos siete puntos se aplican de manera análoga al análisis de un yo personal, este yo no se encuentra como algo distinto de los agregados ni como los agregados mismos. De hecho, estas dos posibilidades cubren implícitamente las siete partes del análisis, las cinco restantes son simplemente sus elaboraciones.

Porque si el yo no es ni el mismo ni diferente de los agregados, no hay un yo en absoluto. En consecuencia, no hay un yo que posea o controle los agregados. Del mismo modo, no hay un yo que exista en los agregados, ni estos últimos pueden existir en un yo inexistente.[635]

1) La formulación del razonamiento

Un yo personal no existe, porque no es lo mismo que los agregados ni algo distinto; porque no los posee; porque el yo no existe en los agregados ni estos agregados existen en el yo; y porque no es ni su mero conjunto ni su forma.

2) Los tres modos de la razón

La *propiedad del sujeto* significa que un yo hipotético no se ajusta a ninguna de las siete posibilidades que acabamos de mencionar, como ser lo mismo que los agregados. Tampoco hay otra posibilidad para la existencia de ese yo. En detalle:

a) El yo no es otra cosa que los agregados. Como se explicó anteriormente, nuestras experiencias y nuestro apego en relación con un yo no se refieren a nada fuera de los cinco agregados o fuera de nuestro cuerpo y mente. De lo contrario, nuestro yo no estaría relacionado con nuestro cuerpo y mente y, en el mejor de los casos, sería incapaz de realizar ninguna función.

b) Si el yo fuera lo mismo que los agregados, hay varias posibilidades de cómo este podría ser el caso. Si el yo fuera lo mismo que todos los agregados juntos, tendríamos al menos cinco yoes diferentes, ya que hay cinco agregados, sin mencionar sus subdivisiones. Además, dado que los agregados surgen y cesan momentáneamente, el yo también lo haría. Por lo tanto, tendríamos un yo nuevo y diferente en cada momento. Además, esto haría imposible cualquier recuerdo de acciones o experiencias, ya que el yo que hace o experimenta algo en un momento determinado cesa en el momento siguiente. El nuevo yo no tendría conexión con el antiguo.

Si se considera que el yo es solo uno de estos agregados o una cierta parte de él, ¿Cuál sería? En cuanto al agregado de la forma, no consideramos que las cosas materiales externas sean nuestro yo personal. Experiencialmente, también es obvio que no tomamos solo nuestro cuerpo para ser nuestro yo. Además, ¿Cuál sería entonces la diferencia entre mi cadáver y yo? Y cuando observamos todos los cambios en términos de tamaño, peso, forma, etc. que nuestro cuerpo ha experimentado desde que nacimos, esto claramente no corresponde a nuestro sentido de un “yo” duradero. Por otro lado, si pensamos que nuestra mente es nuestro yo, todavía tenemos cuatro agregados mentales para elegir. Además, cada uno de ellos es en sí mismo un conjunto de muchos factores diferentes, como la gama completa de todos nuestros sentimientos, percepciones y pensamientos en constante cambio. Como se explicó anteriormente, nada en este flujo incesante y múltiple corresponde a las características de un yo duradero, único e independiente. Ciertamente, nadie identificaría una sola emoción,

percepción o pensamiento fugaz como el yo personal de uno. Además, nuestras mentes cambian enormemente a lo largo de la vida. Cuando éramos bebés, ni siquiera sabíamos cómo comer y beber adecuadamente, y ahora podríamos construir naves espaciales o incluso leer libros sobre Madhyamaka . . . Entonces, ¿Cómo corresponde esto a nuestra experiencia aparente de un yo duradero? Además, tales cambios drásticos de cuerpo y mente no se ven simplemente durante el período de toda una vida, sino que pueden ocurrir en cualquier momento. Por ejemplo, considera cómo nos sentimos “nosotros” –o cómo nos experimentamos a nosotros mismos– cuando estamos deprimidos, solos, sin éxito, pobres o enfermos en contraste con ser felices, amados, exitosos, ricos y saludables.

Si se considera que el mero continuo de los agregados es el yo, entonces los defectos anteriores en términos de que es momentáneamente impermanente se aplican igualmente aquí, ya que es la naturaleza misma de un continuo cambiar momento a momento. Cualquier continuo no está establecido en sí mismo, ya que es solo una etiqueta que se aplica a una serie de momentos diferentes, como llamar “río” a una corriente de muchas gotas de agua que se suceden una tras otra y se intercambian continuamente. Si pensamos que el yo es lo que mantiene unidos los momentos de nuestro continuo psicofísico, no hay nada que pueda realizar tal función. No hay fuerza o energía que sujete estos momentos o los subyace, ya que todo lo que hay en un continuo son estos momentos únicos. Tampoco es necesaria una fuerza hipotética de este tipo, ya que cualquier momento posterior en un continuo surge solo en dependencia de su momento anterior. Como el momento anterior ya ha cesado cuando surge el siguiente, nunca pueden ser simultáneos. Por lo tanto, ¿Cómo podrían estar unidos de alguna manera por algo?

c) El yo no puede poseer los agregados, porque ya se ha refutado que es igual o diferente de los agregados. Entonces, ¿Qué más podría haber para poseerlos? Además, incluso si el yo fuera todos o solo uno de los agregados, ¿Cuál poseería cuál? Todos los agregados juntos no pueden poseerse a sí mismos. Ni el cuerpo puede poseer la mente o viceversa, porque ¿Cómo debería algo con forma poseer algo sin forma o ser poseído por ella? Además, los agregados mentales no pueden poseerse entre sí, porque todos son sin forma. Además, dado que todos los agregados son momentáneos, ¿Qué momento exactamente podría poseer qué otros momentos? Ciertamente, no se trata de poseer momentos pasados o futuros. Y en cuanto a los momentos presentes, ¿Cómo podría uno de ellos influir, controlar o poseer a cualquier otro, ya que ni siquiera se puede encontrar el momento indivisible más pequeño?

d) El yo no existe ni está soportado por los agregados. De lo contrario, de nuevo solo sería una parte de estos agregados o los agregados se soportarían a sí mismos. Entonces se aplicarían las mismas inconsistencias que en punto anterior (c). Y si el yo fuera algo diferente de los agregados –una no entidad– ¿Cómo

podría existir entre ellos o ser sostenido por ellos? Una no entidad no puede ser soportada por entidades, ya que no hay conexión o contacto posible entre fenómenos mutuamente excluyentes como entidades y no entidades. Además, las no entidades indican la ausencia de entidades, entonces, ¿Cómo podría una ausencia, como la falta de una mesa, ser respaldada por algo?

e) Los agregados no existen en el yo. Si el yo fuera uno o todos los agregados, entonces los agregados tendrían que existir en todos o en uno de ellos mismos. Y si el yo fuera diferente de los agregados –si el yo no fuera una entidad– ¿Cómo podrían existir las entidades (los agregados) en ausencia de entidades? Incluso si los agregados existieran dentro de un yo que es la ausencia de entidades (como el espacio), no podría haber la más mínima relación o interacción entre los agregados y dicho yo. Los agregados tampoco son soportados por el yo, ya que seguirían las mismas consecuencias que en (3) el caso anterior. Porque si el yo fuera lo mismo que los agregados, tendrían que sostenerse a sí mismos; y si fuera diferente, una no entidad tendría que sostener entidades.

f) El yo no es la mera colección de los agregados, ya que entonces todavía existiría incluso si los cinco agregados de uno estuvieran completos pero desmontados, por ejemplo, cuando varias partes del cuerpo se cortan y se amontonan alrededor de él. Además, si faltan una o varias partes de los agregados de uno, como un dedo o ciertas características de la personalidad debido a la enfermedad de Alzheimer, el yo también sería defectuoso. Además, si nos referimos a al mero conjunto de los agregados como el yo y, por lo tanto, renunciamos a la noción de un yo como algo que controla o posee estos agregados, ¿De quién serían entonces los agregados? Su mero conjunto no controla ni es propietario de sí mismo.

g) El yo tampoco es la forma de todos los agregados, ya que los cuatro agregados mentales no tienen forma alguna y dado que, experiencialmente, no consideramos que el yo sea solo la forma de nuestro cuerpo. Además, si esta misma forma fuera el yo, ¿De quién sería entonces? Además, la forma de cada parte del cuerpo no puede ser el yo, ya que entonces se seguiría que tenemos tantos yoes como partes del cuerpo. Además, las formas de las partes del cuerpo no cambian si el cuerpo es un todo o si sus partes están separadas. Por lo tanto, si las formas de las partes individuales fueran el yo, no haría ninguna diferencia para el yo si las partes del cuerpo fueran separadas del cuerpo.

En cuanto a la *implicación positiva* del razonamiento séptuple usando la analogía de un carro, ya sea que nos refiramos a un yo o cualquier otra cosa, si algo no existe como cualquiera de las siete posibilidades anteriores, no puede existir en absoluto. La implicación negativa significa que si existiera, necesariamente tendría que existir como una de estas posibilidades.[636]

En resumen, desde la perspectiva del error y sin análisis, el yo parece existir al igual que las personas, los seres sintientes, y etc., parecen existir. Sin

embargo, cuando se analiza, así como un yo no existe, tampoco las personas y lo demás no existen. Del mismo modo, así como los automóviles, las mesas, los bosques, etc. existen en el nivel meramente convencional, también se puede decir que el yo existe en este nivel. Bajo análisis, así como el yo no existe, todos los fenómenos deben entenderse libres de todos los puntos de referencia, como la existencia y la no existencia.

El Resultado de un Análisis Razonado Centrista

Desde el principio, los fenómenos de la originación dependiente, las personas, y etc., no están realmente establecidos, pero los no Budistas y los realistas Budistas todavía caen en los diversos extremos de superponer o negar tales fenómenos y personas. Por lo tanto, los razonamientos Centristas sirven para poner fin a estas reificaciones, ya sea en términos de existencia o inexistencia. En consecuencia, todo el mundo en la tradición de Nāgārjuna y sus herederos espirituales insiste en que, en el Centrismo, es imposible alcanzar ninguna realización que tenga el más mínimo parecido con entretener cualquier punto de referencia. El único resultado posible del razonamiento Centrista empleado adecuadamente es pasar a la paz de la no elevación que está libre de todos los puntos de referencia. Por lo tanto, cuando los fenómenos se analizan con razonamientos Centristas, todas las concepciones de superposición y negación, como aferrarse a la identidad, la ausencia de identidad, la existencia, la inexistencia, el surgimiento, la cesación, las causas, la falta de causas, y etc., gradualmente llegan a su fin. Este es precisamente el propósito del enfoque Centrista del razonamiento. Como dice *La Introducción al Centrismo*:

> Los seres ordinarios están atados por concepciones.
> Los yoguis no conceptuales encontrarán la liberación.
> Por lo tanto, el erudito afirma que el resultado del análisis
> es que las concepciones están en paz.
>
> Los análisis del tratado [de Nāgārjuna] no se realizaron por apego
> al debate.
> [Más bien,] enseñó la verdadera realidad por el bien de la liberación
> completa.

y

> El apego al propio punto de vista y las disputas sobre los puntos de vista
> de los demás
> no son en sí mismos más que [expresiones de reificación] del pensamiento.
> Por lo tanto, dejando de lado el apego y la ira,
> el análisis conducirá rápidamente a la liberación.[637]

Śāntideva está de acuerdo:

> Una vez que ni las entidades ni las no entidades
> permanecen ante la mente,
> [tampoco] hay otro flujo mental.
> Por lo tanto, es una paz no referencial absoluta.[638]

Al confiar en extensas escrituras y razonamientos Centristas, uno comienza negando todos los puntos de vista sobre la existencia y la inexistencia. A través del conocimiento discriminatorio que surge en este proceso, se llega a una comprensión conceptual de que todos los fenómenos carecen de una naturaleza intrínseca propia. Luego, sobre la base de la meditación de la calma mental en la que uno descansa un solo punto en esta realidad, se desarrolla la meditación cada vez más pura de una visión superior de la verdadera naturaleza de los fenómenos. De esta manera, las acumulaciones se completan y la mente se purifica de oscurecimientos aflictivos y cognitivos, lo que finalmente conduce a alcanzar el estado de Budeidad perfecta. Por eso se dice que la causa suprema para alcanzar la liberación y la omnisciencia es el conocimiento supremo a través del estudio, la reflexión y la meditación que se da cuenta claramente –de una manera en la que no hay nada que comprender– que todos los fenómenos carecen de naturaleza. En otras palabras, el éxito de la implacable incursión Centrista en todos los objetos de reificación, incluida la reificación y el reificador, se mide disminuyendo el apego a las diversas capas de ideas fijas que oscurecen la claridad de la mente para ver la naturaleza de las cosas tal como son.

La Meditación Madhyamaka

La siguiente exposición se basa principalmente en los tres volúmenes de las *Etapas de la Meditación* de Kamalaśīla (el único texto Centrista Indio que explica la meditación en detalle) y en las instrucciones orales que se transmiten dentro de la tradición Karma Kagyu. A medida que trato de acercarme a la meditación Centrista desde varios ángulos diferentes, algunas frases pueden parecer más o menos repetitivas. Sin embargo, dado que este tema casi nunca se trata con gran detalle, y dado que la meditación se trata de una familiarización repetida, no parece haber daño en escuchar algunas cosas más de una vez.

¿Por Qué Es Necesaria La Meditación Analítica?

Como se explicó en detalle, la causa principal de todos nuestros problemas samsáricos es la ignorancia básica que se expresa como nuestro apego instintivo a un yo personal y a los fenómenos realmente existentes. El único medio para eliminar esta desconocimiento fundamental es desarrollar su opuesto: una conciencia a través de la cual vemos nuestra mente y los fenómenos como realmente son. En términos técnicos, esto se llama conocimiento discriminatorio, que es la semilla de la sabiduría omnisciente de un Buda. Como dice un sūtra:

Si discriminas que los fenómenos no tienen identidad
y meditas discriminándolos de esta manera,
esta es la causa del resultado de alcanzar el nirvāṇa.
La paz no se logrará por ninguna otra causa.

En general, el Budismo proporciona una gran variedad de medios hábiles para generar una visión de la verdadera naturaleza de la mente y los fenómenos, pero la meditación analítica es la forma en que esta visión se desarrolla y mejora de una manera muy sistemática y exhaustiva. Esta es la primera razón por la que la meditación analítica es necesaria.

En segundo lugar, cuando consideramos que las aflicciones y el sufrimiento son las repercusiones negativas de nuestra ignorancia y apego, esto puede fortalecer nuestro deseo de abordarlos. Estas repercusiones no solo se manifiestan a nivel privado o personal; pero especialmente en el tiempo actual de la globalización, es fácil ver cuán devastador puede ser para el mundo entero tal apego, incluso por una sola persona. Por ejemplo, tomemos la noción "inocente" de quiénes somos. Pregúntale a alguien en Nueva York: "¿Quién eres?" y la respuesta podría ser: "Soy Helen, y soy Estadounidense." Hasta ahora, todo bien, pero la historia no termina ahí. Más bien, esta noción de ser Estadounidense implica el sentimiento de pertenencia a una determinada nación y patria: "Toda la tierra entre la Costa Este y la Costa Oeste es mi país, y todas las personas que viven allí son mis compatriotas." De esta manera, el sentido de "yo" y "mío" se extiende por grandes partes de un continente, y el ego se extiende hasta las fronteras de los Estados Unidos, por así decirlo. Puede que ni siquiera se detenga allí, ya que los patriotas aman a su país y quieren protegerlo. En consecuencia, pueden percibir ciertos intereses legítimos y preocupaciones de seguridad en todo el planeta. Por supuesto, las personas en otras naciones, como Irak o Afganistán, tienen las mismas tendencias. En base a esto, todas las naciones consideran a otras naciones que tienen los mismos intereses o visión como sus amigos, y a otras como sus enemigos. De esta manera, está claro que todo el apego y el odio que se desarrollan en este proceso y los muchos conflictos en el mundo que resultan de él están básicamente enraizados en "choques de ego."

Por supuesto, en medio de tales conflictos, ya sean interpersonales o internacionales, generalmente no tenemos idea de dónde comenzaron las cosas, y a veces eso ya no nos importa. Entonces, en este contexto, podríamos ver la meditación analítica como tomar un descanso de nuestros patrones de comportamiento habituales y preguntarnos: "Espera un minuto, ¿Qué estamos haciendo aquí?" A través del análisis Centrista, tratamos de observar más de cerca nuestras experiencias y acciones incuestionables, como tener un yo y tratar de defenderlo a él y a su territorio. En otras palabras, nos tomamos el tiempo para sentarnos y verificar minuciosamente si nuestras reacciones altamente subjetivas y habituales realmente tienen algún sentido. ¿Se enfrentan a los

hechos y las necesidades dentro de una perspectiva más amplia, o es posible que tengamos un tiempo mucho mejor y más beneficioso con nosotros mismos y con los demás?

Tercero, en cuanto a eliminar la causa raíz de la existencia cíclica, se dice en todas las escuelas Budistas que el solo hecho de descansar la mente en un estado unidireccional de la calma mental no conduce a la liberación de la existencia cíclica, y mucho menos a la Budeidad. La razón principal de esto es que cualquier meditación que practiquemos, si no funciona para cortar la raíz de la existencia cíclica, en el mejor de los casos calmará nuestro sufrimiento y aflicciones manifiestos. Sin embargo, no erradicará las tendencias latentes o las semillas mentales que hacen que el sufrimiento y las aflicciones surjan nuevamente cuando reunimos las condiciones adecuadas en algún momento posterior. La mayoría de las capas de reificación de nosotros mismos y de otros fenómenos que proporcionan el terreno fértil para tales semillas operan al nivel del instinto y los impulsos inconscientes. Por lo tanto, solo pueden ser traídos a la conciencia y luego socavados a medida que escudriñamos nuestras cosmovisiones arraigadas y las exponemos a la luz del prajñā a través de la meditación de una visión superior o meditación analítica.

Cuarto, para comprender y emplear adecuadamente sus enseñanzas, dijo el Buda, tenemos que trabajar con las cuatro confianzas:

1) No confíes en las personas, sino en el Dharma.
2) En cuanto a este Dharma, no confíes en las palabras sino en el significado.
3) En cuanto al significado, no te apoyes en el significado conveniente, sino en el significado definitivo.
4) Y en cuanto al significado definitivo, no confíes en la conciencia ordinaria sino en la sabiduría.

La meditación analítica es la forma principal de hacer estas distinciones correctamente, de investigar y cultivar el significado real del Dharma, y de proporcionar la base para la sabiduría no dual que ve directamente cómo son las cosas.

Quinto, no basta con estudiar y reflexionar sobre todo esto. Incluso si entendemos los dos tipos de ausencia de identidad y la vacuidad de todos los fenómenos, eso por sí solo no nos impide continuar comportándonos como si tuviéramos un yo y como si las cosas fueran sólidamente reales. Definitivamente hay una diferencia entre entender que una pared está vacía y poder caminar a través de esta pared. Desde tiempos sin principio, nos hemos acostumbrado y solidificado completamente nuestra creencia en un yo y en fenómenos realmente existentes. De hecho, esta es nuestra convicción más arraigada. Dado que está tan arraigado en nosotros, no podemos esperar que un poco de comprensión de la vacuidad tenga el poder de derrocar esta firme creencia de inmediato. Más bien, la única forma de reemplazar esta noción errónea es deconstruyéndola gradual y completamente, y cultivando su opuesto: La realización de la

vacuidad. Por lo general, al escuchar por primera vez sobre la vacuidad y la falta de un yo, la mayoría de nosotros dirá: "¡De ninguna manera es esto cierto!" Es solo tras una investigación exhaustiva y repetida de la noción de un yo personal que podríamos pensar: "Está bien, puedo ver que no hay un yo en mis cinco agregados, pero no creo que todo esté vacío." Por ejemplo, ¿Quién creería de inmediato que sus propios cuerpos, amigos, casas y automóviles están vacíos? Por lo tanto, continuamos con nuestro análisis al observar la ausencia de identidad de los fenómenos. Al hacer esto, inicialmente podemos desarrollar dudas de que todo sea tan sólidamente real como creemos que es. Continuando con el análisis, podemos llegar al pensamiento "Probablemente todo esto está vacío." El final de nuestro análisis se alcanza cuando hemos desarrollado una certeza inquebrantable de que todos los fenómenos están vacíos.

En la actualidad, estamos extremadamente bien entrenados para ver los fenómenos como no vacíos. Al participar en el análisis Centrista, tenemos que volver a capacitarnos para ver los fenómenos como vacíos. En otras palabras, con el tiempo, hemos logrado acostumbrarnos por completo y sin esfuerzo a imaginar la existencia real de un yo y de los fenómenos. En la meditación Centrista, el punto es acostumbrarse igualmente a la falta de un yo y de fenómenos reales, lo cual es posible solo a través de la familiarización repetida en la meditación. Como se señaló anteriormente, el término Sánscrito para "meditación" (*bhāvanā*) significa literalmente "perfumar." Por lo tanto, la meditación se entiende como perfumar nuestra mente con la vacuidad hasta que el aroma de la vacuidad se vuelve inseparable del tejido de la mente. En el primer volumen de sus *Etapas de la Meditación*, Kamalaśīla dice:

> Por lo tanto, a través del conocimiento [que proviene] de la reflexión, uno discrimina la verdadera realidad. Para revelarlo, uno desarrolla el conocimiento [que resulta] de la meditación. *El Sūtra la Nube de Joyas*[639] y otros enseñan que esta realidad no se revelará meramente a través del estudio y demás. Se vuelve [revelado a través de] practicantes que hacen [sus propias] experiencias. Sin el brillo muy claro del conocimiento que amanece, la oscuridad que vela la verdad no se disipa. Practicando la meditación muchas veces, el conocimiento amanecerá . . . . En el *Sūtra del Rey de la Concentración Meditativa*, el Bendecido declaró:
>
> Esto debes entender y esforzarte por conseguirlo: Por mucho que una persona examine [algo], su mente se moldeará a través de los pensamientos que habitan en esto.[640]

Finalmente, en el camino Budista, siempre se enfatiza que debemos obtener experiencia de primera mano, conocimiento directo y certeza personal sobre cómo son realmente las cosas. Al igual que con nuestras experiencias ordinarias en la vida, lo que nosotros mismos hayamos examinado a fondo y encontrado

verdadero será una parte incontrovertible de nuestra experiencia. Entonces ya no necesitamos depender de otras personas o libros. No surgirán dudas, ni nuestras mentes cambiarán por el hecho de que otros cuestionen nuestra realización. Además, cuando tengamos una comprensión basada en la experiencia de la visión correcta, podremos evaluar cada vez más cualquier experiencia que pueda surgir en nuestra práctica de meditación. Podemos compararlos con la visión Centrista correcta de la vacuidad y ver claramente si nuestra práctica y realización concuerdan con lo que describen el Buda y los grandes maestros. De esta manera, la meditación analítica también es muy útil e informa cualquier otra práctica de meditación, como la visualización de la deidad.

La Calma Mental y la Visión Superior

La meditación en el Centrismo, como en todas las demás escuelas Budistas, se divide en dos tipos generales: Calma mental y visión superior. Por lo general, uno comienza con la calma mental y luego, sobre la base de una mente tranquila y concentrada, progresa hacia una visión superior. A medida que se desarrolla el dominio, los dos tipos de meditación se practican como una unidad inseparable. En el volumen medio de sus *Etapas de la Meditación*, Kamalaśīla describe esto:

> Al principio, uno debe practicar la calma mental por un tiempo. Una vez que la distracción hacia los objetos externos se ha calmado, uno permanece en un estado mental que es muy flexible y se deleita en estar continua y naturalmente ocupado en enfocarse hacia adentro. Esto se llama calma mental. Mientras nos enfocamos en la calma mental de la [mente], uno analiza esta misma [mente]. Esta es una visión superior.[641]

La metáfora clásica de la necesidad de unir la calma mental y la visión superior es la llama de una vela. Cuando esta llama es brillante y no hay viento, es claramente visible y también iluminará su entorno. Sin embargo, si la llama es brillante pero parpadea con el viento, no se verá claramente ni iluminará claramente nada más. Del mismo modo, si nuestra mente está dotada tanto de la visión superior que ve la verdadera realidad como de la cualidad de la calma mental, a través de la cual podemos dirigir unidireccionalmente esta visión a donde nos plazca, esta mente verá tanto su propia naturaleza como la naturaleza de todos los fenómenos. Una vez que se eliminan los oscurecimientos, la luz de la sabiduría aparece tal como la luz del sol en un cielo sin nubes ilumina todo sin obstáculos.

Sin embargo, si solo hemos cultivado la concentración meditativa sin distracciones y carecemos del conocimiento supremo que se da cuenta de cómo son realmente las cosas, es imposible ver la realidad última. Por otro lado, si tenemos la visión correcta de comprender la ausencia de identidad pero no la concentración meditativa en la que la mente descansa de manera unilateral, nuestra mente se distraerá con otros objetos, no estará bajo control y, por lo tanto, no será viable. En consecuencia, será imposible que la luz de la sabiduría

brille con claridad y realice la realidad última. Otra analogía de la necesidad de combinar la calma mental y la visión superior como una unidad inseparable es un bisturí afilado en la mano firme de un cirujano experimentado. Si el bisturí es romo o la mano del cirujano está temblorosa, la operación no se puede realizar correctamente. De la misma manera, cuando la mente descansa en un estado que involucra tanto la quietud como una vigilia o conciencia nítida, es como una mano firme que opera hábilmente en nuestros objetos de investigación con la hoja afilada de la visión superior.

Dado que hay una gran cantidad de materiales disponibles sobre el entrenamiento real en la calma mental, no entraré en detalles aquí. El punto esencial de permanecer en la calma mental en el Centrismo es asentar la mente dentro de una conciencia aún clara, enfocada en un solo punto, sirviendo así como la base adecuada para un compromiso efectivo en los análisis Centristas de los dos tipos de ausencia de identidad. Cualquiera de las numerosas técnicas para lograr la calma mental se puede utilizar para alcanzar este estado. Los requisitos previos para una visión superior se establecen en las *Etapas de la Meditación* de Kamalaśīla:

> Uno puede preguntarse: “¿Cuáles son los requisitos previos para una visión superior?” [Ellos son] confiar en un maestro genuino, hacer todo lo posible en estudios extensos y una reflexión adecuada.[642]

Estos tres requisitos previos dependen el uno del otro. Al confiar en un maestro que domina plenamente las enseñanzas del Buda, uno estudia los textos auténticos y luego desarrolla la visión correcta de la vacuidad a través de los dos tipos de conocimiento que provienen del estudio y la reflexión. Si la visión inequívoca no se desarrolla con certeza, falta la base misma con la que uno debe familiarizarse durante la meditación de la visión superior. Además, para desarrollar tal visión y hacerla incontrovertible, es crucial confiar en el significado definitivo en lugar del oportuno. En consecuencia, para que la comprensión de las enseñanzas profundas y definitivas amanezca, necesariamente debe estar precedida por el conocimiento de la diferencia entre estos dos niveles de enseñanza.

La visión superior en el Centrismo se puede clasificar en dos:

1) una etapa preparatoria de “discernir la visión superior”[643]
2) la práctica principal real de la “visión superior inmóvil” no conceptual, en la que no hay dualidad de meditador y objeto de meditación

Sobre la base de una mente tranquila y concentrada, los dos tipos de ausencia de identidad se analizan a través del conocimiento supremo. En la segunda etapa, la mente es plenamente consciente y descansa dentro de su propia extensión libre de todos los puntos de referencia.

Todos los maestros Centristas están de acuerdo en que el amanecer de la sabiduría no dual resulta de la práctica conjunta de la calma mental y la visión

superior, aunque pueden proporcionar métodos ligeramente diferentes para desarrollar esa unidad. Por ejemplo, según Bhāvaviveka, cultivar la calma mental es el primer paso, en el que uno se entrena a través de la contemplación de temas como la repulsión del cuerpo, la bondad amorosa y la compasión. Entonces, se genera una visión superior a través del poder del razonamiento Centrista. Según Śāntideva, la calma mental se desarrolla al meditar en la mente de la iluminación, y el conocimiento supremo de la visión superior se genera al enfocarse en la vacuidad. Kamalaśīla recomienda entrenarse en la calma mental utilizando un objeto, como una imagen de Buda, y luego proceder a una visión superior a través del análisis de la naturaleza de este mismo objeto de la calma mental. Según Candrakīrti, tanto la calma mental como la visión superior deben practicarse en función de la visión que analiza la verdadera realidad. Todas estas explicaciones concuerdan en que primero la calma mental, luego la visión superior y finalmente su unidad deben practicarse en este orden, ya que están relacionadas como causas y resultados de esta manera. En general, el punto principal en estos tres pasos es que la mente sea unidireccional y sin distracciones.

¿Cuándo la calma mental y la visión superior se convierten en una unidad? Hay diferentes niveles de unidad. Durante la práctica de la calma mental y la visión superior "con características" –cuando se usan enfoques específicos o imágenes mentales en la meditación– la unidad ocurre cuando la calma mental y libre de pensamientos que se enfoca en estas imágenes mentales y la realización de una visión superior que discrimina a fondo todos los fenómenos basados en tales imágenes se mezclan naturalmente en una. En la etapa posterior de practicar la calma mental y la visión superior "sin características", una vez que se alcanzan tanto la calma mental no conceptual como la visión superior no conceptual, son una en la naturaleza y, por lo tanto, se dice que son una unidad. En otras palabras, cultivar el aspecto quieto de nuestra mente significa practicar la calma mental, y observar la naturaleza de sus aspectos quietos y en movimiento es una visión superior. Dentro de la naturaleza luminosa de la mente que subyace tanto en su quietud como en su movimiento, estos dos aspectos son una unidad inseparable, por lo que la calma mental y la visión superior sirven para acercarse a esta misma unidad. Por lo tanto, el hecho de que estas dos meditaciones se hayan convertido en una unidad no significa nada más que descansar naturalmente en la naturaleza de la mente y reconocer lo que aparece dentro de ella como esa naturaleza. En este sentido, la perfección de la unidad de la calma mental y la visión superior se llama nirvāṇa no permanente. Como dice Pawo Rinpoche, tanto el linaje de visión profunda de Nāgārjuna como el linaje de vasta actividad de Asaṅga[644] coinciden en esto:

> Ambas tradiciones coinciden en que la unidad de la perfecta estabilidad meditativa y el conocimiento es descansar dentro de la visión del conocimiento profundo que es sin ver nada y hacerlo de una manera que sea sin alguien que descanse y algo en lo que descansar.[645]

Finalmente, al levantarse del equilibrio meditativo, con la conciencia de que todos los fenómenos son ilusorios, uno se involucra extensamente en la acumulación de mérito.

La Meditación Analítica y la Meditación en Reposo

Otra división de la meditación es en “la meditación analítica de los eruditos”[646] y “la meditación en reposo de los mendicantes”[647] o simplemente meditación analítica y meditación en reposo.

La meditación analítica de los eruditos se refiere al examen intelectual de todos los fenómenos a través del razonamiento. Hay dos términos clave aquí: “conocimiento discriminatorio” y “sabiduría experimentada personalmente.” El primer paso en esta meditación analítica es cultivar el conocimiento discriminatorio. Esto se refiere a todos los niveles de cognición válida inferencial cada vez más refinada que se basan en el razonamiento y se desarrollan a través del estudio, la reflexión y la meditación. En otras palabras, este es el rayo láser del análisis penetrante que escanea sus diversos objetos una vez que hemos enfocado de manera unidireccional la luz difusa de nuestro pensamiento discursivo habitual. El segundo término, “sabiduría experimentada personalmente”, representa la verdadera realidad –la unidad de la sabiduría y la expansión– realizándose directa y no conceptualmente por sí misma de una manera que es sin que nada realice nada.

La forma en que los seres ordinarios se involucran en la meditación analítica durante el equilibrio meditativo es principalmente a través del conocimiento discriminatorio y también a través de una mera semejanza de la sabiduría experimentada personalmente. Esta última se refiere al conocimiento discriminatorio más refinado que eventualmente se convierte en la sabiduría real experimentada personalmente. En general, se entiende que los seres ordinarios son todos aquellos que no han realizado directamente la verdadera realidad o vacuidad, es decir, aquellos que aún no han alcanzado el camino de la visión. Por otro lado, aquellos que han realizado directamente la vacuidad –los nobles– se involucran en equilibrio meditativo solo a través de la sabiduría experimentada personalmente. Entonces, una vez que el conocimiento discriminatorio ha alcanzado su nivel más alto de refinamiento en el último momento del camino de unión (ilustrado por el ejemplo bien conocido de los dos palos y el fuego), la sabiduría real experimentada personalmente brota de él, lo que marca el comienzo del camino de la visión. Por lo tanto, a través del conocimiento discriminatorio causal –que incluye descansar dentro de la certeza libre de dudas que se induce a través del poder analítico de este conocimiento– se alcanza la sabiduría fructífera experimentada personalmente de la unidad de conciencia y expansión.

Esta meditación analítica de los eruditos pertenece al enfoque gradual habitual del vehículo del sūtra. Proporciona una base muy firme y clara para nuestra práctica. Una vez que hayamos establecido esta base, ya no

cometeremos grandes errores en nuestra meditación. A través del estudio gradual, la reflexión y la meditación, se obtiene una certeza definitiva que no depende de nada ni de nadie más para decirnos cómo son las cosas. Esta convicción inquebrantable proviene únicamente de nuestro propio examen personal y adecuado de las enseñanzas, que elimina por completo todas las dudas. En este punto, nadie puede hacernos sentir que estamos equivocados. Ni siquiera el Buda pudo cambiar nuestra mente. Este tipo de certeza es necesaria para que no haya el más mínimo margen para que se vuelvan a colar errores o dudas. A veces, parece que entendemos algo, pero si no lo decidimos de una manera lo suficientemente clara y segura, entonces pueden surgir dudas de nuevo y destruir nuestra comprensión inicial, de modo que no es posible un progreso estable.

La meditación en reposo también se llama meditación estabilizadora. Obviamente, no se refiere a simplemente descansar y no hacer nada, sino a dejar que la mente descanse de forma natural y concentrada en su propia naturaleza con atención plena y alerta. "La meditación en reposo de los mendicantes en un sentido más estricto corresponde al estilo inmediato del Vajrayana. Por lo tanto, se dice que es el camino más rápido que puede traer resultados muy pronto. Sin embargo, al mismo tiempo, es menos fácil de describir y comprender, ya que trata directamente con la naturaleza de la mente, que no puede señalarse como nada en absoluto. En consecuencia, puede suceder que no estemos realmente seguros de lo que está sucediendo en nuestra meditación y de lo que realmente hemos entendido. Puede haber destellos de ver directamente la naturaleza de la mente de vez en cuando, pero también existe el peligro de no ver realmente nada de eso y simplemente espaciarse en un estado adormecido y en blanco. Contrariamente a eso, el enfoque analítico es una salvaguardia contra caer en ese estado, que se llama "la meditación de un tonto." Por lo tanto, para proceder por el camino correcto, el enfoque de la meditación en reposo de los mendicantes depende en gran medida de las instrucciones iniciales correctas de señalización, de la guía cualificada continua y de las bendiciones de un verdadero gurú.

Los términos "meditación analítica de eruditos" y "meditación en reposo de mendicantes" no deben tomarse de manera demasiado literal o exclusiva. Algunas personas piensan que la meditación de los eruditos es puramente analítica y que los practicantes de yoga practican exclusivamente la meditación en reposo, pero este no es el caso en absoluto. Más bien, tales designaciones son una cuestión de grado. El enfoque académico de la meditación también necesita el elemento de descanso o calma mental para que el practicante se mantenga enfocado en el objeto de la meditación y se establezca en la certeza que ha surgido del análisis anterior. Del mismo modo, los practicantes de yoga necesitan la meditación analítica para purificar su visión de distorsiones y dudas. Si estos dos no se mantienen en equilibrio, entonces cualquier tipo de visión de la realidad última que se logre únicamente a través de la meditación analítica es un mero ejercicio intelectual, mientras que los tipos de visiones que se logran solo a través de la meditación en reposo son solo experiencias mentales más

fugaces e indiscriminadas entre nuestros muchos otros. Por lo que, tanto los elementos de análisis como el descanso son indispensables para realizar la esencia de la meditación, independientemente del enfoque que se prefiera personalmente.

El alcance general de la meditación analítica abarca todas las enseñanzas del Buda, desde la contemplación de la impermanencia y la preciosidad de la existencia humana hasta la determinación de los dos tipos de ausencia de identidad. La meditación en reposo incluye todo tipo de meditaciones en las que la mente absorbe las conclusiones alcanzadas a través de la investigación previa. La frescura de este descanso absorbente de la mente se mantiene a través de la atención plena y el estado de alerta en un solo punto.

La meditación Centrista, en su mayor parte, sigue el enfoque analítico. Sin embargo, una vez que se alcanza el estado de visión superior no conceptual y se combina con la calma mental no conceptual, la mente meditante finalmente realiza y descansa en su propia naturaleza. Por lo tanto, también en el Centrismo, los dos enfoques anteriores no están en conflicto, sino que, si se practican adecuadamente, se realzan mutuamente. Cuando el análisis inferencial y la visión basada por razonamientos Centristas se combinan con la observación directa de nuestra mente (durante y después del análisis), en realidad es posible desarrollar una mente muy estable y alerta, así como progresar rápidamente en el camino de la realización profunda.

En cuanto a la relación entre la meditación analítica y en reposo, por un lado, y la calma mental y la visión superior, por el otro, la calma mental no es exactamente lo mismo que la meditación en reposo, ni la visión superior es equivalente a la meditación analítica. Más bien, la meditación analítica y en reposo incluyen tanto la calma mental como la visión superior.

El aspecto principal de la meditación en reposo es la calma mental de la mente, ya que significa principalmente descansar en la naturaleza de la mente. Sin embargo, este descanso en sí mismo eventualmente asume la cualidad de una visión superior al mirar directamente la naturaleza de la mente. En cuanto a la meditación analítica, también incluye tanto la calma mental como la visión superior, ya que cualquier investigación mental –ya sea conceptual o no conceptual– debe realizarse sobre la base de una mente tranquila y concentrada. Sin embargo, ambos pares de meditación tienen el mismo objetivo final. La meditación analítica y en reposo eventualmente se convierten en una unidad, al igual que la calma mental y la visión superior. En última instancia, tienen el mismo destino: La realización directa de la naturaleza de la mente.

Algunas personas piensan que cuando uno practica la calma mental, no hay necesidad de hacer ningún análisis, y al practicar una visión superior, uno no necesita descansar la mente en equilibrio meditativo. Sin embargo, durante la calma mental, definitivamente se requiere cierto grado de análisis para determinar si la mente todavía está enfocada en un solo punto, cómo lidiar con los pensamientos o aflicciones que surgen y cómo despejar los diversos obstáculos para la calma mental, como el embotamiento y la agitación. También

se deben emplear diferentes métodos para aquietar la mente, y estos métodos implican el escrutinio del estado meditativo y sus defectos. Por otro lado, en la visión superior, el énfasis está en desarrollar la claridad del prajñā, pero esto funciona tanto mejor cuanto más descansa la mente de una manera unidireccional y sin distracciones.

Otras personas piensan que la meditación analítica y la meditación en reposo son mutuamente excluyentes, que la mente no puede descansar mientras analiza ni participar en la investigación cuando descansa. Consideran el análisis como un tipo de discriminación completamente intelectual y la meditación en reposo como un tipo de absorción totalmente no conceptual. Sin embargo, como lo indica el ejemplo de la llama de una vela sin viento, cuanto más calmada esté la mente, más claramente la luz del prajñā puede iluminar todos los fenómenos. De lo contrario, si la meditación analítica y la meditación en reposo fueran mutuamente excluyentes, esto tendría una serie de consecuencias absurdas. Por ejemplo, sería un error utilizar la capacidad discriminativa de uno para dominar las diversas técnicas de la calma mental y eliminar los obstáculos que pueden ocurrir en este proceso. Además, sería imposible para la mente que analiza establecerse finalmente en un estado de reposo al final del análisis. Sin embargo, muchos maestros Centristas describen repetida y claramente que, de hecho, es la mente analítica la que descansa. Como dice la *Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva* de Śāntideva:

> Una vez que se ha analizado lo que había que analizar,
> al análisis no le queda ninguna base.
> Como no hay base, no continúa.
> Esto se expresa como nirvāṇa.[648]

Atīśa coincide en sus *Instrucciones Medulares Centristas*:

> Una vez que todos los fenómenos específicamente caracterizados y generalmente caracterizados se establecen como inexistentes [a través del conocimiento], este conocimiento en sí mismo carece de apariencia, es luminoso y no se establece como naturaleza alguna. Por lo tanto, se eliminan todos los defectos, como el embotamiento y la agitación. En este intervalo, la conciencia no tiene ningún pensamiento, no aprehende nada y ha dejado atrás toda la atención plena y el compromiso mental. Mientras no surjan características ni enemigos y ladrones de pensamientos, la conciencia debe descansar en ese [estado].[649]

El Comentario sobre la Mente de la Iluminación de Nāgārjuna también toca el mismo tema:

> Las llamadas entidades son concepciones.
> La falta de concepciones es vacuidad.
> Dondequiera que aparezcan las concepciones,
> ¿Cómo podría haber vacuidad?[650]

Sus *Sesenta Estrofas sobre el Razonamiento* declaran:

> Aquellos cuyas mentes no se mueven,
> mi siquiera por un parpadeo de un pensamiento sobre el "vacío completo",
> han cruzado el horrible océano de la existencia
> que es agitado por las serpientes de las aflicciones.[651]

También las *Etapas de la Meditación de Kamalaśīla* hablan repetidamente sobre una visión superior no conceptual e inmóvil:

> Una vez que la mente se ha estabilizado en su enfoque a través de la calma mental, si uno examina esta [mente] a través del conocimiento supremo, la brillantez de la sabiduría perfecta amanecerá. En este punto, al igual que la oscuridad se disipa a través de la luz del día brillante, se eliminan los oscurecimientos. Al igual que los ojos y la luz de uno [en la producción de una percepción visual], ambos [la calma mental y la visión superior] son mutuamente compatibles con respecto al surgimiento de la sabiduría perfecta. No es que sean incompatibles en la forma en que lo son la luz y la oscuridad. La naturaleza de la concentración meditativa no es oscuridad. ¿Qué es entonces? Su característica definitoria es una mente unidireccional. [El Buda] dijo:
>
> > Si uno descansa en equilibrio meditativo, uno realiza perfectamente la verdadera realidad tal como es.
>
> Por lo tanto, [permanecer en calma mental] está muy en armonía con el conocimiento supremo y no es en absoluto incompatible. Por lo tanto, al examinar a través del conocimiento supremo que descansa en equilibrio meditativo, la misma no observación de todos los fenómenos es una no observación genuina. Esta característica del estado de calma mental de los practicantes de yoga significa presencia espontánea, ya que no hay nada más que ver más allá de eso. La calma significa que toda la discursividad de las características, como la existencia y la no existencia, está completamente en paz.[652]

y

> En cuanto a la visión de la verdadera realidad genuina, es el hecho mismo de que no hay nada que ver, cuando la luz de la sabiduría perfecta amanece a través del examen de todos los fenómenos con el ojo del conocimiento supremo. Esto también se expresa en los sūtras:
>
> > Uno puede preguntarse: "¿Qué es ver lo último?" Significa que todos los fenómenos no se ven.
>
> Aquí, [el Buda] ha hablado de "no ver" al tener en cuenta que no existe tal visión. Sin embargo, este "no ver" no es como no ver cuando las condiciones [para ver] son incompletas (como en una persona ciega y al cerrar los ojos) o cuando uno no se involucra mentalmente [en ver].[653]

Pawo Rinpoche resume:

> En resumen, la quintaesencia misma de todas las concentraciones meditativas tanto de los sūtras como de los tantras del gran vehículo es ver, a través del conocimiento supremo de una manera que es sin ver, que ningún fenómeno permanece como algo, como la existencia o la inexistencia, y descansar sin distracciones y sin conceptos en este mismo ver.[654]

Por lo tanto, la cuestión de si un estado meditativo no conceptual concuerda con la visión perfecta se puede decidir determinando si la vigilia, la atención plena y el estado de alerta claros, que se refuerzan y sostienen por una conciencia inmediata y determinada de la visión perfecta están presentes o ausentes en el estado no conceptual en cuestión. De esto, queda claro que tal meditación no conceptual no se parece en nada a los estados no conceptuales ordinarios, como el sueño profundo, un desmayo o un coma. En la misma línea, como muestran ampliamente estas citas –y muchas otras– no hay el más mínimo fundamento en los textos Centristas para las afirmaciones de Tsongkhapa y otros de que todo equilibrio meditativo no conceptual que esté libre de cualquier modo de aprehensión[655] es idéntico al infame estilo de meditación de simplemente no pensar en nada que los Tibetanos atribuyen al maestro Chino Hvashang.

Algunas personas piensan erróneamente que el estado de visión superior cesa cuando progresa la meditación en reposo. Por lo tanto, afirman que la visión superior siempre está necesariamente vinculada a la mente que discierne. Sin embargo, en ese caso, sería imposible alcanzar la unidad de la calma mental y la visión superior. Esta posición también niega la eventual unidad de la mirada directa no conceptual y la visión superior. En realidad, la visión superior no se pierde cuando el prajñā que analiza se detiene después de haber realizado el análisis. Eventualmente, este mismo asentamiento del aspecto discriminatorio de la mente en la propia naturaleza espaciosa y luminosa de la mente es el punto de la visión superior suprema y pura. Tal percepción es inseparable de descansar en esta naturaleza en la que no hay el menor rastro de dualidad, como sujeto y objeto, analizador y analizado, o el qué descansa y en lo qué descansa. Como dice el *Comentario sobre la Mente de la Iluminación* de Nāgārjuna:

> Los Así Idos no ven una mente
> que involucra los aspectos de un realizador y lo que debe realizarse.
> Dondequiera que haya un realizador y lo que se va a realizar,
> no hay iluminación.[656]

¿Cuál es la diferencia entre la meditación analítica y la reflexión? La distinción crucial es que, en la meditación analítica, nuestro prajñā escrutador opera dentro de un estado mental que es tranquilo y unidireccional, lo que trae a la mente el objeto de análisis con mucha claridad y también es capaz de permanecer con él. Además, al alternar el análisis con el descanso no conceptual en la certeza que

resulta del análisis anterior, este enfoque aprovecha niveles mucho más profundos de la mente que cualquier reflexión en un plano intelectual superficial. Basada en la calma mental, la mente es como un espejo transparente o un lago tranquilo en el que podemos ver claramente nuestro verdadero rostro –la naturaleza de la mente– y tener una visión adecuada de todas sus facetas y características.

Por lo tanto, al comenzar a entrenar en la calma mental, uno cultiva principalmente la meditación en reposo, como, por ejemplo, se describe en las nueve etapas de asentar la mente.[657] Aún así, una vez que se logra la calma mental, se debe aplicar el análisis. Con este fin, en el Budismo, se recomiendan muchos métodos generales de meditación analítica durante el estado de calma mental, como contemplar la repulsión del cuerpo como un antídoto contra el deseo, el amor y la compasión como un antídoto contra el odio, o la originación dependiente de la ignorancia. En particular, en el Centrismo, las principales prácticas de la meditación analítica son las investigaciones de la doble identidad como se describió anteriormente.

Trabajando con la Mente en la Meditación y la Vida Diaria

Si carecemos de una comprensión de la visión de la ausencia de identidad o la vacuidad, cualquier tipo de meditación que hagamos necesariamente perderá el punto en lo que respecta a la realidad última. Por lo tanto, es importante establecer primero este punto de vista. Sin embargo, incluso cuando estamos dotados de una comprensión correcta de la visión, si no meditamos descansando adecuadamente en esta comprensión, nuestra meditación también estará fuera de contacto con la verdadera realidad. Por lo tanto, en el Centrismo, la parte principal de la meditación consiste tanto en el análisis inicial de los dos tipos de ausencia de identidad a través del conocimiento supremo como en el descanso posterior dentro de la expansión que está libre de todos los puntos de referencia mentales.

Hay dos tipos de entrenamiento para permanecer en la calma mental: Permanecer en calma mental con soporte y sin soporte, que es simplemente la mente descansando en su propia naturaleza. Los soportes son de nuevo dobles: Los objetos externos (como un guijarro o una estatua de Buda) y los objetos internos. Estos últimos son todo tipo de imágenes mentales o visualizaciones, que pueden corresponder a objetos externos (como visualizar una estatua de Buda) o no (como visualizar deidades o sílabas mántricas). Todas estas son llamadas imágenes mentales no conceptuales,[658] ya que no involucran ningún pensamiento que analice la realidad última.

Al practicar la visión superior, meditamos tomando imágenes mentales que, a través del poder de la calma mental, aparecen claramente en nuestra mente como las bases para el análisis discriminatorio. Por lo tanto, este no es un análisis dirigido hacia afuera, ya que la mente solo mira hacia adentro, a sus propias imágenes. Cuando tales imágenes que surgen de la concentración meditativa se

analizan a través de una visión superior para darse cuenta de la verdadera realidad, esto involucra pensamientos que examinan esta verdadera realidad. En consecuencia, estas imágenes se denominan imágenes mentales conceptuales.[659] A través del examen de la naturaleza de estas imágenes, la naturaleza de todos los fenómenos se realiza tal como es. Este proceso se puede comparar con examinar la apariencia de nuestro rostro en un espejo. El reflejo en el espejo no es nuestro rostro, pero revela claramente todas las características hermosas o feas de este rostro y de esta manera podemos lidiar con nuestro rostro real. Candrakīrti usa esta analogía en su *Introdcción en el Centrismo*:

> Aunque [el reflejo de nuestro rostro en un espejo] no es real, está ahí
> con el propósito de embellecer este rostro.
> Asimismo, también aquí, se ve que nuestros argumentos
> tienen la capacidad de limpiar el rostro del conocimiento.[660]

Especialmente al comienzo de nuestra práctica de meditación analítica, cada objeto debe ser investigado individualmente. Porque si un objeto particular con ciertas características no se ha identificado claramente como base para el análisis, no es posible cortar todas las superposiciones con respecto a estas características. El objeto particular se analiza luego por medio de un conocimiento discriminatorio correcto y, por lo tanto, se determina conceptualmente que es algo que aparece sin ninguna naturaleza real propia. Si bien mantenemos en mente sin distracciones el objeto de la concentración meditativa, la discriminación conceptual se refina cada vez más y eventualmente termina por sí sola, una vez que se descubre que sus objetos igualmente sutiles son imposibles de encontrar. Eventualmente, este proceso da paso a la comprensión directa y no conceptual de que este mismo objeto es una mera apariencia pero no tiene naturaleza propia. Por lo tanto, al combinar el enfoque de la calma mental y la visión superior en uno, nos entrenamos para unificarlos.

Este proceso de meditación al enfocarse en objetos particulares se puede describir de la siguiente manera. Comenzamos nuestra meditación analítica tomando un objeto externo, como una mesa, como nuestro foco de análisis. Para darse cuenta a través del conocimiento discriminatorio de que esta mesa es vacío, el punto es simplemente enfocarse en la imagen mental simple de esta mesa y aplicarle un razonamiento Centrista. Por lo tanto, al analizar la naturaleza de la mesa, no consideramos ni nos centramos en sus características específicas, como su color, forma, tamaño o atractivo. Al extender nuestra investigación a otros objetos de las percepciones sensoriales, y etc., nos damos cuenta de la vacuidad de todos los objetos que aprehendemos, que es como descansar en el centro de un espacio abierto. Entrenar en esta conciencia se llama “el yoga de no observar lo aprehendido”,[661] que significa meditar en todo lo externo como la unidad de la apariencia y la vacuidad.

A continuación, procedemos a la etapa de usar objetos internos de enfoque, como nuestras diversas expresiones de conciencia que son los sujetos que

aprehenden los objetos anteriores. Cuando una instancia de aprehensión de la conciencia subjetiva, como el odio o el deseo, surge en nuestra corriente mental, debemos identificarla claramente y luego examinarla, como si estuviera bajo una lupa, a través del conocimiento discriminatorio. ¿Cuál es su causa? ¿De dónde vino en primer lugar? ¿Permanece en el exterior o en el interior? ¿Tiene alguna naturaleza? ¿Cuál es su forma o color? Al hacer esto, no encontraremos que esta emoción sea algo en absoluto. Entonces, debemos descansar en equilibrio meditativo en esta misma realidad de no encontrar nada. Este enfoque debe aplicarse no solo a cualquier aflicción que pueda surgir en nuestra mente, sino a toda la gama de eventos mentales (como los sentimientos), a nuestras conciencias sensoriales y a nuestros pensamientos. Ya sea que estos últimos sean pensamientos positivos, negativos o simplemente neutrales y aleatorios, debemos ser conscientes de cualquier pensamiento que surja y usarlo para nuestra meditación de la manera descrita. Esto no significa que tratemos de descansar en equilibrio meditativo simplemente observando o enfocándonos en nuestros pensamientos, sino que nos entrenamos para descansar en su esencia misma, que es la vacuidad libre de puntos de referencia. Este es “el yoga de no observar al aprehensor”,[662] que significa meditar en todos los estados mentales internos como la unidad de la conciencia y la vacuidad.

Después de haber buscado una existencia real de sujeto y objeto, no encontramos ninguno de los dos. Al final, ni el objeto a examinar (ya sea materia externa o mente interna) ni la mente examinadora (conocimiento supremo) en sí se encuentran de ninguna manera. De esta manera, el análisis termina por sí mismo, al igual que un fuego cobra vida cuando dos palos se frotan entre sí y luego se extingue una vez que los palos se queman. En este punto, simplemente descansamos dentro de este estado sin ningún tipo de comprensión. En este punto, incluso nuestra mente analizadora se ha desvanecido en el vasto espacio de la expansión de los dharmas libres de todos los puntos de referencia. La mente que se familiariza con la expansión de los dharmas y con lo que se familiariza –esta misma extensión– no son diferentes. Más bien, al igual que el agua que se vierte en el agua, se revelan como uno. Naturalmente, en este estado, no hay nadie descansando y nada en lo que se esté descansando. Las *Etapas de la Meditación* dice:

> Cuando uno examina lo que es la mente, se da cuenta de que está vacía. En cuanto a la mente que se da cuenta [de esto], cuando investiga a fondo su naturaleza, también se da cuenta de que está vacía. Al darse cuenta de [ambas] de esta manera, se dice que se entra en “el yoga de la ausencia de signos”.[663] Esto enseña que la ausencia de signos se introduce a través de este estar precedido por la discriminación.[664]

En el Centrismo, todo esto es solo una descripción convencional desde la perspectiva de los demás en aras de su comprensión, dada a través del conocimiento supremo de los Budas y Bodisatvas que realizan la expansión de los dharmas. En realidad, aquí no hay realizador ni algo que realizar.

Durante la mayoría de nuestros intentos, cambiaremos entre un tipo de meditación y el otro. Si nuestra capacidad para descansar disminuye de manera uniforme debido a la meditación analítica extensa o si nos distraemos, entonces se debe enfatizar la meditación en reposo para restaurar el aspecto quieto de la mente. Por otro lado, si erramos por el lado de demasiada meditación en reposo, perderemos interés en el análisis y nos volveremos adormecidos. Entonces deberíamos volver a la meditación analítica. Especialmente para los principiantes, es necesario y muy útil alternar la meditación analítica y en reposo. Si no alternamos el análisis y el reposo en nuestra práctica de la visión superior, se deteriorará y, en el mejor de los casos, se convertirá en una calma mental. Sin embargo, el objetivo es siempre acercarse a la unidad de la calma mental y la visión superior, ya que la verdadera meditación y la realización florecen solo cuando estas dos se han mezclado en una. Cuando se experimenta la unidad de la calma mental y la visión superior, debemos asentarnos y sostener suavemente esta ecuanimidad sin esfuerzo sin interferir con ella de ninguna manera. Mientras la mente permanezca en este estado natural de visión en reposo, no hay necesidad de volver a ningún análisis conceptual, ya que este estado es el tipo supremo de visión superior no conceptual. Es la experiencia viva de certeza sobre la vacuidad adquirida a través del análisis conceptual precedente.

Este proceso también se puede entender en términos de los tres tipos de conciencia: Conciencia de algo diferente, auto-conciencia y conciencia de la falta de una naturaleza. En el contexto de la meditación analítica y en reposo, la primera conciencia corresponde a la etapa de meditación analítica. Durante el análisis, nuestra conciencia trata con objetos que, convencionalmente hablando, son diferentes de la conciencia analítica en sí, como objetos externos, imágenes conceptuales e investigaciones de estas imágenes. El segundo tipo de conciencia –la auto-conciencia– corresponde a la meditación en reposo de los seres ordinarios, ya que no se enfoca en objetos externos ni se realiza ningún análisis conceptual. Más bien, en este punto, el énfasis está en la mente que se experimenta directamente a sí misma como sin conceptos, pero impregnada e inseparable del sabor de una nueva visión. El tercer tipo de conciencia –la conciencia de la falta de una naturaleza– es la experiencia real y perfecta de la unidad de la calma mental y la visión superior que realiza directa y no conceptualmente, y al mismo tiempo descansa en la vacuidad, la verdadera naturaleza de los fenómenos.

Una analogía para estas tres etapas es el proceso de hacer una bebida dulce. El primer paso es pulverizar los grandes y duros trozos de azúcar de nuestras rígidas cosmovisiones a través del molinillo del análisis conceptual. El fino azúcar en polvo resultante de certeza se ve agradable y delicado, pero no sirve de mucho si no se mezcla con el agua de nuestra mente. Por lo tanto, la segunda etapa es dejar que este fino azúcar se disuelva en el agua de nuestra corriente mental y se convierta en uno con ella. Dado que el polvo es tan fino, se mezcla con el agua mucho más rápida y fácilmente que un gran trozo de azúcar. La

tercera etapa es la experiencia directa de saborear el sabor único del agua dulce en el que el azúcar y el agua se han vuelto completamente inseparables.

En resumen, la calma mental y la visión superior son más efectivas cuando se practican de la misma manera que se ha descrito. Esto se expresa claramente en muchos manuales de meditación, como *Las Etapas de la Meditación*:

> A través del cultivo de la visión superior, el conocimiento supremo se vuelve muy prominente. Dado que la calma mental es más débil en este momento, como una lámpara de aceite que se coloca en el viento, la mente puede vacilar. Por lo tanto, la verdadera realidad no se ve claramente. En este punto, se debe cultivar la calma mental. Entonces, si la calma mental se vuelve excesiva, el conocimiento supremo debe cultivarse nuevamente. Cuando se alcanza un equilibrio de estos dos, mientras el cuerpo y la mente no duelan, uno debe morar [en ese estado equilibrado] sin interferir [con él]. Cuando el cuerpo y demás comienza a doler, mientras dure este intervalo, el mundo entero debe considerarse como una ilusión, un espejismo, un sueño, un [reflejo de] la luna [en] el agua y una ilusión óptica . . . . Además, debe surgir una gran compasión y una mente iluminada [por el bien de aquellos que no se dan cuenta de la verdadera realidad]. Luego, toma un descanso. [Después de un tiempo,] de la misma manera [que antes], uno debe entrar una vez más en la concentración meditativa en la que todos los fenómenos no aparecen. Cuando la mente se fatigue de nuevo, descansa de la misma manera [como se ha descrito]. Este es el camino de la unificación de la calma mental y la visión superior, que consiste en centrarse [alternativamente] en imágenes conceptuales y no conceptuales.[665]

Cuando nos levantamos de las sesiones formales de meditación, nuestra práctica no se detiene simplemente. Más bien, durante los períodos entre estas sesiones, tratamos de llevar lo que hemos realizado o alcanzado en la meditación a nuestra vida diaria tanto como sea posible. Es por eso que estas fases se llaman logros subsiguientes. En esta fase, no rechazamos nada de lo que aparece desde la perspectiva de nuestro nivel de conciencia cotidiano, mientras que, desde la perspectiva de la sabiduría, no convertimos ninguna de estas apariencias en un punto de referencia. Dentro de este estado, reunimos la mayor cantidad de acumulación de mérito posible. De esta manera, la acumulación de mérito se conjuga con el conocimiento supremo que está libre de los puntos de referencia de las tres esferas (agente, objeto y acción).

En particular, entre nuestras sesiones, entrenamos en los treinta y siete dharmas que concuerdan con la iluminación.[666] La enumeración de estos treinta y siete factores en el gran vehículo es la misma que en la tradición de los oyentes, pero el enfoque es más amplio y profundo. Esto puede ilustrarse a través del primer conjunto de estos treinta y siete, la aplicación cuádruple de la atención plena[667] en el camino menor de la acumulación. Los oyentes usan esta

práctica como un método para explorar la omnipresencia del sufrimiento, la impermanencia y la falta de un yo personal. El gran vehículo va más allá y nos hace considerar que nuestro cuerpo, nuestros sentimientos, nuestra mente y todos los fenómenos carecen de naturaleza para cultivar la comprensión de que no son conceptuales en esencia. Este es el aspecto profundo de estas prácticas. Además, cultivamos el reconocimiento de que nuestro cuerpo es como una ilusión, nuestros sentimientos como un sueño, nuestra mente como un espacio luminoso y todos los fenómenos como nubes fugaces. Esto representa el vasto aspecto de esta atención plena cuádruple. De esta manera, mejoramos nuestra comprensión de la inseparabilidad de la apariencia y a vacuidad. A medida que lo hacemos, todas las diferencias entre el equilibrio meditativo y el logro posterior desaparecen gradualmente. Cuando estas dos fases se han vuelto inseparables, la realización de la verdadera realidad es inmutable en todas las situaciones, que no es otra cosa que la Budeidad.

Cómo Practicar una Sesión de Meditación Analítica

Una sesión de meditación analítica Budista comienza con tomar refugio en las Tres Joyas y generar la mente de la iluminación. Sigue un breve período de calma mental para crear el terreno adecuado para participar en el análisis real. Luego, dentro de este estado de calma mental, recordamos claramente el objeto particular que se analizará. Esto podría ser lo primero que me viene a la mente; sin embargo, especialmente cuando estamos involucrados en el entrenamiento en las etapas progresivas de la meditación sobre la vacuidad como se describe a continuación, debemos elegir un objeto que se adapte a nuestro nivel individual en términos de nuestra investigación de la ausencia de identidad de la persona o de los fenómenos. Como guía para nuestro análisis, aplicamos principalmente los razonamientos y consideraciones descritos en las discusiones anteriores sobre la doble ausencia de identidad y el razonamiento Centrista (como los cinco grandes razonamientos Centristas y el razonamiento séptuple utilizando la analogía de un carro).

Como paso preparatorio para principiantes, está bien leer estos razonamientos uno a la vez, recitarlos y así recordarlos claramente. La idea no es solo hacerse eco de razonamientos como si giráramos una rueda de oración o recitáramos un mantra –sino, una vez que estemos más familiarizados con ellos– ser un poco más creativos en nuestro enfoque analítico. Nuestra creatividad e inspiración para participar en el análisis ciertamente no florecerán si consideramos la meditación analítica como gimnasia mental seca o la repetición de fórmulas estériles. Más bien, la meditación analítica Centrista está destinada a proporcionar el terreno para experimentar con nuestra curiosidad básica y nuestra apertura para investigarnos a nosotros mismos y al mundo que nos rodea. Por lo tanto, a menudo es muy útil considerar lo que realmente queremos saber sobre este mundo y sobre nosotros mismos –cuáles son nuestras preguntas reales de interés personal inmediato– y luego aplicar principios de investigación

Centristas, en lugar de seguir el camino trillado de razonamientos estandarizados contra oponentes estandarizados como se encuentra en los textos Centristas. Por ejemplo, podemos sentirnos sobrecargados de trabajo y deprimidos, tener una crisis de identidad, pelear con nuestra pareja, ver a alguien como nuestro enemigo, o ser muy felices y recién enamorados, o auto-indulgentes u orgullosos –todos estos estados pueden ser examinados por su solidez y realidad. Esto incluye dar con nuestras propias razones, ejemplos y preguntas. Además, en lugar de tratar de probar la vacuidad o la ausencia de identidad, también podemos tomar la ruta opuesta, buscando razones por las que las cosas realmente existen y luego verificando si estas razones resisten el análisis.

Cualquiera que sea el enfoque que elijamos, es importante elegir un objeto distinto (como nuestra cabeza o una silla), recordarlo claramente y luego permanecer con él como nuestro objeto de análisis hasta que se logre cierto grado de certeza en cuanto a sus características, o la falta de ellas. Esto significa que no tiene sentido pensar de manera general, "Todos los fenómenos están vacíos" o "Todo está más allá de la unidad y la multiplicidad", sin tener realmente una imagen clara de ningún fenómeno en particular, y mucho menos de todos los fenómenos. Tampoco es útil saltar de un objeto al siguiente cada pocos minutos sin haber profundizado más. Especialmente al principio, es muy importante restringir nuestro análisis a una porción bastante limitada de un objeto o tema dado y tratar de obtener cierta certeza al respecto. Esto se logra a través de mirar en él tan a fondo como sea posible. Por ejemplo, si sentimos que nuestra cabeza no es nuestro yo, no debemos simplemente dejarlo en este sentimiento, sino tratar de encontrar tantas razones como podamos encontrar que expliquen por qué no es el yo, o encontrar las consecuencias absurdas si de hecho fuera el yo.

El siguiente paso es ir más allá del análisis conceptual para obtener una certeza incontrovertible y experiencial. El análisis conceptual (ya sea que usemos razonamientos Centristas u otro enfoque) solo servirá para mejorar nuestra certeza conceptual o intelectual. Este análisis es importante como punto de partida, pero no es suficiente para afectar los niveles más profundos de nuestras tendencias latentes de reificación. Por lo tanto, debemos proceder a absorber cualquier grado de certeza conceptual que podamos haber alcanzado al descansar en esta certeza de una manera no conceptual que esté libre de puntos de referencia. A través de este método, familiarizamos nuestras mentes con las ideas que hemos adquirido a través del análisis anterior. Por ejemplo, una vez que hemos alcanzado la certeza de que nuestra cabeza no es nuestro yo, debemos dejar de analizar, pero mantener la atención plena y el estado de alerta en un solo punto y dejar que esta certeza penetre profundamente. Si sentimos que no hemos adquirido ningún entendimiento o comprensión en absoluto, solo practicamos la calma mental durante un tiempo y luego reanudamos el análisis hasta que surja alguna comprensión. Especialmente al principio, estas ideas no tienen que ser grandes y profundas ideas sobre la vacuidad o lo que mantiene unido al mundo. Más bien, podemos y debemos usar cualquier nivel de comprensión nueva sobre nuestro objeto específico de análisis.

Cuando descansamos la mente de esta manera y así absorbemos nuestras convicciones recién desarrolladas, la faceta analítica de nuestra mente se asienta naturalmente en la naturaleza de la mente, al igual que una ola regresa al océano o el espacio dentro de una taza se vuelve uno con la infinidad de todo el espacio una vez que la taza se rompe. De esta manera, el conocimiento discriminatorio tampoco es más que la unidad de la conciencia y la expansión de los dharmas, en los que no se pueden encontrar rastros de sujeto analizador y objeto analizado. De esta manera, permitimos y cultivamos una certeza no conceptual muy lúcida en el nivel de la experiencia inmediata que gradualmente puede convertirse en una parte intrínseca y natural de nuestra forma de ver el mundo y actuar en él. En otras palabras, esta es la manera de cambiar nuestros hábitos instintivos y de llevar el entendimiento que tenemos de nuestra cabeza a nuestro corazón.

¿Cuál es la razón para alternar entre analizar y reposar? En resumen, cada enfoque realiza una función diferente pero que mejora mutuamente. Analizar significa ver a través de nuestro aferramiento inútil, mientras que reposar proporciona el espacio para adaptarse a esta visión. A través de la meditación analítica, renunciamos a nuestras tendencias reificantes conscientes e inconscientes de muchas capas de aferrarnos a un yo y a las cosas como realmente existentes. El remedio para estas tendencias es la certeza irreversible de que no hay cosas reales ni un yo. Estos dos estados mentales –la reificación, a la que hay que renunciar, y la certeza sobre la vacuidad como remedio– se excluyen mutuamente y no pueden existir en nuestra mente al mismo tiempo, del mismo modo que es imposible experimentar el amor y el odio simultáneamente. Por lo tanto, en cualquier grado en que la reificación se debilite gradualmente a través del análisis, en ese mismo grado aumenta la certeza sobre la vacuidad.

Finalmente, incluso si no mejoramos esta comprensión a través de un análisis explícito adicional, la certeza experiencial surge naturalmente a través del poder de haberla cultivado repetidamente durante las fases de meditación analítica y en reposo. En este punto, aparte de descansar en este mismo estado de la presencia lúcida de esta certeza, no hay necesidad de volver a desarrollarla activa o deliberadamente, ya que ya hemos logrado esta certeza a través de un análisis previo. Por ejemplo, cuando hemos determinado a través de un examen minucioso que una manguera con un patrón en zigzag no es una serpiente, esta misma certeza nos impide aprehender la manguera como una serpiente. Continuar analizando la manguera en este punto y seguir diciéndonos a nosotros mismos: “No es una serpiente” parecería inútil y tonto. Sin embargo, es posible que necesitemos tomarnos un minuto para asimilar ese conocimiento y ver las consecuencias de que no haya una serpiente en la manguera. Entonces, una vez que hayamos obtenido la certeza irreversible de que no hay ninguna serpiente y esta convicción se haya convertido en una parte natural de nuestra experiencia, la idea de que esta manguera sea una serpiente nunca volverá a cruzar nuestra mente. Incluso podríamos reírnos de nuestra propia confusión anterior la próxima vez que veamos una manguera con un patrón en zigzag.

Por lo tanto, es importante no hacer solo un poco de análisis y luego abandonarlo, olvidando por completo cualquier idea (por limitada que sea) que hayamos obtenido a través de este análisis y cambiando a una mera calma mental. En otras palabras, el análisis y la calma mental no deben alternarse de una manera completamente ajena o arbitraria. Más bien, debería haber algún sentido de que las ideas obtenidas a través del análisis se están trasladando a la fase de meditación en reposo. Para facilitar llevar el análisis a la fase de reposo, es útil resumir brevemente la idea de nuestro análisis en una oración antes de participar en la meditación en reposo real. Los principiantes pueden recordar brevemente cualquier idea que se haya obtenido varias veces durante la meditación en reposo y luego dejar que se asiente nuevamente. Después de descansar la mente de esta manera por un tiempo, o cuando la mente comienza a embotarse, reanudamos nuestro análisis del mismo objeto. No tenemos que comenzar nuestro análisis de nuevo, sino que podemos continuar desde donde nos detuvimos antes de la meditación en reposo. Dependiendo de cuán completo haya sido nuestro análisis, también podemos cambiar a otro objeto en este punto.

Si en este proceso nos distraemos y perdemos el enfoque en el objeto de análisis, inicialmente podemos tratar de llevar suavemente nuestra mente de regreso al objeto y continuar investigándolo. Sin embargo, si nuestro análisis se vuelve discursivo y la mente corre por todos lados, o si nos cansamos demasiado y, por lo tanto, ya no podemos concentrarnos, no debemos presionar ni esforzarnos. La meditación analítica tensa se deteriora hasta convertirse en un mero pensamiento ordinario, en el que una línea de pensamiento sigue a la otra sin llevar a ninguna parte. Mientras haya precisión, claridad y atención plena durante la investigación, es meditación analítica, pero si faltan estas características, no es análisis ni meditación. Por lo tanto, cuando nos damos cuenta de que nuestro análisis pierde estas cualidades, entonces definitivamente es mejor pasar a un período de calma mental. Si eso tampoco ayuda, simplemente deberíamos tomarnos un descanso. Solo siéntate y relájate, sin intentar hacer ninguna meditación por un tiempo. Después de un tiempo, podemos reanudar el análisis donde lo dejamos mientras aún estamos en un estado de enfoque claro. Otra posibilidad en ese momento es terminar la sesión por completo dedicando toda la positividad que surgió de nuestra meditación y volver para otra sesión más tarde. Entre sesiones, como se describió anteriormente, nos involucramos en la acumulación ilusoria de mérito mientras realizamos nuestras actividades cotidianas.

En general, es mucho mejor meditar repetidamente durante períodos cortos con buena concentración y vigilia que prolongar ineficazmente un estado de distracción o fatiga mental y malinterpretar esto como meditación. Esto último eventualmente nos cansará de la meditación. Por lo tanto, se dice que la mejor manera de meditar es comenzar por dar la bienvenida a la meditación como un viejo amigo querido y dejar de meditar mientras todavía somos buenos amigos. Si terminamos nuestra sesión mientras aún estamos enfocados y despiertos, esperaremos volver a ese estado, pero si siempre detenemos nuestra sesión

cuando nos sentimos adormecidos, distraídos o cansados, esto no nos inspirará a regresar a nuestra práctica. Solo creará malos hábitos para nuestra meditación.

Como ejemplo simple para ilustrar el proceso de análisis, usemos la meditación sobre la impermanencia. Después de identificar un objeto para analizar su impermanencia, elije una de las muchas razones por las que las cosas son impermanentes, como que son producidas por causas y condiciones. Este argumento analiza el proceso de los objetos que surgen a través de causas específicas, su continuo se mantiene temporalmente a través de ciertas condiciones y su consiguiente cesación una vez que estas condiciones ya no están presentes. Supón que el objeto elegido es una manzana. Examina de una manera lo más concreta y detallada posible cómo esta razón de impermanencia se aplica a las causas y condiciones individuales de esta manzana, como un manzano, agua, tierra, luz solar, minerales, y etc. Rastrea los orígenes de estos factores en sí mismos y descubre cómo cada uno de ellos influye en el surgimiento, la permanencia y la cesación de esta manzana. Cuando te sientas convencido de que esta razón de impermanencia se aplica a la manzana, no continúes con el análisis. Inicialmente, es posible que hayas obtenido solo una imagen algo más vívida y completa de los muchos factores que cambian constantemente y que están involucrados en la aparición de dicha fruta. Luego, simplemente deja que tu mente descanse unidireccionalmente en esta certeza –o en esta imagen más amplia de la presencia de la manzana– y absorbe por un tiempo sin reflexionar sobre su impermanencia o cualquier otra cosa. Esto proporciona la oportunidad inicial para que esta comprensión penetre en los niveles más profundos de tu mente y, por lo tanto, cree un hábito mental mucho más poderoso que solo decir unas pocas veces: “Esta manzana es impermanente.” Después de un rato, reanuda tu análisis, continuando con la misma razón u otra, y repite este cambio de la meditación analítica a la meditación en reposo y viceversa varias veces. Para concluir, se recomienda que termines la sesión con un breve período de calma mental y luego haz la dedicación. En sesiones posteriores, puedes aplicar sucesivamente las mismas razones u otras a muchos otros objetos, ya sean varias cosas externas no relacionadas contigo, posesiones personales, amigos, parientes o tu propio cuerpo y mente.

Obviamente, este proceso de alternar la meditación analítica y la meditación en reposo debe repetirse muchas veces para afectar verdaderamente nuestras fuertes tendencias de ver las cosas como realmente existentes, duraderas e inmutables. El propósito de todo esto podría decirse que es “reprogramar nuestros patrones mentales habituales. Esto se logra reemplazando gradualmente los conceptos que no están de acuerdo con la realidad básica –y por lo tanto producen sufrimiento– con tendencias más fuertes de conceptos progresivamente refinados, lo que finalmente conduce a una experiencia directa de la realidad que renuncia al sufrimiento. Como dice el maestro Kagyu contemporáneo Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche, el Budismo es un sistema de conceptos cada vez más sutiles que contrarrestan conceptos relativamente más toscos. Sin embargo, esto ciertamente no debe malinterpretarse en el sentido de que tratamos de

lavarnos el cerebro o inventar algo en nuestra meditación analítica. No es que "hagamos" las cosas vacías a través de nuestros conceptos o análisis. Estar vacío es solo su naturaleza, ya sea que las analicemos o no. A través del enfoque analítico, procedemos a darnos cuenta de cómo son realmente las cosas. Si no aplicamos nociones Budistas esenciales a las tendencias habituales profundamente arraigadas de nuestros sistemas de creencias y solo trabajamos con ellas en un nivel intelectual superficial, las enseñanzas serán simplemente palabras sin un impacto más profundo en nuestro mundo experiencial. Como se dice, la mente y el Dharma no se mezclarán en uno. Esto es especialmente importante con temas Budistas clave como la vacuidad, la ausencia de identidad de la persona y la ausencia de identidad de los fenómenos, ya que es precisamente la suposición instintiva de un yo personal y de los fenómenos realmente existentes lo que gobierna nuestra experiencia y acciones. Abordar estos temas y hacerlos personalmente relevantes para nuestra vida no se puede lograr sin cierto grado de investigación personal, lo que implica mirar honestamente nuestra propia visión del mundo y estar dispuestos a revisarla.

Las Instrucciones Medulares Centristas, Llamadas El Cofre Abierto de Joyas de Atīśa resaltan los puntos esenciales de todo el proceso:

> Uno puede preguntarse: "¿De dónde vino todo esto en primer lugar, y hacia dónde parte ahora?" Una vez examinado de esta manera, [uno ve que] ni viene de ninguna parte ni se va a ninguna parte. Todos los fenómenos internos y externos son así. Por lo tanto, todo es la exhibición mágica ilusoria de la propia mente. Está apareciendo pero es engañoso, y engañoso mientras aparece. Por lo tanto, todo está contenido en el cuerpo, y el [cuerpo] está nuevamente contenido en la mente. En cuanto a la mente, no tiene color ni forma. Es la luminosidad natural la que está primordialmente por nacer. El mismo conocimiento que discrimina esto es también la luminosidad. En este intervalo, la conciencia no es nada en absoluto, no permanece como nada, no se establece como nada y no ha surgido como ningún aspecto, y toda la discursividad, sin excepción, está completamente en paz. Esta concentración meditativa del vajra espacial que no tiene apariencia y en la que todo el polvo de características se ha desvanecido es como el centro mismo del cielo iluminado por el sol otoñal. En él, permanece el mayor tiempo posible.[668]

Las Etapas Progresivas de la Meditación sobre la Vacuidad

La sucesión sistemática y gradual de meditaciones que tratan sobre la ausencia de identidad de la persona y de los fenómenos a menudo se denomina etapas progresivas de meditación sobre la vacuidad.[669] Estas etapas se describen brevemente en los sūtras y se explican con más detalle en textos Centristas como el *Comentario sobre la Mente de la Iluminación* y sus *Etapas de la Meditación* de Nāgārjuna,[670] la *Preciosa Lámpara del Centrismo* de Bhāvaviveka, el *Camino*

de la Meditación del Yoga de Jñānagarbha, las *Etapas de la Meditación* y la *Introducción en la Meditación del Yoga* de Kamalaśīla; las dos, *Las Instrucciones sobre las Etapas de la Meditación del Vehículo de Perfecciones* y la *Introducción a la Verdadera Realidad* de Jñānakīrti,[671] y los *Temas de Meditación Gradualista* de Vimalamitra.[672] De entre estos, los tres volúmenes de las *Etapas de la Meditación* de Kamalaśīla dan, con mucho, las instrucciones más detalladas. Este texto también llama a la progresión meditativa "las etapas de la meditación prajñā."

Para ilustrar esta progresión gradual, Nāgārjuna comienza su *Comentario sobre la Mente de la Iluminación*[673] diciendo que los Bodisatvas, después de haber generado la mente aspirante a la iluminación, deben generar la mente suprema de la iluminación a través del poder de la meditación. Así, se compromete a explicar la meditación en esta mente de iluminación que destruye la existencia cíclica. La progresión real de esta meditación comienza con el análisis de la falta de una identidad de la persona real. La razón para comenzar con la negación de la identidad de la persona es que representa el objeto de un nivel más burdo de apego a la existencia real que el apego a una identidad real de todos los fenómenos. En consecuencia, Nāgārjuna muestra primero que no hay un yo personal dentro de los cinco agregados, las doce fuentes y los dieciocho constituyentes.

A continuación, Nāgārjuna se vuelve hacia la ausencia de identidad de los fenómenos. Niega la posibilidad de partículas materiales infinitesimales –como afirman varias escuelas no Budistas, así como los Seguidores Budistas de la Gran Exposición y los Seguidores del Sūtra– al mostrar que tales partículas pueden dividirse infinitamente sin que se encuentre ningún núcleo indivisible restante. Como consecuencia, Nāgārjuna afirma que todo lo que aparece y se experimenta no es más que una apariencia en la propia mente y que, por lo tanto, no hay objetos materiales externos que se establezcan como algo distinto o independiente de la mente. Su texto dice:

> Como las entidades de aprehensor y aprehendido,
> las apariencias de la conciencia
> no existen como objetos externos
> que son diferentes de la conciencia.
>
> Por lo tanto, en el sentido de tener la naturaleza de las entidades,
> en cualquier caso, los objetos externos no existen.
> Son estas distintas apariencias de la conciencia
> las que aparecen como el aspecto de la forma.
>
> Al igual que las personas con mentes adormecidas
> ven ilusiones, espejismos,
> y las ciudades de los devoradores de olores,
> también lo hacen la forma y lo que aparece.[674]

Nāgārjuna enfatiza además que la razón por la que el Buda enseñó los agregados, las fuentes y los constituyentes fue únicamente para negar un yo personal y no para establecer lo que está contenido dentro de estos agregados y demás como entidades realmente existentes. El texto continúa:

> Las enseñanzas sobre los agregados, constituyentes, y etc.,
> tienen el propósito de detener el aferramiento a un yo.
> Al establecerse en la mera mente,
> los grandemente bendecidos también los dejaron ir.[675]

En los cuatro versos anteriores, Nāgārjuna presenta claramente el paso intermedio de comprender que todas las apariencias ocurren únicamente dentro de la propia mente como expresiones de esta mente. Sin embargo, al igual que todos los demás Centristas, no se detiene en ese punto, sino que, como muestran los siguientes versos y todos sus otros textos, también niega la existencia real de la mente. *La Introducción en el Centrismo* de Candrakīrti también menciona este paso como una ayuda para aquellos que no ven de inmediato que, al igual que todas las demás apariencias, la mente como su experimentador también está vacía:

> Los Budas dijeron: "Si no hay objetos cognoscibles,
> uno encuentra fácilmente que un conocedor está excluido."
> Si los objetos cognoscibles no existen, se establece la negación de
> un conocedor.
> Por lo tanto, primero negaron los objetos cognoscibles.[676]

Por lo tanto, en términos de opinión, los Centristas se aseguran de refutar todos los sistemas filosóficos que afirman cualquier tipo de mente verdaderamente establecida. Al mismo tiempo, en el contexto de la progresión de la meditación personal de un individuo y la realización de la vacuidad en el camino, el paso intermedio de ver que, al igual que en un sueño, todas las apariencias no son más que imágenes mentales se considera crucial, ya que elimina el apego a un mundo material sólido y realmente existente que "lleva una vida propia" aparte de nuestra mente perceptora. Según los Centristas, la razón principal por la que el Buda enseñó a los tres reinos a ser "mera mente" fue para refutar cualquier tipo de creador o agente que crea el mundo. Más bien, todo en la existencia cíclica aparece como el resultado de las acciones kármicas que se originan y se experimentan dentro de las mentes de los seres sintientes individuales. Otra razón para las enseñanzas convenientes sobre la mera mente es calmar temporalmente el miedo de las personas a la vacuidad completa de todos los fenómenos sin ningún punto de referencia al que aferrarse. Como dice Nāgārjuna:

> La enseñanza del Sabio que
> "Todo esto es mera mente"

es por el bien de eliminar el miedo de los seres ingenuos
y no en términos de la verdadera realidad.[677]

El tercer paso en el análisis de Nāgārjuna es que la mente misma también está inanimada, sin naturaleza y vacía. Describe lo que significa esta vacuidad y por qué se usa el ejemplo del espacio para ilustrarlo.

Es sin características y no surgida,
inexistente, y libre de las formas de hablar.
El espacio, la mente de la iluminación,
y la iluminación tienen la característica de no ser dos.[678]

En su *Exposición del Comentario sobre la Mente de la Iluminación,* el Cuarto Shamarpa Chökyi Tragba[679] (1453-1524) explica este vacuidad mental. Comienza citando el comentario del maestro Indio Smṛti sobre el texto de Nāgārjuna:

Nuestra propia mente es primordialmente no surgida.
Tiene la naturaleza de la vacuidad.

y continúa:

Este significado del Madhyamaka en nuestro propio sistema [Budista], tal como se expresa en las líneas [del verso 46 de Nāgārjuna], se enseña ampliamente. [Madhyamaka o vacuidad] significa estar sin características que definan la verdadera realidad. [Significa] ser no surgida, ya que no es ni existente ni inexistente. No es algo existente que ya ha surgido ni algo inexistente que no es adecuada para surgir. Está libre de ser demostrable a través de palabras y expresiones por las [diversas] formas de habla. Esta [vacuidad] tiene la característica de que el espacio como su ejemplo adecuado, la sabiduría no conceptual (la mente de la iluminación) y la iluminación que comprende claramente que todos los fenómenos de una manera inequívoca no son dos [es decir, no son diferentes]. El significado de esto es el siguiente: Convencionalmente, el espacio existe, pero en última instancia es inobservable. Del mismo modo, la iluminación existe en el nivel aparente, pero en última instancia no existe. También la mente no conceptual de la iluminación puede expresarse en términos convencionales, pero carece de naturaleza cuando se analiza. Por lo tanto, las características de estos [tres] no son diferentes.[680]

En cuarto lugar, Nāgārjuna presenta las características definitorias de la meditación adecuada sobre la vacuidad e identifica tres formas de malinterpretar la vacuidad.

La vacuidad que se llama “no surgida”,
”vacuidad” y “ausencia de identidad”
es en lo que meditan los seres inferiores.
No es la meditación sobre la [vacuidad real].

Los Budas enseñaron que lo que tiene la característica
de cortar la corriente de los pensamientos
positivos y negativos es la vacuidad.
Las otras [vacuidades] no las declararon como vacuidades.

Permanecer sin observar la mente
es la característica del espacio.
Su meditación sobre la vacuidad
se declara meditación espacial.[681]

Chökyi Tragba comenta:

Uno puede preguntarse: “¿Hay alguna diferencia entre ser hábil y no hábil en la forma de meditar en la vacuidad?” [Estos versos] enseñan que hay una diferencia. [Las tres vacuidades como incomprendidas por los seres inferiores] son el [tipo de] vacuidad que [meramente] representa la falta de realidad. Se les llama [1] “no surgimiento” de todos los fenómenos, siendo estos como flores del cielo,

[2] La “vacuidad” que es una negación no explicativa,
y [3] la “ausencia de identidad” incluso en el nivel convencional.[682]

Los seres inferiores son aquellos de visión débil, es decir, aquellos sin mucho estudio o principiantes que no se han entrenado en el conocimiento. La vacuidad en el sentido de extinción en el que meditan de estas [tres] maneras no es la meditación sobre esta vacuidad [real] de la verdadera realidad . . . .

Positividad significa abandonar la matanza y demás. Negatividad significa involucrarse en el karma de menospreciar [a otros] y etc. O, positividad [puede referirse a] conocimiento agudo que analiza la conceptualidad, mientras que la negatividad es su opuesto, la ignorancia. [Sin embargo, todos] estos pensamientos son [solo varias formas de] aferrarse a características en términos de los factores a los que renunciar y sus remedios. Solo [la meditación sobre la vacuidad] que se caracteriza por la corriente de [estos pensamientos] que se cortan es lo que los Budas enseñaron que es la meditación suprema no conceptual sobre la vacuidad. No declararon que [meditar en] los otras [vacuidades enumeradas anteriormente] es la meditación sobre la vacuidad y la ausencia de identidad.

> Por lo tanto, permanecer dentro del estado que es sin observar ninguna característica conceptual con respecto a la sabiduría no conceptual (la mente última de la iluminación) se refiere a la característica del espacio que se explicó anteriormente. Por lo tanto, la meditación adecuada de los practicantes de yoga sobre la vacuidad se declara como la meditación que no es conceptual como el espacio . . . . Esta meditación que es alabada por el noble Nāgārjuna de tal manera es proclamada por algunos Tibetanos anteriores y posteriores como la meditación del Hvashang Chino. Sin embargo, en este tratado, [Nāgārjuna] lo toma como el estilo de los grandes Bodisatvas.[683]

Para resumir esta cita, la meditación sobre la vacuidad es errónea cuando la vacuidad se malinterpreta como (1) inexistencia absoluta (como la inexistencia de una flor del cielo), (2) una mera negación no explicativa, o (3) ausencia de identidad total o inexistencia total de cosas incluso en el nivel convencional.

Quinto, Nāgārjuna afirma que tanto la existencia cíclica (la ignorancia) como la liberación (realización de la verdadera realidad) ocurren dentro de nuestra mente y dependen de ella. Por lo tanto, la meditación y la realización de la vacuidad no son espaciales en el sentido de una nada en blanco, sino que es un estado mental abierto y no referencial que es al mismo tiempo profundamente pacífico y dichoso.

> La apariencia proviene de las aflicciones y el karma.
> El karma se origina en la mente.
> La mente está constituida por tendencias latentes.
> Liberarse de las tendencias latentes es la dicha.
>
> Esta mente dichosa es paz.
> Una mente pacífica no será ignorante.
> No ser ignorante es la realización de la verdadera realidad.
> La realización de la verdadera realidad es el logro de la liberación.[684]

Las Etapas de la Meditación de Kamalaśīla presentan exactamente la misma progresión de la meditación sobre la vacuidad, pero de una manera mucho más detallada. La meditación también comienza con la ausencia de identidad de la persona y luego procede a la ausencia de identidad de los fenómenos. Como fuente del sūtra para estas etapas de la meditación, Kamalaśīla cita tres versos cruciales del *Sūtra de la Llegada a Laṅka* para una breve descripción y luego los explica en detalle:

> Confiando en la mera mente,
> uno no imagina objetos externos.
> Descansando en el objeto observado de la talidad,
> uno también debe ir más allá de la mera mente.

Yendo más allá de la mera mente,
uno debe incluso ir más allá de la no apariencia [de aprehensor
y aprehendido].
El practicante de yoga que descansa en la no apariencia
ve el gran vehículo.

Este reposo pacífico espontáneamente presente
se purifica completamente a través de las oraciones de aspiración.
La sabiduría genuina sin identidad
ve por el camino de la no apariencia.[685]

El significado de esto es el siguiente: Primero, los practicantes de yoga deben analizar los fenómenos con forma que otros imputan como objetos externos, como las formas visibles. "¿Es que estos son algo más que la conciencia, o es la conciencia misma la que aparece de esta manera? ¿Es esto como en un sueño?" Por lo tanto, investigan partículas infinitesimales externas a la conciencia. Cuando estas partículas infinitesimales son examinadas en cuanto a sus partes, los practicantes de yoga no ven tales objetos [externos]. Como no los ven, reflexionan: "Todos estos son mera mente, mientras que los objetos externos no existen." Por lo tanto, se ha dicho anteriormente:

Confiando en la mera mente,
uno no imagina objetos externos.

Esto se refiere a renunciar a concepciones sobre fenómenos que tienen forma. Porque cuando uno analiza lo que [primero parece] poseer la característica de ser adecuado para ser observado, no es observable. Después de que uno ha investigado los fenómenos que tienen forma, los que no tienen forma deben ser investigados. Aquí, "mera mente" significa que cuando no hay nada aprehendido, un aprehensor [tampoco] es razonable, porque un aprehensor depende de algo aprehendido. Por lo tanto, la conclusión es que la mente está desprovista de algo aprehendido y de un aprehensor, y está sin este par [o no dual en este sentido]. Esta es la característica de la no dualidad [en este nivel]. Al descansar en el objeto observado de la talidad, también debes ir más allá de la mera mente. Ve mucho más allá de [cualquier] aspecto de un aprehensor y descansa así en la no aparición de este par [de aprehensor y aprehendido], es decir, en la conciencia sin estos dos. Por lo tanto, habiendo ido más allá de la mera mente, ve más allá incluso de esta conciencia sin la aparición de este par. Dado que no está justificado que las entidades surjan de sí mismas o de otra cosa, aprehensor y aprehendido no son más que engañosos. Dado que esta [conciencia sin aprehensor y aprehendido] no existe aparte de estos dos, tampoco es real. Habiendo examinado [de esta manera], también abandona la reificación con respecto a esta conciencia sin este par. Esto significa que solo debes descansar en la sabiduría que está sin [incluso] la apariencia de sabiduría no dual. En otras

palabras, descansa en la comprensión de que todos los fenómenos carecen de naturaleza. A través de [tu] descanso en esta [realización], se entra a la suprema realidad verdadera y, por lo tanto, a la concentración meditativa no conceptual.

En el momento en que los practicantes de yoga descansan dentro de la sabiduría que no tiene la apariencia de sabiduría no dual, permanecen en el camino de la visión. Por lo tanto, ven el gran vehículo. Ver la verdadera realidad genuina se llama el gran vehículo. En cuanto a la visión de la verdadera realidad genuina, es el hecho mismo de que no hay nada que ver, cuando la luz de la sabiduría perfecta amanece a través del examen de todos los fenómenos con el ojo del conocimiento supremo. Esto también se expresa en los sūtras:

> Uno puede preguntarse: "¿Qué es ver lo último?" Significa que todos los fenómenos no se ven.

Aquí, [el Buda] habló de "no ver" teniendo en cuenta que no existe esta visión [de ningún fenómeno]. Sin embargo, este "no ver" no es como no ver cuando las condiciones [para ver] son incompletas (como en una persona ciega y al cerrar los ojos) o cuando uno no se involucra mentalmente [en ver] . . . . Es a través de esta secuencia de meditación que uno debe meditar en la verdadera realidad [de todos los fenómenos].[686]

Estas etapas sucesivas de meditación Centrista sobre la vacuidad representan la estructura básica de todo el texto de Kamalaśīla. Las partes principales de su trabajo consisten en elaboraciones detalladas sobre los diversos aspectos de la progresión anterior. *Las Instrucciones Centrales* de Atīśa concuerdan en el mismo esquema:

> Las entidades son de dos tipos: Las que poseen forma y las que no la tienen. Las que poseen forma son conjuntos de partículas infinitesimales. Cuando estos se analizan y se dividen en términos de sus partes direccionales, ni siquiera su [parte] más pequeña permanece y no tienen forma. Dado que son como el espacio, no están establecidas. O bien, están libres de unidad y multiplicidad. Por lo tanto, no tienen color y no tienen apariencia.
>
> Lo que no tiene forma es la mente. En cuanto a esa [mente], la mente pasada [ya] cesó y pereció. La mente futura [todavía] no ha surgido ni se ha originado. En cuanto a la mente presente, también es difícil de examinar: No tiene color y no tiene forma. Dado que es como el espacio, no está establecida. O, cuando se analiza y escudriña con el arma del razonamiento, está libre de unidad y multiplicidad. En otras palabras, es no surgida. O, [se puede decir que] es luminosidad natural y etc. Por lo tanto, uno comprende que no está establecida.

> En el momento en que estos dos [lo que posee forma y lo que no tiene forma] definitivamente no existen y no se establece que [tengan] naturaleza alguna, tampoco se establece el conocimiento mismo que los discrimina . . . . una vez que todos los fenómenos específicamente caracterizados y generalmente caracterizados se establecen como inexistentes [a través del conocimiento], este conocimiento en sí mismo carece de apariencia, es luminoso y no se establece como [que tiene] naturaleza alguna . . . . Mientras no surjan características ni enemigos y ladrones de pensamientos, la conciencia debe descansar en este [estado]. Cuando desees levantarte [de la meditación], abre lentamente la posición de piernas cruzadas y ponte de pie. Luego, en un estado mental ilusorio, realiza tanta positividad con el cuerpo, el habla y la mente como sea posible.[687]

Estas etapas de la meditación sobre la vacuidad de Nāgārjuna, Kamalaśīla y Atīśa se presentan aquí en detalle para exponer claramente el esquema estándar del enfoque Centrista de dicha meditación. Además, la forma en que estos maestros despliegan esta progresión muestra una clara continuidad en lo que se conoce como las etapas progresivas de la meditación sobre la vacuidad, tal como se explican en el linaje Kagyu.

La versión Kagyu de esta meditación sobre la vacuidad, presentada por Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche, nombra las etapas anteriores después de ciertos sistemas filosóficos Budistas tal como se presentan en el Budismo Tibetano. Su libro *Etapas Progresivas de Meditación sobre la Vacuidad* enumera las siguientes cinco etapas:

1) los oyentes[688]
2) Cittamātra
3) Svātantrika
4) Prāsaṅgika
5) Shentong-Madhyamaka

Estos corresponden respectivamente a meditar en
1) la ausencia de identidad de la persona
2) la mera mente sin la dualidad de un sujeto interno y objetos externos
3) la vacuidad como negación espacial no implicativa
4) la vacuidad como libertad absoluta de la discursividad
5) la vacuidad y luminosidad inseparables

Como dice el libro al principio, a estas etapas se les dan los nombres de estas escuelas, pero en términos de practicar realmente tales meditaciones analíticas, el punto no es determinar las posiciones precisas de estas escuelas ni buscar las correspondencias históricas y filosóficas exactas entre estas cinco etapas y las opiniones de las escuelas cuyos nombres llevan. La presentación de estas etapas

debe entenderse como un modelo pedagógico para la progresión de las percepciones personales de un practicante que medita en la vacuidad. Esto es, por ejemplo, evidente en muchos textos Autonomistas en general y en las citas de las *Etapas de la Meditación* anteriores, en las que los propios Autonomistas dicen que la noción de vacuidad como una mera negación no implicativa debe dejarse atrás. Además, los Autonomistas también enfatizan la libertad de la discursividad y su inseparabilidad de la luminosidad.[689]

Entonces, el punto crucial aquí –y esto no se puede enfatizar lo suficiente– es que el enfoque de esta meditación progresiva no está en absoluto en lo que varias personas o escuelas dicen o piensan, sino en el desarrollo de la experiencia y la realización en las mentes de las personas que realmente están participando en tal meditación. Por lo tanto, estas etapas representan una sucesión de una comprensión burda a percepciones cada vez más sutiles y refinadas que culminan en la visión directa de la vacuidad o la verdadera realidad. A excepción de unas pocas personas especialmente dotadas, la mayoría de las personas no pueden captar de inmediato –y mucho menos realizar plenamente– los aspectos más sutiles de las enseñanzas sobre la vacuidad. Más bien, tienen que adoptar un enfoque gradual comenzando con los problemas más fundamentales y luego procediendo a los puntos sutiles, del mismo modo que los médicos no comienzan sus carreras realizando una cirugía a corazón abierto, sino que primero estudian los conceptos básicos anatómicos y fisiológicos. No es probable que se comprendan todos los detalles de los estados mentales muy sutiles durante las etapas más avanzadas de la meditación sobre la vacuidad si no hemos pasado por los niveles básicos de este proceso. En otras palabras, para poder abordar nuestros sutiles oscurecimientos mentales y ver la verdadera naturaleza de nuestra mente, tenemos que comenzar con sus oscurecimientos más burdos. De lo contrario, ni siquiera seríamos conscientes de que tenemos estos oscurecimientos sutiles, al igual que una persona cuyo cuerpo entero tiene un dolor intenso debido al cáncer no es consciente de una punzada menor causada por un pequeño rasguño en la espalda.

Este enfoque progresivo también se puede comparar con una búsqueda del tesoro. Si nos hablan de un tesoro en algún lugar debajo de una roca en forma de dedo en un lugar remoto, primero tenemos que obtener un mapa a gran escala que nos muestre cómo llegar al área donde se encuentra este tesoro. Entonces necesitamos un mapa a pequeña escala de esa área. Eventualmente, habiendo llegado al área en cuestión, tenemos que encontrar esta roca en forma de dedo en particular con nuestros propios ojos, desenterrar el tesoro con nuestras propias manos y disfrutar de su belleza con nuestros propios sentidos. De la misma manera, somos guiados gradualmente hacia la realización de la vacuidad, pero al final la verdadera naturaleza de nuestra mente no puede ser vista por nada más que esta mente misma.

Dado que varios libros proporcionan instrucciones detalladas sobre cómo proceder a través de estas etapas progresivas de meditación, aquí ofreceré solo algunas observaciones prácticas.[690] Las cinco etapas anteriores, tal como se

describen en todos los textos mencionados, simplemente esbozan la disminución gradual de todos nuestros puntos de referencia en términos de tipos de identidad real de la persona y de los fenómenos. Esta es solo otra forma de decir que la vacuidad se entiende inicialmente en niveles conceptuales cada vez más sutiles y finalmente se realiza directamente.

El primer paso –la meditación sobre la ausencia de identidad de la persona, o la búsqueda de un yo en relación con nuestros cinco agregados– puede tener básicamente dos enfoques. Primero, podemos comparar todas las diversas partes de nuestros cinco agregados con lo que sentimos espontánea o experimentalmente que somos. Simplemente nos hacemos preguntas como: ¿Es mi cuerpo mi yo? ¿Es mi cabeza mi yo? ¿Pienso que mi mente es mi yo? ¿Son mis emociones mi yo? ¿Están controlados por mí yo? Si es así, ¿Cómo? Para muchas de estas preguntas, nuestra respuesta espontánea será no. Por ejemplo, durante el análisis, no sentimos que nuestro yo esté limitado solo a nuestro cuerpo o cualquiera de sus partes. Esta simplemente no es nuestra experiencia del "yo." Sin embargo, cuando se trata de la mente, las emociones, y etc., la respuesta podría no ser tan sencilla. Cuando no estamos seguros, debemos analizar más a fondo. Podríamos preguntar: Si nuestra mente es nuestro yo, ¿Cómo es exactamente eso? ¿Es toda nuestra mente o solo partes de ella? ¿Corresponde esto a nuestra experiencia del "yo" en todas las situaciones?[691] Al profundizar en nuestro análisis, tarde o temprano inevitablemente llegaremos a la pregunta crucial que en realidad debería haberse planteado al comienzo de nuestra búsqueda: ¿Qué es exactamente mi yo?

Esto nos lleva al segundo enfoque de investigación, más sistemático y exhaustivo. En general, para comparar dos cosas, debemos saber qué es cada una de ellas. Realmente no podemos comparar los cinco agregados con nuestro yo si no sabemos qué es este yo. Entonces, el siguiente paso es tratar de definirnos o describirnos a nosotros mismos. Este proceso en sí mismo ya es muy esclarecedor en términos de si el yo existe o no, ya que –aparte de un "sentimiento" definido de que tenemos un yo– a la mayoría de las personas les cuesta mucho encontrar una descripción exacta de lo que podría ser. Paradójicamente, una de las principales razones por las que estamos convencidos de que tenemos un yo es que en realidad no sabemos qué es o cómo se ve. Dado que nuestro sentido de tener un yo es tan vago, está abierto a casi cualquier tipo de proyección o identificación. De hecho, cambiamos constantemente los objetos sobre los que construimos esta idea de un yo. A veces lo relacionamos más con nuestro cuerpo, a veces más con nuestros pensamientos, a veces con nuestras emociones, a veces con nuestra carrera, y etc. Tendemos a decir cosas como "Estoy enfermo", "Me duele la cabeza", "Soy médico", "Dejé de ser médico", "Creo", "Hay demasiados pensamientos en mi mente", "Estoy triste" o "Mi depresión ha empeorado." Todas estas afirmaciones exponen una variedad de formas diferentes de asumir y relacionarse con un yo subyacente, sin embargo, generalmente no vemos las contradicciones. Por lo tanto, es fácil dar por sentada

la existencia de algún "yo" verdadero subyacente en algún lugar de nuestros cinco agregados y referirse constantemente a él

Como se dijo anteriormente, en el Budismo en general, un yo personal se describe como algo que es único, duradero e independiente o que tiene control. Estas son características muy generales que para la mayoría de las personas se aplican a su sentido de sí mismo. Por lo general, pensamos que tenemos un solo yo y no múltiples yoes; que este yo tiene una cualidad duradera y no cambia constantemente; y que estamos –más o menos como mínimo– en control o independientes de lo que pensamos y hacemos. Sin embargo, al hacer el análisis real aquí, es muy importante tratar de llegar a nuestra propia descripción o definición que se aplique a nuestro sentido personal del yo y corresponda a nuestra experiencia real del "yo." De lo contrario, solo estamos comparando nuestros cinco agregados con una vaga noción general del yo que tiene poco que ver con cómo experimentamos nuestro propio yo en la vida cotidiana. Una vez que hayamos encontrado esta descripción –incluso si no es completamente satisfactoria– deberíamos ver si se puede encontrar algo en nuestros cinco agregados que coincida con esta identificación de nuestro yo. Para hacer esto de manera sistemática, podemos usar el razonamiento séptuple de un carro que se explicó anteriormente.

Podemos comparar este análisis con la búsqueda de una llave de automóvil perdida en una casa. Primero, tenemos que saber cómo es esta clave –de lo contrario, ¿Qué estamos buscando? No buscamos cualquier llave. También tenemos que saber cuántas habitaciones tiene la casa y dónde están, incluido el sótano y el ático. Luego podemos revisar sistemáticamente cada habitación, abrir todos los armarios y cajones, mirar debajo de las camas, y etc. Una vez que estamos seguros de que esta llave no está en una habitación, pasamos a la siguiente. Finalmente, cuando no lo hemos encontrado en ningún lugar, tenemos que concluir que no existe tal llave en la casa. Como probablemente todos sabemos, cuando buscamos algo, a veces permanecemos inseguros y pensamos: "Debe estar aquí en alguna parte." Luego volvemos y repetimos nuestra búsqueda aún más a fondo. Esto puede suceder varias veces antes de que finalmente no tengamos dudas de que no hay una llave, ya que hemos puesto toda la casa patas arriba. De manera similar, cuando buscamos nuestro yo, tenemos que saber lo que estamos buscando, y debemos identificar claramente los lugares en los que lo estamos buscando, es decir, nuestros cinco agregados. Si no buscamos en cada rincón de ellos, o si todavía tenemos dudas sobre si hay algo que corresponda a nuestra noción individual de un yo, tenemos que repetir nuestro análisis hasta que estemos absolutamente seguros de que no existe tal yo en nuestros agregados. Si todavía pensamos que debe haber algún yo, podemos volver atrás y repetir la misma búsqueda con una descripción alternativa de lo que podría ser este yo. De esta manera, tenemos que pasar por este proceso una y otra vez hasta que nunca más experimentemos la más mínima duda de que no existe un yo personal de ningún tipo. Esta es entonces la realización de la ausencia de identidad de la persona.

La discusión hasta este punto se ha referido al primer paso de las etapas progresivas de la meditación sobre la vacuidad, la etapa de los oyentes que investigan la falta de un yo personal. Ahora, desde el segundo paso (Cittamātra) en adelante, tratamos solo con la ausencia de identidad de los fenómenos. Este segundo paso de "mera mente" básicamente dice que todas nuestras experiencias, sean cuales sean y sus objetos, no ocurren en ningún otro lugar que no sea dentro de nuestra mente. En otras palabras, tanto el sujeto aprehensor como el objeto aprehendido son de naturaleza mental. El análisis aquí involucra dos partes:

1) A través del análisis, se niega la existencia de objetos externos como cualquier otra cosa que no sean experiencias mentales.
2) El meditador descansa en la experiencia no dual sin sujeto ni objeto.

El primer paso –negar los objetos externos– se aborda desde tres lados:

1) rompiéndolos en pedazos infinitamente más pequeños
2) analizando el objeto y nuestra percepción de él en una línea de tiempo causal
3) viendo la subjetividad de cada apariencia y experiencia

La cuestión de si realmente existen objetos externos puede analizarse a través de un enfoque muy similar al de la física moderna: Dividiendo estos objetos en partes cada vez más pequeñas sin encontrar ningún núcleo indivisible. Si no hay objetos externos identificables, debemos concluir que lo que experimentamos como objetos externos no es más que una proyección en nuestra mente, al igual que en un sueño, en el que también parecemos experimentar objetos externos mientras claramente no los hay.

En segundo lugar, el análisis se centra en si existe alguna relación causal entre los objetos y nuestra percepción de ellos. Consideramos que, en términos de nuestra percepción personal, solo podemos hablar de la existencia de un objeto una vez que lo percibimos. Mientras no lo percibamos, no tenemos forma de saber directamente si existe tal objeto. Por lo tanto, es obvio que lo que llamamos un objeto y la conciencia subjetiva que es consciente de este objeto ocurren simultáneamente. Sin embargo, si hubiera objetos externos que existen fuera de nuestra mente y sirven como causas para nuestra percepción de ellos, tendrían que existir antes de las percepciones que son sus resultados. Porque las causas deben preceder a sus resultados en el tiempo y también deben cesar antes del surgimiento de estos resultados. Pero si estos objetos externos existieran antes de nuestra percepción de ellos, ¿Qué percibiríamos, ya que ya se han ido en el momento de esta percepción? Este es el trasfondo de uno de los dos razonamientos principales que se utilizan en este contexto de negación de objetos externos, que se llama "la co-observación invariable"[692] de las apariencias y la mente.

El tercer enfoque se centra en la subjetividad de la percepción. Si consideramos lo que sabemos exactamente de los objetos, entonces vemos que cada

percepción es solo una experiencia subjetiva en nuestra mente como perceptor. Si tocamos u olemos una rosa, “su suavidad” o “su fragancia” no es más que nuestra experiencia mental de suavidad o fragancia. Esto concuerda bien con lo que dice la ciencia moderna: Que no hay otra suavidad y fragancia “objetivas” aparte de lo que experimentamos subjetivamente. Es este hecho el que se expresa en el segundo razonamiento principal relativo a la inexistencia de objetos externos, que se llama “uniformidad invariable de las apariencias y la mente como la naturaleza de la mera lucidez.”[693] Dice que no hay objetos fuera de la mente, porque todas nuestras percepciones y lo que ellas perciben son iguales en el sentido de que no son más que apariencias claras e inmateriales en nuestra mente. En otras palabras, los objetos no son diferentes de la conciencia cognoscitiva debido al hecho mismo de ser cognoscibles. La razón es que la conciencia –la conciencia lúcida que no consiste en partículas ni tiene extensión espacial– solo puede conocer lo que tiene la misma naturaleza que la conciencia, pero no algunos objetos materiales que tienen una naturaleza completamente diferente (es decir, que carecen de conocimiento, que consisten en partículas y que poseen dimensiones espaciales). En consecuencia, los objetos en un sueño y en el estado de vigilia no son fundamentalmente diferentes. Ambos parecen desempeñar sus funciones en sus respectivos contextos, pero en realidad, ninguno de ellos existe realmente como algo separado de nuestra experiencia. Esto no es negar que los objetos de nuestras percepciones nos parecen como si existieran externamente. Sin embargo, aparte del hecho de que aparece subjetivamente de esta manera, no hay evidencia de que realmente haya objetos externos de ninguna manera que no sea lo que aparece como tales objetos en la mente. Se dice que la estabilidad y regularidad relativamente mayores de las apariciones diurnas en comparación con, por ejemplo, las apariciones en un sueño, se experimentan solo debido a patrones comparativamente más estables y regulares de tendencias habituales para estas apariciones en nuestras mentes.

En la segunda parte de la etapa de “mera mente”, el meditador descansa en la experiencia no dual de la falta de sujeto y objeto. Si no hay objetos realmente existentes, tampoco hay un sujeto correspondiente realmente existente que los perciba. Sin embargo, dado que nuestra mente no es simplemente nada, sino que está llena de experiencias, claridad y movimiento, se dice que la meditación y la realización de este paso descansan en una experiencia mental desnuda sin la dualidad de sujeto y objeto.

El tercer paso en las etapas progresivas de la meditación sobre la vacuidad lleva el nombre de los Autonomistas y se refiere a la vacuidad como una negación espacial no implicativa. Incluso si nos damos cuenta de que no hay objetos externos realmente existentes ni sujetos para percibirlos, todavía existe el sutil apego a la realidad de nuestra mera experiencia mental libre de perceptor y percibido. Por lo tanto, a través de los cinco grandes razonamientos Centristas y demás, pasamos a la etapa de ver que esta experiencia momentánea lúcida también está vacía de naturaleza intrínseca. Por lo tanto, comenzando con nuestro yo, no encontramos objetos materiales ni sujetos mentales ni una

experiencia desnuda libre de dualidad. Esta no identificación de todos los fenómenos, o la ausencia de una naturaleza real inherente de todos los fenómenos –una negación no implicativa– es entonces el objeto de nuestra meditación en la tercera etapa.

El cuarto paso en las etapas progresivas de la meditación sobre la vacuidad se llama la etapa de los Consecuencialistas y presenta la vacuidad como una libertad total de la discursividad. Como se explicó, cualquier negación no implicativa sigue siendo un objeto conceptual y, por lo tanto, un punto de referencia. Entonces, incluso la negación no implicativa de la vacuidad en el sentido de la mera ausencia de una naturaleza real, no surgente y demás (como en el tercer paso) sigue siendo un punto de referencia sutil. Para que nuestra mente pueda relajarse completamente dentro del espacio de la expansión de los dharmas libre del centro o del borde, tiene que soltar incluso su aferramiento más sutil en cualquier punto de referencia, incluida la libertad de los puntos de referencia. Este es el espacio de la libertad real de toda discursividad que permitimos durante el cuarto paso.

El quinto paso en las etapas progresivas de la meditación sobre la vacuidad lleva el nombre de Shentong-Madhyamaka y presenta la vacuidad como inseparable de la luminosidad de la mente. Dado que la libertad misma de la discursividad y los puntos de referencia descritos en el último paso no es solo un espacio en blanco o una mera ausencia (que sería el extremo de la extinción o el nihilismo), también se describe como luminosidad, o la unidad de sabiduría y expansión. Por lo tanto, en términos de la naturaleza real de la mente, la quinta etapa no es realmente una etapa adicional o superior por encima de la libertad de la discursividad. Como dice Sakya Paṇḍita en su *Distinción de los Tres Votos*, el mero intento de ir más allá de la libertad de todos los puntos de referencia significaría simplemente caer de la no-referencialidad creando inevitablemente un punto de referencia de nuevo.[694] Así, la cuarta y quinta etapas indican los dos aspectos de la naturaleza de nuestra mente, que es la unidad indiferenciable de la libertad de la discursividad y la luminosidad. *Los Rayos de Luna del Mahamudra* también destaca la unidad experiencial eventual de los dos últimos pasos:

> Hay muchas maneras en que la mente es similar al espacio, pero aquí esto se refiere a lo siguiente: Cuando uno analiza a través del conocimiento discriminatorio, finalmente, también disminuye el mismo [proceso de] discriminación, sobre el cual [la mente] se vuelve pura como [un estado de] no conceptualidad, al igual que el ver cesa al mirar el espacio. Como dice Tilopa:
>
> Por ejemplo, al mirar el espacio, la visión cesará.
> Del mismo modo, cuando la mente está mirando a la mente,
> la acumulación de pensamientos cesa y se alcanza una iluminación
> insuperable . . .[695]

> Primero, uno analiza [la mente] a través del conocimiento discriminatorio. Se explica que, a través de esto, el [proceso de] discriminación en sí mismo disminuye, sobre el cual surge la sabiduría no conceptual. Entonces puede preguntarse si hay alguna diferencia entre la mente y el espacio. Sí, lo hay, ya que el espacio no es una cognición que se experimenta a sí misma personalmente. Cuando la mente se realiza, esto en sí mismo se explica como sabiduría experimentada personalmente.[696]

En resumen, podríamos delinear la progresión de nuestras experiencias y realizaciones mientras meditamos en la vacuidad de esta manera de la siguiente forma. Comenzamos con la meditación y la realización de la ausencia de identidad de la persona. Luego, en términos de ausencia de identidad de los fenómenos, procedemos de la noción burda de los objetos externos reales a través de las nociones más sutiles de mera experiencia mental no dual y vacuidad como una negación no implicativa hasta el final –o más bien hacia atrás– para dejar que nuestra mente esté en su estado natural de libertad no referencial, incondicionalmente consciente de su propia exhibición radiante.

Sin Compromiso Mental en la Meditación

Uno de los temas principales en el conocido debate en Samye, donde se dice que el maestro Indio Kamalaśīla derrotó a su oponente Chino Hvashang Mahāyāna, fue si la meditación en lo último debe entenderse como dejar que la mente se asiente en un estado que es completamente sin ningún pensamiento o enfoque o si se requiere análisis y algún enfoque. Esto está relacionado con la cuestión de si el progreso en el camino es gradual o instantáneo. Desde entonces, la designación "meditación Hvashang" se ha convertido en una abreviatura Tibetana para un cultivo exclusivo de un estado mental libre de pensamientos que representa la realización de lo último. Va de la mano con un rechazo total del aspecto de los medios, como la acumulación de mérito y la conducta ética adecuada. Fue después de este debate que Kamalaśīla escribió sus *Etapas de la Meditación* para aclarar estas cuestiones estableciendo el enfoque gradualista y describiendo en detalle cómo entrenarse en la meditación sobre la vacuidad. A pesar de los diferentes relatos de cuál era realmente la opinión del maestro Chino Hvashang y qué sucedió exactamente durante el debate en Samye, todos sus temas continuaron siendo puntos importantes de controversia entre las diferentes escuelas del Budismo Tibetano.[697]

Uno de los términos clave en el contexto de cómo cultivar adecuadamente la meditación en la vacuidad es lo que se llama "sin compromiso mental." Pawo Rinpoche resume la comprensión correcta del sin compromiso mental:

> Su significado es descansar concentrado en el objeto focal [de la meditación], sin distraerse con otros pensamientos. Si se detuviera este [reposo unidireccional], se detendrían todas las concentraciones meditativas. Por lo tanto, en general, "sin compromiso mental" tiene el

> significado de no involucrarse mentalmente en ningún objeto que no sea el foco mismo de la concentración meditativa [respectiva]. En particular, cuando se enfoca en lo último, [sin compromiso mental] tiene el significado de dejar que [la mente] sea sin siquiera aprehender esto "último." Sin embargo, esto no debe entenderse como algo similar a haberse quedado dormido.[698]

Dado que este término también se usa con frecuencia en las enseñanzas Mahamudra y Dzogchen, otras escuelas equiparan erróneamente la noción correcta de sin compromiso mental con la meditación Hvashang estereotipada y, por lo tanto, desaprueban los estilos de meditación de estos dos sistemas como un estado de distanciamiento sin sentido.

Sin embargo, lo más importante es que la noción de sin compromiso mental, o desconexión mental, está íntimamente relacionada con la relación entre la meditación analítica y la meditación en reposo, como se discutió anteriormente. En última instancia, sin compromiso mental no indica nada más que el lado subjetivo de lo que se llama libertad de la discursividad. En otras palabras, la única forma en que la mente puede realmente participar en este "objeto" que es la ausencia de cualquier objeto o punto de referencia es precisamente no participar en ningún objeto, es decir, no crear ningún punto de referencia. La ausencia de puntos de referencia solo puede ser realizada por una mente no referencial, ya que este es el único modo perceptual que le corresponde exactamente. Que esto no es una invención de escuelas posteriores o un enfoque erróneo de la meditación se demuestra claramente en numerosos pasajes de los sūtras. Por ejemplo, el *Sūtra Solicitado por el Océano de la Visión Inteligente*[699] afirma:

> No te involucres mentalmente en los fenómenos.
> Abandona por completo hacer cualquier otra cosa.
> Realiza todos los fenómenos
> como igualdad en la verdadera realidad.
>
> Lo que se enseña es la aplicación de la atención plena
> sin atención plena o algo para estar mentalmente comprometido.

El Sūtra de la Prajñāpāramitā en Ocho Mil Versos concuerda:

> Esta meditación sobre la perfección del conocimiento significa no meditar sobre ningún fenómeno.[700]

El auto-comentario de Atīśa sobre *La Lámpara para el Camino a la Iluminación* cita a Nāgārjuna:

> No imaginado por la imaginación,
> la mente completamente no permanente,

sin atención plena, sin compromiso mental,
ante la no-referencialidad me postro.[701]

Citas similares de textos Centristas Indios se presentaron en la discusión de la meditación analítica y la meditación en reposo.

Es digno de mención en este contexto que Kamalaśīla, como ganador generalmente aceptado del debate Samye, aborda el tema del sin compromiso mental con gran detalle en sus *Etapas de la Meditación* y –más brevemente– en su comentario sobre *El Dhāraṇī de Entrar en la No Conceptualidad*.[702] Subraya la distinción entre el sin compromiso mental y la ausencia de compromiso mental. El primero se entiende como la no participación fundamental en las apariencias dualistas mientras se mantiene una nueva vigilia, una vez que el conocimiento discriminatorio ha determinado que no hay fenómenos dualistas en absoluto. Esto también puede entenderse como desconexión mental en el sentido de no interferir con la naturaleza de la mente tal como es. Por otro lado, la ausencia de compromiso mental describe la mera ausencia de cualquier actividad mental, como en un sueño débil y profundo o sopor mental, que no conduce a ninguna realización o liberación en absoluto. Por lo tanto, Kamalaśīla enfatiza que el primero es un factor crucial en la meditación, mientras que el segundo obviamente debe evitarse.

Esto podría arrojar una luz diferente sobre el debate de Samye y cómo se usó polémicamente contra sistemas como el Mahamudra y el Dzogchen. Especialmente, la afirmación de que el sin compromiso mental es equivalente a la meditación Hvashang se considera completamente absurda, ya que incluso Kamalaśīla, el mismo maestro que es aceptado por todas las escuelas Tibetanas como el que derrotó a Hvashang, aboga en gran medida por el sin compromiso mental. De lo contrario, se seguiría absurdamente que el propio Kamalaśīla era un defensor del infame estilo de meditación de Hvashang y que había refutado su propio punto de vista en el debate. ¿Y por qué motivos habría escrito más tarde un extenso tratado que justificara esta visión en detalle? Por lo tanto, al menos en términos de práctica de meditación propiamente dicha, el tema en el debate de Samye parece haber sido más un tema de sin compromiso mental versus la ausencia total de compromiso mental, en lugar de un análisis y acumulación de mérito versus la mera meditación en trance. En detalle, en el primer volumen de sus *Etapas de la Meditación,* Kamalaśīla cita *El Dhāraṇī de Entrar en la No Conceptualidad*[703] y explica:

A través del sin compromiso mental, se renuncian a las
características de la forma, y etc.

Lo que [el Buda] tenía en mente cuando dijo esto era que [en la meditación] uno no se involucra mentalmente en lo que no es observable una vez que ha sido examinado a través del conocimiento. Sin embargo, esto no se refiere a una mera ausencia de compromiso mental. Como se ejemplifica en [estados mentales] tales como la

> absorción meditativa sin discriminación, el apego sin principio a las formas y demás, no se abandona simplemente renunciando al compromiso mental en él. Sin haber renunciado a las dudas, uno no puede renunciar al compromiso mental de aferrarse a formas previamente observadas y demás, así como no es posible eliminar el calor [de un fuego] sin eliminar el fuego. Por lo tanto, no es posible expulsar de la mente estas concepciones sobre formas y cosas por el estilo, como si se quitara una espina con las manos, porque las semillas de la duda deben ser abandonadas.
>
> En cuanto a estas semillas de la duda, cuando los practicantes de yoga examinan [formas y demás] a través de su ojo del conocimiento supremo y en la luz que brota de su concentración meditativa, los objetos observados previamente, como las formas que [parecían] tener la característica de ser adecuadas para ser observadas, ya no se observan. Por lo tanto, se abandonan al igual que la noción de que una cuerda es una serpiente, y no de ninguna otra manera. En este punto, liberado de las semillas de la duda, uno puede renunciar al compromiso mental con las características de las formas y demás, pero no de otra manera. De lo contrario, si la luz de la concentración meditativa de los practicantes de yoga no brilla y si no están mirando con su ojo del conocimiento supremo, no eliminan sus dudas sobre la existencia de formas y demás. Esto es como una persona en una [casa] oscura que tiene dudas sobre si hay jarrones y cosas así en esta casa . . . . [Por otro lado,] cuando se haya realizado este [examen], así como los árboles arrancados de raíz no vuelven a crecer en la tierra, la mente que conceptualiza erróneamente no volverá a surgir, ya que no tiene más raíces.[704]

Kamalaśīla continúa en el tercer volumen de su texto:

> Por lo tanto, decir “Nada en absoluto debe ser pensado” significa abandonar el conocimiento supremo que tiene la característica de discriminar perfectamente la verdadera realidad. Dado que la discriminación perfecta es la raíz de la sabiduría perfecta, su raíz se corta al abandonar este [conocimiento discriminatorio]. Por lo tanto, el conocimiento supremo supramundano es abandonado y sin esto, la omnisciencia también será rechazada . . . .
>
> Sin discriminación perfecta, ¿Por qué medios deberían los practicantes de yoga descansar la mente dentro del estado de no conceptualidad, cuando esta mente está habituada a entidades tales como formas y se aferra a ellas desde el tiempo sin principio? Alguien podría decir: “Se involucran [en este estado] a través de la ausencia de atención[705] y la ausencia de compromiso mental con respecto a todos los fenómenos.” Esto no es apropiado.

Sin una discriminación perfecta, todos los fenómenos experimentados no pueden convertirse en algo en lo que no se esté involucrado mentalmente o al que no se le preste atención. Las personas [pueden tratar de] meditar pensando: “No prestaré atención a estos [fenómenos] y no me involucraré mentalmente [en ellos]” y, por lo tanto, [intentaré] meditar sin prestarles atención o involucrarlos mentalmente. En ese momento, [sin embargo, es precisamente] a través de este [enfoque] que uno les habrá prestado mucha atención y se habrá involucrado mentalmente en ellos.

Si la mera inexistencia de la atención y el compromiso mental se toma como “falta de atención” y “sin compromiso mental”, debe analizarse de qué manera estos dos [atención y compromiso mental] son inexistentes. [Alguna] inexistencia absoluta no es adecuada como causa [de nada], entonces, ¿Cómo podría la [simple] falta de signos y la [mera] inexistencia de compromiso mental convertirse en el estado de no conceptualidad? Si solo esto [la inexistencia de la atención y compromiso mental] eran suficientes para ser [verdadera] no conceptualidad, se podría entrar en este estado de no conceptualidad incluso a través del desmayo, ya que es [un estado] sin atención y compromiso mental. Sin una discriminación perfecta, no hay otros medios de ninguna otra manera para lograr la falta de atención y el sin compromiso mental. Y si no hay [nada más que] falta de atención y sin compromiso mental, sin una discriminación perfecta, ¿Cómo podría uno involucrarse en la falta de naturaleza de todos los fenómenos? Por supuesto, la única forma en que los fenómenos son en realidad es que están vacíos de naturaleza. Sin embargo, sin discriminación y [solo] a través de la [falta de atención y compromiso mental], uno realizará esta vacuidad. Sin la realización de la vacuidad, los oscurecimientos no serán abandonados. De lo contrario, todo el mundo estaría siempre auto-liberado . . . .

Además, mientras los practicantes de yoga que descansan uniformemente en la concentración meditativa tengan una conciencia mental, esta [conciencia] sin duda debe referirse a algo, [ya que] la conciencia de los seres sintientes ordinarios no se vuelve abruptamente no referencial. Si no tuvieran [esta conciencia referencial en absoluto], ¿Cómo se darían cuenta de que los fenómenos carecen de naturaleza? . . . Por lo tanto, el surgimiento de la falta de atención y el sin compromiso mental con respecto al Dharma genuino debe considerarse como algo que está precedido por una discriminación perfecta. ¿Por qué? Porque es a través de la discriminación perfecta que uno puede lograr la falta de atención y el sin compromiso mental, y no de ninguna otra manera. Por lo tanto, cuando los practicantes de yoga han examinado a través del conocimiento supremo perfecto, en última instancia, no ven ningún

> fenómeno surgido en absoluto dentro de los tres tiempos. En este punto, ¿Cómo deberían estar atentos y participar mentalmente en [cualquier cosa]? En última instancia, dado que los tres tiempos no existen, ¿Cómo pueden estar atentos y participar mentalmente en la ausencia de experimentarlos? Por lo tanto, dado que toda la discursividad está completamente en paz, esto está entrando en la sabiduría no conceptual. Al entrar en él, [los practicantes de yoga] realizan la vacuidad. A través de la realización de [la vacuidad], se abandona toda la red de malos puntos de vista . . . .
>
> Por lo tanto, cada vez que uno escucha palabras como "inconcebible" [en las enseñanzas del Buda], [están destinadas a] enseñar que los fenómenos son solo el objeto de la experiencia personal para poner fin al orgullo de aquellos que piensan que la verdadera realidad [puede] realizarse simplemente estudiando y reflexionando sobre ella como tal y cual cosa. [Tales palabras] también deben entenderse como una negación de una reflexión inadecuada. Sin embargo, no se enseñan como una negación de la discriminación perfecta. De lo contrario, como se explicó anteriormente, contradecirían una gran cantidad de escrituras y razonamientos. Además, con lo que uno debe familiarizarse a través del conocimiento supremo que surge de la meditación no es más que la realización misma [que se ha alcanzado] a través del conocimiento supremo [precedente] que surge del estudio y la reflexión, tal como un caballo corre en su terreno familiar.[706]

Como se explicó anteriormente, lo que se debe renunciar en la meditación (la reificación o apego a la existencia real) y su remedio (el conocimiento discriminatorio) son mutuamente excluyentes y no pueden existir simultáneamente. Por lo tanto, cuanto más se debilita la reificación a través del análisis Centrista, más vívidamente se experimenta la certeza sobre la vacuidad. Finalmente, esta certeza no necesita ser mejorada aún más a través de un análisis explícito, ya que se ha convertido en una parte natural de nuestra mente a través del poder de haberla nutrido repetidamente durante las fases de meditación en reposo. En este punto, aparte de descansar con una conciencia inquebrantable dentro de esta presencia muy lúcida de certeza inmediata, no hay necesidad de recordarlo deliberadamente una y otra vez.

Por ejemplo, cuando éramos niños, muchos de nosotros creíamos en la existencia real de Papá Noel aquí en la tierra, pero en algún momento comenzamos a desarrollar dudas. Investigamos más a fondo, interrogamos a nuestros padres y amigos, y finalmente descubrimos que el Papá Noel que veíamos en casa todos los años era nuestro tío o incluso nuestro padre. Una vez que estuvimos absolutamente seguros de que no existía Papá Noel, no necesitábamos analizar más este hecho ni repetirnos a nosotros mismos: "No existe Papá Noel, no existe Papá Noel." Incluso si otras personas afirmaran lo

contrario, no había forma de que cambiáramos de opinión. La existencia de Papá Noel simplemente ya no es un problema, ya que hemos desarrollado una certeza irreversible y natural de que no existe, lo que no deja lugar a dudas. Por lo tanto, incluso cuando les contamos a nuestros propios hijos la misma historia más tarde, en nuestra propia mente, la idea de un verdadero Papá Noel nunca vuelve a aparecer.

Contrariamente a la presentación anterior del sin compromiso mental y la meditación no conceptual, Tsongkhapa sostiene que la aprehensión de una imagen mental[707] de vacuidad es necesaria, liberadora y no debe ser abandonada o negada. Por lo tanto, según él, mientras se mantiene la fase principal real del equilibrio meditativo, uno debe recordar constantemente el modo de aprehender la vacuidad como una negación no implicativa.[708] En otras palabras, se supone que el meditador crea una conciencia poderosa que capta la vacuidad de la existencia inherente de los fenómenos como el antídoto para aferrarse a su existencia inherente. Tsongkhapa afirma que todas las meditaciones de discernimiento superior que no involucran este modo de aprehensión son defectuosas.[709]

Sin embargo, dado que este enfoque implica necesariamente conceptualizar la falta de existencia inherente o una naturaleza real, no es en absoluto diferente de aferrarse a tal vacuidad –una negación no implicativa– de una manera más o menos sutil. Una imagen mental siempre conlleva cierto grado de aprehensión o apego. Entonces, aunque se niega la existencia de identidades reales, la comprensión conceptual de la ausencia de identidad o la vacuidad aún persiste. Por lo tanto, este enfoque se limita y no puede ir más allá de cultivar una vacuidad fabricada intelectualmente. De hecho, cuanto más poderosa es la aprehensión de tal vacuidad, más intensa se vuelve el apegarse y aferrarse a un punto de referencia, en lugar de soltar todos los puntos de referencia y –como dicen el *Dhāraṇī de Entrar en la No Conceptualidad* y Kamalaśīla– entrando en la expansión de la no conceptualidad. Por lo tanto, desde la perspectiva de la expansión última de la vacuidad, afirmar que el objeto conceptual de lo último nominal –la ausencia de existencia real por la negación de la existencia real– es lo último real no es más que un caso de confundir el dedo que apunta a la luna con la luna misma.

Como se mostró anteriormente, hay innumerables pasajes en los sūtras y textos Centristas que rechazan explícitamente un enfoque que insiste en el cultivo continuo de este modo de aprehender la vacuidad como una negación no implicativa. Por ejemplo, *El Sūtra Solicitado por Kāśyapa* dice:

> Kāśyapa, como la vacuidad significa emerger de todos los puntos de vista, declaro que aquellos que tienen puntos de vista sobre esta misma vacuidad son incurables.

Las Sesenta Estrofas sobre el Razonamiento de Nāgārjuna dice:

> Aquellos cuyas mentes no se mueven,
> ni siquiera por un parpadeo de un pensamiento sobre el "vacío completo",

han cruzado el horrible océano de la existencia
que es agitado por las serpientes de las aflicciones.[710]

Su *Comentario sobre la Mente de la Iluminación* dice:

Las llamadas entidades son concepciones.
La falta de concepciones es vacuidad.
Dondequiera que aparezcan las concepciones,
¿Cómo podría haber vacuidad?

La vacuidad que se llama “no surgida”,
“vacuidad” y “ausencia de identidad”
es en la que meditan los seres inferiores.
No es la meditación sobre la [vacuidad real].

Los Budas enseñaron que lo que tiene la característica
de cortar la corriente de los pensamientos
positivos y negativos es la vacuidad.
Las otras [vacuidades] no las declararon como vacuidades.[711]

La *Introducción en el Centrismo* de Candrakīrti dice:

Los seres ordinarios están atados por concepciones.
Los yoguis no conceptuales encontrarán liberación.
Por lo tanto, el erudito afirma que el resultado del análisis
es que las concepciones están en paz.[712]

En su *Introducción en las Dos Realidades*, Atīśa está de acuerdo:

En los muy profundos sūtras,
se dice que no ver es ver esto.
Aquí, no hay visión ni vidente,
sin principio ni fin, solo paz.

Las entidades y las no entidades quedan atrás.
Es no conceptual y no referencial.[713]

Esto se aplica en particular a la realización directa y no conceptual de la expansión de los dharmas en los caminos de la visión y la meditación. En este punto, los seres nobles ya no meditan a través del análisis conceptual, ya que ya se han dado cuenta directamente de la verdadera naturaleza de los fenómenos libres de apariencias dualistas como el análisis y el objeto de análisis. Una vez que existe una visión tan inmediata y directa de la realidad última que impregna todo el ser de uno, no hay absolutamente ninguna necesidad de aplicar ninguna investigación para determinar un objeto cognoscible –la vacuidad como una negación no implicativa– de manera indirecta a través de la cognición válida

inferencial basada en el razonamiento. Tsongkhapa afirma explícitamente que la vacuidad es una negación no implicativa, por lo que, por definición, solo puede ser objeto de una conciencia conceptual, ya que las cogniciones válidas perceptivas no pueden tener negaciones no implicativas como sus objetos. Por lo tanto, si lo que debe cultivarse en equilibrio meditativo incluso por los Bodisatvas en el camino de la visión y el camino de la meditación es la vacuidad como una negación no implicativa, la conciencia que conoce esta negación solo puede ser una cognición válida inferencial. Sin embargo, esto excluiría categóricamente cualquier posibilidad de una percepción yóguica válida no conceptual de la vacuidad. Además, dado que –según Tsongkhapa– tal negación no implicativa ya es la verdadera realidad última, no habría necesidad de abandonarla y proceder a una realización directa.

Sin embargo, de acuerdo con las enseñanzas del Buda y los comentarios Indios, esta visión directa de la vacuidad es precisamente lo que sucede en el equilibrio meditativo desde el camino de la visión hacia adelante sobre la auto-terminación del análisis conceptual una vez que se ven sus objetos, tal como en el ejemplo familiar de un fuego que se apaga sin leña. Por lo tanto, cuando la certeza irreversible especial que es la libertad real de toda discursividad y puntos de referencia se realiza y experimenta directamente, sin ningún punto de referencia, ¿Qué objeto quedaría para cualquier análisis o cualquier modo de aprehender algo? En la misma línea, aprehender la vacuidad como una negación no implicativa en el equilibrio meditativo contradice además la posición Gelugpa estándar de que el equilibrio meditativo de los nobles carece por completo de apariencia. Porque si no hay apariencias, no puede haber ni un objeto de análisis ni el aspecto subjetivo de una mente que analiza o aprehende algo.

Por otro lado, si hay algún modo analítico de aprehensión durante el equilibrio meditativo, esto todavía representa el punto de referencia de un apego más o menos sutil o una aprehensión de características. Por lo tanto, al igual que la aprehensión más burda de la existencia real, esta misma aprehensión de una característica –ya sea vacuidad, no surgida, una negación no implicativa o cualquier otra cosa– también oscurecerá la visión directa de la verdadera realidad tal como es en realidad. En otras palabras, dentro del equilibrio meditativo de los nobles que, por definición, está libre de todas las apariencias dualistas (es decir, la sabiduría no conceptual y experimentada personalmente que realiza la unidad de la apariencia y la vacuidad), incluso el conocimiento discriminatorio supremo se ha disuelto. A diferencia de una visión tan directa a través de la sabiduría no conceptual, la discriminación o el análisis no pueden prescindir de algún objeto o punto de referencia que discrimine. En términos del ejemplo de azúcar que se disuelve en agua, tratar de mantener una poderosa conciencia de la vacuidad como una negación no implicativa en el equilibrio meditativo es como tratar de aferrarse a las finas partículas de azúcar en el agua para evitar que se disuelvan por completo.

En su *Carro de los Siddhas Tagbo*, el Octavo Karmapa comenta la forma en que el conocimiento supremo que realiza las dos realidades entra en la absorción meditativa última de la cesación:

> Los rayos de la visión que ha surgido del análisis disipan la oscuridad de los obstáculos para ver la verdadera realidad y, por lo tanto, permiten que la luz de la verdadera realidad brille claramente . . . . En última instancia, no hay que entrar en la absorción meditativa de la cesación. Sin embargo, al participar en [este proceso en el nivel de] la realidad convencional mundana, a través de su poder, se entra en la absorción meditativa de la cesación libre de discursividad. Ahora, cuando [esta visión] entra en la absorción meditativa de la cesación de la mente [ordinaria] y los eventos mentales, ¿Descansa en esta absorción meditativa eliminando las superposiciones de [estos] mente y eventos mentales, o descansa en ella sin eliminar estas superposiciones? En el primer caso, en términos de determinación negativa, la cognición válida del conocimiento supremo que surge de la meditación eliminaría las superposiciones de la mente y los eventos mentales. En términos de determinación positiva, parecería directamente para esta cognición que estos objetos –la mente y los eventos mentales– no surgen, lo que se realizaría a través de la sabiduría experimentada personalmente. Por lo tanto, [este escenario] equivale a que haya tanto una cognición como su objeto incluso dentro de este equilibrio meditativo de cesación, es decir, dentro de la vacuidad, la naturaleza de los fenómenos. En este caso, entrar en la absorción meditativa de la cesación no sería más que un nombre.
>
> En cuanto al segundo caso, algunas personas podrían estar preocupadas, “Si la cognición válida del conocimiento supremo que surge de la meditación no elimina las superposiciones, el equilibrio meditativo de [descansar en] la verdadera realidad –esta absorción meditativa de la cesación– no sería inequívoco.” [De hecho,] la cognición válida del conocimiento supremo que surge de la meditación elimina de hecho las superposiciones que son discordantes con esta absorción meditativa de la cesación. Sin embargo, cuando elimina [estas superposiciones], en términos de determinación positiva, no se produce ninguna apariencia directa de la mente y los eventos mentales que no se establecen como nada en absoluto (como que no surgen) dentro de esta cognición. La razón es que, una vez que la cognición válida del conocimiento supremo que surge de la meditación ha eliminado todos los extremos referenciales de la mente y los eventos mentales, se absorbe en lo que está determinado –la forma en que la mente y los eventos mentales no surgen– de tal manera que no se absorbe en existencia, inexistencia, entidad, no entidad, apariencia o no apariencia en absoluto. Al descansar

> en este equilibrio meditativo de la verdadera realidad de tal manera que no descansa en equilibrio meditativo, no hay apariencia objetiva ni cognición subjetiva que exista como una o diferente.[714]

El Octavo Karmapa también habla de la vacuidad del nirvāṇa:

> Desde la perspectiva tanto del análisis como de la visión de los nobles, la mera originación dependiente y también la liberación completamente liberadora que se basa en ella son inexpresables como algo distinto del nirvāṇa perfecto. Por lo tanto, no se establece ni algo que se debe alcanzar, ni los medios para alcanzarla, ni ningún logro. Sin embargo, en este punto, tampoco se dice que "estos no existen." Tampoco se expresan como existentes e inexistentes o como ninguno de los dos. Por lo tanto, sin pensar ni aprehender nada y sin ningún esfuerzo, uno descansa uniformemente en esta gran tranquilidad no fabricada y relajada en la que no hay nada que hacer. Entonces, no importa qué apariencias internas y externas de las seis conjuntos [de conciencia] y sus objetos (los portadores de la naturaleza [de los fenómenos]) emerjan, a través del conocimiento supremo discriminatorio y la atención plena, todos ellos se realizan como su verdadera naturaleza, el estado natural de la vacuidad. Al igual que los copos de nieve que caen [y se derriten] sobre una piedra caliente, uno mira directamente la apariencia-vacuidad, el sonido-vacuidad y a la conciencia-vacuidad y se libera directamente.[715]

En resumen, mientras la visión directa de la realidad última no haya amanecido en la mente, uno definitivamente tiene que confiar en el refinamiento gradual del conocimiento discriminatorio que implica modos de aprehensión más o menos sutiles. Sin embargo, una vez que la naturaleza de la mente se realiza directamente, todos los análisis y modos de aprehensión disminuyen naturalmente por sí solos, al igual que ya no es necesario reflexionar sobre descripciones elaboradas del sabor de un plato Chino desconocido en el menú una vez que finalmente está en tu boca. Por lo tanto, en términos de las diferentes fases del camino, es definitivamente inapropiado insistir en el uso exclusivo de la meditación analítica o en el cultivo exclusivo de la meditación en reposo durante todo el camino. Más bien, la distinción debe referirse al momento apropiado de la meditación analítica con sus diversos modos de aprehensión y meditación en reposo.

La Conducta Madhyamaka

En el Budismo, "conducta" generalmente significa llevar las ideas y experiencias de las fases más formales de estudio, reflexión y meditación a nuestra vida diaria. Cuando nosotros, como seres ordinarios, miramos nuestras

mentes, a menudo hay una gran brecha entre las experiencias en nuestro cojín de meditación y las de la "vida real." En la meditación, nuestra mente puede ser más ligera, más tranquila, más transparente y más compasiva de lo habitual. En contraste, podemos experimentar nuestra vida cotidiana como mucho más real, sólida, restringida y dolorosa, y podemos tener dificultades para ser siempre amorosos y compasivos con nosotros mismos y con los demás. Podemos tener vislumbres de cosas como sueños y de compasión genuina o bendiciones, pero ninguna de ellas es muy estable o duradera. Más bien, tales experiencias dependen en gran medida de diversas condiciones externas e internas, tanto favorables como desfavorables.

Cuando comparamos nuestra propia experiencia con las descripciones de cómo los Bodisatvas en las diez tierras ven el mundo, hay una gran diferencia. Desde el primer momento en adelante, entre sus sesiones formales de meditación, los Bodisatvas realmente experimentan todo como una ilusión de una manera muy inmediata, sin tener que recordarse a sí mismos que así es como son las cosas. Finalmente, se dice que en la mente de un Buda no hay diferencia experiencial o separación alguna entre "estar en meditación" y "hacer otras cosas." En términos más técnicos, las dos fases del equilibrio meditativo y el logro posterior se han mezclado en un solo sabor, que es la conciencia constante de la verdadera naturaleza de los fenómenos en lo que sea que se experimente o se haga. Como dicen los *sūtras de la Prajñāpāramitā*:

> La mente no alberga fantasías como "Descanso en equilibrio meditativo" o "Me levanto [de él]." Si te preguntas por qué, es porque la naturaleza de los fenómenos se comprende completamente.

El único factor que explica estas diferencias es la sabiduría que realiza la vacuidad. Las experiencias y reacciones de uno fuera de la meditación formal están determinadas por el grado en que uno es capaz de sostener ininterrumpidamente el fundamento básico de la realidad última no referencial en cada momento. En otras palabras, cuanto más la realización directa de la vacuidad del prajñā se convierte en una parte integral de la experiencia cotidiana de uno, menos brecha hay entre los dos. De esta manera, la conducta no es otra cosa que continuar, sostener y mejorar nuestra meditación después de haber dejado nuestros cojines de meditación. Por lo tanto, en términos de haber realizado la vacuidad, la conducta significa "estar libre de las tres esferas" –es decir, cualquier noción de agente, objeto y acción– en todas las actividades.

La meditación y la conducta son, por lo tanto, mutuamente beneficiosas. Nuestra meditación no solo informa y apoya nuestra conducta, sino que el entrenamiento para eliminar nuestros hábitos profundamente arraigados también respalda y mejora nuestras ideas en la meditación. La conducta adecuada también es útil, porque sin enriquecer y humedecer nuestras mentes a través de la acumulación de grandes cantidades de impresiones mentales positivas y el cultivo de la compasión, no hay forma de que nuestras mentes se conviertan en

el terreno fértil que es necesario para cultivar la realización de la vacuidad. Al final, la meditación y la conducta se vuelven inseparables una vez que la realización directa de la naturaleza de nuestras mentes y todos los fenómenos está continuamente presente durante el día y la noche. Esto es lo que se llama Budeidad.

Esta relación íntima entre el prajñā y la conducta, o los medios, también se expresa en el primer verso del capítulo noveno de *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva*:

> Todas estas ramas [de las primeras cinco perfecciones]
> fueron enseñadas por el Sabio por el bien del conocimiento.
> Por lo tanto, aquellos que desean que el sufrimiento
> disminuya deben desarrollar el conocimiento.

Por lo tanto, el conocimiento o la sabiduría siempre impregna todas las demás prácticas de un Bodisatva, y estas a su vez apoyan y promueven la realización de la vacuidad. De hecho, todo el texto de Śāntideva no es más que un manual de práctica sobre cómo vincular la realización de la realidad última con todos los aspectos de la conducta compasiva hábil. Precisamente esta es "la forma de vida del Bodisatva", que no es otra cosa que la unidad de conocimiento y medios.

Dado que los estudios y prácticas Budistas están diseñados para influir en nuestras tendencias habituales más arraigadas, generalmente representan procesos que naturalmente requieren esfuerzos repetidos y entrenamiento hábil hasta que su poder transformador se manifieste directa y continuamente en la forma en que experimentamos nuestro mundo. Así como necesitamos entrenamiento para aprender a tocar un instrumento musical, la conducta es el ensayo continuo de nuestras lecciones de meditación. Así, después de haber entrenado en el entorno seguro de la piscina tranquila de nuestra meditación, podemos atrevernos a saltar a las grandes olas del océano de la vida cotidiana y tal vez incluso surfearlas.

Especialmente en el Centrismo, la conducta implica la noción de ir gradualmente más allá de nuestros problemas y sus remedios. Como Bodisatva, uno desarrolla la mente de aspiración a la iluminación al hacer el voto de liberar a todos los seres sintientes del sufrimiento. Motivado por esta actitud altruista, la conducta es la expresión de la aplicación práctica de este voto al trabajar continuamente con las seis perfecciones hasta que uno alcanza la omnisciencia, la compasión infinita y el poder de un Buda, que logra de manera continua y sin esfuerzo el bienestar de todos los seres. Al mismo tiempo, la conducta implica igualmente la familiarización con el hecho de que no existen los Bodisatvas, los seres sintientes, los dos oscurecimientos, las seis perfecciones como sus remedios, la renuncia a las manchas o el logro de cualidades. En términos de Bodichita, infundir la conducta altruista con la realización de su naturaleza ilusoria se llama "la unidad de la apariencia y la mente última de la iluminación." Así, motivado por una gran compasión por aquellos que no se dan

cuenta de esto, uno recoge las acumulaciones oníricas de mérito y sabiduría. Como dicen los *sūtras de la Prajñāpāramitā*:

> Entendiendo los cinco agregados como ilusorios,
> no considerando que las ilusiones y los agregados son diferentes,
> estando libre de todo tipo de nociones y estando ocupado en la paz total,
> esta es la conducta de la perfección suprema del conocimiento.

La unidad de realización y actividad es maravillosamente resumida por Padma sambhava:

> Nuestra visión es tan alta como el cielo
> y nuestra conducta es tan fina como la harina de cebada.

Milarepa lo pone de la siguiente manera:

> Considera esta vida como un sueño y una ilusión,
> y cultiva la compasión por aquellos que no se dan cuenta de esto.

Por lo tanto, la realización de la vacuidad de ninguna manera socava los esfuerzos compasivos de los Bodisatvas para liberar a todos los seres, ni convierte estos esfuerzos en absurdos. Más bien, abre una perspectiva más amplia en cada situación y ayuda a los Bodisatvas a ver claramente qué acciones son más beneficiosas. La realización de la vacuidad mejora su atención plena y compasión, y les permite preocuparse por cada detalle de las acciones mentales, verbales y físicas en el reino de la realidad aparente. Al mismo tiempo, ver la cualidad onírica de todo esto convierte la conducta de un Bodisatva en una danza elegante para consolar a aquellos que no ven esta cualidad y, por lo tanto, también enseñarles a bailar. El sonido melodioso de la vacuidad es la melodía perfecta para acompañar los pasos elegantes y flexibles que da la compasión. Esta danza puede asumir expresiones ilimitadas, como un Bodisatva que atiende a una persona enferma, recita oraciones o incluso debate con otros mediante el uso de razonamientos Centristas.

Madhyamaka Fruto

Hablando en última instancia, por supuesto, la Budeidad perfecta como fruto del camino Centrista es inexpresable. Así, muchos textos Centristas dicen que un Buda no tiene sabiduría y que los tres cuerpos iluminados no existen. Sin embargo, en el discurso Centrista típico, esto no implica la inexistencia absoluta y total de la sabiduría o de los cuerpos iluminados, del mismo modo que la negación del surgimiento no significa que se establezca o afirme el no surgimiento. Cualquier pensamiento en categorías dualistas, como la existencia o la no existencia, es considerado por los Centristas como una expresión de una mente reificadora. Dado que el objetivo mismo del Centrismo es eliminar toda

reificación y fijación, uno también necesita dejar de lado la noción de que la sabiduría o la Budeidad se establece como algo existente de alguna manera. Tampoco es una cosa inerte o una nada total después de que todo se haya aniquilado. Así como la naturaleza de todos los fenómenos está completamente libre de todos los puntos de referencia, también lo está la naturaleza de la sabiduría cuando se analiza. Dado que incluso las cosas ordinarias no encajan en ninguna categoría, como las existentes y las inexistentes, ¿Cómo podrían estas categorías aplicarse al resultado mismo de eliminar todas estas nociones dualistas?

De manera similar, la frase "Los Budas no tienen sabiduría" apunta a la trascendencia del sujeto y el objeto. La sabiduría de la concentración meditativa similar al vajra al final de la décima tierra del Bodisatva se asienta naturalmente dentro de la expansión de los dharmas. Dentro de la naturaleza de los fenómenos, no hay diferencia entre sujeto y objeto, pero los seres ignorantes superponen sujetos y objetos en la expansión de los dharmas y se aferran a ellos. Una vez que todo apego se agota, esta expansión, que está primordialmente sin la dualidad de sujeto y objeto, se realiza tal como es.

Decir lo que es la Budeidad y lo que no es son dos formas de decir lo mismo. El agotamiento de todos los puntos de referencia y de apego se llama "renuncia perfecta", es decir, renuncia a los oscurecimientos aflictivos y cognitivos junto con todas sus tendencias latentes. La unidad indiferenciable de la expansión no referencial y la sabiduría no dual se llama "realización perfecta." Sin embargo, dado que el agotamiento mismo del apego y los puntos de referencia revela la expansión de los dharmas, la renuncia y la realización son simplemente dos formas diferentes de expresar el mismo estado, que es la Budeidad perfecta. Por lo tanto, cuando se enfatiza el aspecto de la doble pureza de la expansión "iluminada" de los dharmas –su pureza primordial y su pureza en el sentido de que se han renunciado a todas las manchas adventicias– también se llama Cuerpo Esencial. Cuando uno se refiere a esta expansión de los dharmas en términos del aspecto de sabiduría o realización, generalmente se llama Cuerpo de Dharma. Otra forma de expresar el significado de "Buda" se refiere al despertar del sueño embotado de la ignorancia a la brillante luz del día de la expansión de la sabiduría omnisciente.

Por lo tanto, en esta expansión de la Budeidad, cuya naturaleza es estar sin sujeto ni objeto, no hay sabiduría como sujeto realizador de ningún objeto a realizar. Por otro lado, si los Budas no tuvieran sabiduría omnisciente en absoluto, se seguiría que su renuncia a los oscurecimientos cognitivos para realizar directamente todos los objetos cognoscibles sería inútil. Sería inútil renunciar a todos los oscurecimientos cognitivos, porque esto no produciría esta sabiduría omnisciente. Además, si no hubiera sabiduría, tampoco existirían todas las cualidades mundanas y supramundanas que se basan en ella. Sin embargo, los *sūtras de la Prajñāpāramitā* dicen una y otra vez que todas las cualidades de las otras cinco perfecciones, y etc., no se producen sin la perfección del conocimiento o la sabiduría. El Octavo Karmapa sugiere que, en el nivel

meramente convencional, no hay contradicción en decir: "Un objeto cognoscible similar a una ilusión que carece de naturaleza es conocido o realizado por un conocimiento similar a una ilusión que carece de naturaleza", ya que, convencionalmente, se enseña que "ver lo que no se ve es ver la verdad." Esto es tan indecible en términos de la mera convención mundana como describir el reflejo de mi rostro en un espejo como "ver mi rostro en el espejo." En realidad, sin embargo, dado que los Centristas simplemente no hacen ninguna declaración sobre si la sabiduría existe o no existe, ni siquiera dicen: "En nuestro propio sistema, no decimos nada sobre si la sabiduría existe o no existe."

Por lo tanto, cualquier presentación de "budología" en textos Centristas se entiende como descripciones convencionales que en sí mismas apuntan a una apertura-conciencia no referencial. Los tres cuerpos iluminados, las cuatro o cinco sabidurías, la compasión no referencial y la actividad iluminada ciertamente funcionan e interactúan con los seres sintientes, pero no pueden solidificarse ni inmovilizarse de ninguna manera.

Convencionalmente hablando, la sabiduría y la Budeidad pueden expresarse de manera negativa o afirmativa. Pueden describirse a través de la *vía negationis*, en términos de lo que no son o de lo que están libres. O, a veces, incluso en los *sūtras de la Prajñāpāramitā*, se describen a través de la *vía eminentiae*, en términos de presentaciones muy ricas de la sabiduría omnisciente de un Buda y los diversos cuerpos de iluminación con sus infinitas cualidades maravillosas y actividades iluminadas. En general, los Centristas suelen seguir el primer enfoque, mientras que textos como el *Ornamento de la Realización Clara* de Maitreya y su *Sublime Continuum* a menudo adoptan el segundo. Sin embargo, al final, ambos enfoques comparten el efecto deseado de "volar tu mente": Trascender todas las limitaciones conceptuales con respecto a la Budeidad. *La Introducción en el Centrismo* de Candrakīrti, al basar sus explicaciones en el trabajo de Nāgārjuna, emplea principalmente el enfoque negativo. Sin embargo, al confiar también en *El Sūtra de las Diez Tierras*,[716] Candrakīrti describe la sabiduría omnisciente como libre de todos los puntos de referencia y al mismo tiempo que posee todas las cualidades de Buda, como los diez poderes.

> Así como el espacio no tiene divisiones a través de las divisiones
> creadas por recipientes,
> en la verdadera realidad, no hay divisiones creadas por entidades.
> Por lo tanto, al darse cuenta perfectamente de que son del mismo sabor,
> Tu, excelente Conocedor, realizas [todos] los objetos cognoscibles en un
> solo momento.
>
> La [cualidad] profunda es la vacuidad.
> Las otras cualidades son vastas.
> A través del conocimiento de los caminos de la profundidad y la
> inmensidad,
> estas cualidades se obtendrán rápidamente.[717]

El texto de Candrakīrti profundiza sobre los tres cuerpos iluminados de un Buda y sus cualidades, especialmente los diez poderes.[718] Su *Autocomentario* apoya esta explicación citando extensamente varios sūtras que describen estas cualidades con detalles muy ricos y coloridos. Pawo Rinpoche explica el ejemplo del espacio en el primer verso anterior:

> Todos los fenómenos siempre permanecen como la verdadera realidad, es decir, la expansión de los dharmas que es incondicionada como el espacio. Esto es similar a la falta de diferencia entre el espacio dentro de un jarrón y el espacio fuera de él, incluso si este jarrón no se ha roto. Cuando el jarrón se rompe, la unidad indiferenciable del espacio dentro y fuera de él se revela como esta unidad indiferenciable. La naturaleza de la mente que mora primordialmente como la expansión de los dharmas es similar al espacio dentro del jarrón. Así como en el caso de la unidad indiferenciable del espacio dentro de este jarrón y fuera de él cuando el jarrón se rompe, una vez que todos los pensamientos y corrientes mentales similares a un jarrón disminuyen por completo, [la naturaleza de la mente] se revela que no es diferente de la expansión de los dharmas. Así como nadie puede identificar el tamaño del espacio, nadie puede imaginar la naturaleza de los Así Idos. Así como el espacio proporciona espacio para todas las cosas, [la Budeidad] sirve como soporte para todos los seres sintientes. Así como el espacio puede aparecer en cualquier tamaño que corresponda a [cada fenómeno], desde un triquiliocosmos hasta la cáscara [vacía] de una semilla de mostaza, [la Budeidad] aparece como [múltiples] cuerpos iluminados para todos aquellos que deben ser entrenados. Así como uno no es capaz de etiquetar todos estos [tipos de] espacios como uno o diferentes, tampoco se puede designar a todos los cuerpos de los Budas como uno o diferentes . . . . [En cuanto a esta unidad indiferenciable,] no hay diferencia si alguien se ha iluminado o no. Sin embargo, convencionalmente, no darse cuenta de esto [la unidad indiferenciable] se denomina "la fase de la existencia cíclica", mientras que su realización, tal como es, [se llama] "el logro de la Budeidad." En este punto, sin embargo, no hay una sustancia o entidad condicionada ni incondicionada que se alcance, ni [hay] nadie ni nada que sea el alcanzador [de algo]. Por lo tanto, [el Buda] dijo que el mero agotamiento del error es la liberación.[719]

En otra parte, Pawo Rinpoche menciona que Atīśa explica la visión final de Śāntideva como la unidad indiferenciable de expansión y sabiduría.

Una analogía para el agotamiento del error es cuando se ha eliminado la enfermedad de la visión borrosa y no hay más apariciones de pelos flotantes y demás. Del mismo modo, para un Buda, todas las causas de error han sido completamente abandonadas, por lo que desde la perspectiva de la sabiduría de

un Buda, los fenómenos de la realidad aparente ya no aparecen. Así como no ver ningún pelo flotante se dice que es correcto ver, no ver ningún punto de referencia en absoluto se expresa como "ver la naturaleza básica de estos fenómenos." Otro ejemplo de ver sin ver es el de una persona que se pregunta si es posible pintar el espacio. Al no "ver" –es decir, no encontrar– ninguna posibilidad de aplicar pintura al espacio, esta persona "ve" en el sentido de comprender que uno no puede pintar el espacio. En consecuencia, uno puede preguntarse si los Budas ven los cinco agregados y demás o no. Dado que no hay flujo mental, como surgimiento o cesación, en un Buda, desde la propia perspectiva de un Buda, no hay flujo en términos de ver y no ver o en términos de sabiduría que surge y cesa. Desde la perspectiva de otros, sin embargo, parece como si un Buda tuviera la sabiduría omnisciente de los diez poderes y tal que ve todos los fenómenos, porque esta sabiduría ocurre sin engaño como el mero resultado originado de manera dependiente de haber reunido completamente la acumulación de sabiduría.

A diferencia de nuestro cuerpo físico, que solo puede entrenarse hasta cierto límite –como saltar no más de dos metros y medio o levantar no más de 363 kilogramos– el Budismo dice que no hay límite en el entrenamiento de la mente, ya que no está limitada por ninguna dimensión física. Los Budas han reunido las dos acumulaciones infinitas de mérito y sabiduría a través de infinitos medios hábiles y conocimiento durante muchos eones para beneficiar a infinitos seres sintientes. Entonces, en términos de la ley de causalidad, solo se justifica que esta infinidad de causas produzca los resultados infinitos de las sabidurías y actividades iluminadas de un Buda para el bienestar de infinitos seres sintientes mientras exista la existencia cíclica.

Algunas personas dicen que, en el nivel de un Buda, existe una cadena de conciencia que surge y cesa momentáneamente, y apariencias erróneas similares a una ilusión. Sin embargo, esto no está justificado. En primer lugar, dado que todos los fenómenos están libres de todos los extremos, como el surgimiento y la cesación, la sabiduría de un Buda no es una excepción. Si la sabiduría de un Buda, aunque libre de puntos de referencia, implicara surgimiento y cesación, entonces implicaría puntos de referencia. No tiene sentido que la sabiduría de un Buda haya realizado que todos los fenómenos carecen de surgimiento, pero no realizado que a él también le falta surgimiento. Además, de la posición anterior se seguiría que los seres mundanos que están atrapados por la red de puntos de referencia, como surgimiento y cesación, también ven la verdadera realidad. Además, no sería adecuado para los nobles enseñar a estos seres que todos los fenómenos carecen de surgimiento. Y dado que las apariencias erróneas solo aparecen debido a la desconocimiento básico, también habría desconocimiento básico en el nivel de un Buda, porque se les aparecen objetos falsos, tal como es el caso de una conciencia onírica. Algunas personas afirman: "Los Budas tienen tales apariencias, pero como no se aferran a ellas como reales, no se equivocan." Sin embargo, entonces se seguiría absurdamente que las conciencias de las

personas con visión borrosa que ven pelos flotantes y lunas dobles tampoco se equivocan, siempre que no se aferren a estos pelos y lunas como si realmente existieran.

Otra posición con respecto a lo que ven los seres iluminados es el argumento de la "visión pura", que se encuentra en declaraciones como "Dado que la ignorancia es la causa de las apariencias impuras, como las piedras y la tierra, no se les aparecen a los Budas. Por otro lado, las apariencias completamente puras, como los mandalas, emergen dentro de la exhibición incesante natural de la sabiduría. Dado que los Budas tienen apariencias tan puras, no se equivocan." Sin embargo, también estas apariencias puras no se establecen como puras por su propia naturaleza, porque se originan a partir de acciones positivas previas, como hacer oraciones de aspiración y purificar los campos de Buda. Por lo tanto, no son más que una originación dependiente. Por lo tanto, no es contradictorio que lo aparente no aparezca para la propia perspectiva de los Budas, sin embargo, todavía realizan actividades para el bienestar de los demás, como conocer el alcance de todos los fenómenos y hacer girar la rueda del Dharma. La razón es que tales actividades son el resultado de haberse involucrado perfectamente en sus causas –la originación dependiente de la acumulación de mérito– durante sus tiempos anteriores como Bodisatvas en los diversos caminos.

En resumen, no hay forma de identificar la sabiduría de un Buda a través de discusiones en términos de existencia o inexistencia. Más bien, dado que la naturaleza última de todos los fenómenos es estar completamente libre de puntos de referencia, en última instancia, cualquier tipo de mente también debe estar libre de puntos de referencia. En particular, para poder realizar esta libertad de los puntos de referencia, la sabiduría de un Buda como sujeto para realizar esto debe estar necesariamente libre de todo apego a los puntos de referencia con respecto a la verdadera realidad, incluidas las tendencias latentes a este apego. Por lo tanto, la Budeidad significa descansar en la unidad indiferenciable de la sabiduría y la expansión de los dharmas que está libre de ser uno y diferente, sujeto y objeto, y así sucesivamente. En esta unidad, todos los fenómenos, como los defectos samsáricos y las cualidades nirvánicas, son solo igualdad. El Buda Śākyamuni, su regente Maitreya, Nāgārjuna y sus herederos espirituales, así como muchos otros, dijeron una y otra vez que esto es lo que constituye la Budeidad. Aquí, los Centristas dicen que desde la perspectiva del error mundano sin análisis, así como existen todos los fenómenos de la realidad aparente, también existe la sabiduría de un Buda. Cuando se analiza, desde la perspectiva de la Budeidad, así como la experiencia de sabiduría de un Buda está libre de todos los puntos de referencia de existencia y no existencia, del mismo modo todos los fenómenos están libres de estos puntos de referencia.

En cuanto a los cuerpos iluminados de un Buda, *La Introducción al Centrismo* afirma:

> Habiendo sido totalmente quemada la leña seca de los objetos cognoscibles,
> esta paz es el Cuerpo del Dharma de los Victoriosos.

> En este punto, no hay ni surgimiento ni cesación.
> La cesación de la mente se revela a través de este Cuerpo.[720]

El auto-comentario de Candrakīrti explica:

> En este Cuerpo que tiene la naturaleza de la sabiduría y [en el que] la leña seca de los objetos cognoscibles se ha quemado por completo, no hay surgimiento de objetos cognoscibles. Por lo tanto, lo que implica este no surgimiento es el Cuerpo del Dharma de los Budas. Por lo tanto, el objeto de la sabiduría –la verdadera realidad– en ningún caso está involucrada por los sujetos [correspondientes] de estos [objetos cognoscibles], es decir, la mente y los eventos mentales. Por lo tanto, en el nivel aparente, esto se expresa como [la verdadera realidad] que se revela a través de este mismo Cuerpo.[721]

Cuando el verso habla de "la cesación de la mente", esto no significa que alguna mente que todavía existía realmente al final de la décima tierra del Bodisatva se vuelva inexistente cuando se alcanza la Budeidad. Es imposible que algo que realmente existía antes se vuelva inexistente más tarde. Del mismo modo, lo que nunca existió en primer lugar tampoco puede volverse inexistente más tarde. Por lo tanto, la expresión "cesación de la mente" es solo una etiqueta convencional para la disolución de la totalidad del apego en términos de mente y eventos mentales o para la desaparición de todas las apariencias erróneas del desconocimiento básico.

Pawo Rinpoche comenta que, a través del entrenamiento en todos los caminos para familiarizarse con el hecho de que todo el conjunto de leña de objetos cognoscibles carece de naturaleza, esta leña se ha liberado de la humedad de la reificación. Al final de la décima tierra del Bodisatva, el resto completamente seco de esta leña es consumido instantáneamente por la momentánea sabiduría ardiente de la concentración meditativa similar al vajra. Una vez que no queda leña, el fuego también desaparece. Este ejemplo no debe malinterpretarse en el sentido de que el Cuerpo del Dharma es solo una inexistencia total, porque la leña que se quema con la sabiduría similar al fuego consiste precisamente en estas reificaciones de existencia y no existencia. Cuando la sabiduría ha consumido todo lo que hay para consumir, simplemente se asienta naturalmente dentro de la expansión primordial. De esta manera, la expansión de los dharmas se revela en su estado primordial no fabricado. Esto es lo que se llama "alcanzar el Cuerpo del Dharma" y "la perfección del propio bienestar." Este mismo Cuerpo de Dharma aparece entonces a varios discípulos como las múltiples manifestaciones de los dos Cuerpos de Forma: El Cuerpo de Gozo Completo y el Cuerpo de Emanación. A través de tales apariencias, enseña el Dharma y ayuda a los discípulos a darse cuenta de la verdadera realidad, o el Cuerpo del Dharma. De esta manera, los Cuerpos de Forma constituyen "la perfección del bienestar de los demás."

La relación entre estos tres cuerpos iluminados a menudo se ilustra comparando el Cuerpo del Dharma con el sol en el cielo, el Cuerpo de Gozo Completo con el reflejo del sol en un lago y el Cuerpo de Emanación con el reflejo de este reflejo en un espejo. Así como ambos reflejos dependen del sol en el cielo y pueden servir para hacernos ver este sol, los dos Cuerpos de Forma dependen y apuntan hacia el Cuerpo del Dharma. El Cuerpo del Dharma –la libertad de los puntos de referencia– es lo que los propios Budas experimentan o ven a través de su sabiduría experimentada personalmente. Los puntos de referencia de los Cuerpos Forma con todas sus cualidades y actividades son vistos por diferentes discípulos en dependencia de los diversos grados de purificación de sus mentes similares a lagos o espejos. Los discípulos también escuchan las palabras de estos Cuerpos de Forma y practican el Dharma que proviene de las mentes de estos Cuerpos de Forma como un objeto de sus propias mentes cuando lo estudian, reflexionan y meditan. Sin embargo, todo esto no es posible con respecto al Cuerpo del Dharma. Incluso cuando los Budas mismos ven este Cuerpo de Dharma, solo lo ven de una manera que no ve. Por lo tanto, otros seres definitivamente no pueden observarlo de ninguna manera que involucre a un vidente y algo visto.

Se dice que el Cuerpo del Gozo Completo aparece solo en el espejo oceánico de la sabiduría inmaculada alcanzada por los Bodisatvas en la décima tierra que están libres de puntos de referencia. Esta apariencia del Cuerpo del Gozo Completo posee las cinco certezas:

1) Su morada es cierta por que es solo la esfera de Akaniṣṭha.[722]
2) Su naturaleza es cierta porque está adornada con las marcas mayores y menores de un Buda.
3) Su séquito es cierto porque consiste solo en Bodisatvas de las diez tierras.
4) Su tiempo es cierto, lo que significa que aparece de manera incesante.
5) Su disfrute es cierto porque es únicamente las enseñanzas del gran vehículo.

En cuanto al Cuerpo de Emanación, hay tres tipos principales:

1) Los Cuerpos de Emanación Supremos se muestran como Budas completamente iluminados (como Buda Śākyamuni) con todas sus marcas mayores y menores y realizan las doce acciones de estos Budas.
2) Los Cuerpos de Emanación Artística pueden, por ejemplo, manifestarse como un intérprete de laúd magistral entre los músicos celestiales para enseñarles de esta manera, o como grandes científicos, médicos y artistas que benefician a muchos seres.
3) Los Cuerpos de Emanación Encarnados pueden aparecer en todo tipo de formas animadas e inanimadas, como varios dioses, animales e incluso puentes o árboles que aparecen para ayudar a ciertos seres sintientes.

La aparición de los dos Cuerpos de Forma con sus actividades iluminadas depende de la unión de tres condiciones:

1) las bendiciones o el poder del Cuerpo del Dharma
2) las oraciones de aspiración anteriores de un Buda
3) las disposiciones kármicas y mentales apropiadas de los discípulos individuales

Si los Cuerpos de la Forma y sus actividades iluminadas pudieran operar debido solo al poder del Cuerpo del Dharma, todos los seres sintientes se encontrarían sin esfuerzo con los Budas y alcanzarían la liberación, ya que el Cuerpo del Dharma es omnipresente y omnipenetrante. Esto no quiere decir que los Cuerpos de Forma y la actividad iluminada sean meramente una apariencia desde la perspectiva de los seres sintientes ordinarios, ya que la perspectiva mental de los seres ordinarios es esencialmente engañosa en el sentido de que perciben y conciben erróneamente lo que en realidad no está allí. Entonces, si los Cuerpos de Forma fueran solo apariencias en las mentes equivocadas de los seres sintientes, y si estos seres sintientes pudieran iluminarse en dependencia de tales apariencias, se seguiría absurdamente que todos hemos sido iluminados durante mucho tiempo, ya que todos nos hemos involucrado en apariencias equivocadas desde el tiempo sin principio. Los Cuerpos de la Forma y sus actividades iluminadas tampoco son únicamente el resultado del impetu de las oraciones de aspiración anteriores de un Buda. Tales oraciones de aspiración se hacen por el bien de todos los seres sintientes, por lo que si solo se necesitaran estas oraciones, todos los seres sintientes serían liberados sin ningún esfuerzo propio.

La completación de las oraciones de aspiración anteriores y las dos acumulaciones de mérito y sabiduría son las causas del impetu continuo de la actividad iluminada. Una vez que la sabiduría iluminada muestra su actividad, se manifiesta de una manera espontánea e incesante que es completamente sin esfuerzo y no conceptual. Por lo tanto, la progresión de un Bodisatva en el camino que eventualmente resulta en esta actividad de Buda dentro de la expansión de la no-referencialidad puede compararse con el vuelo de un cohete. Inicialmente, requiere mucha energía para despegar del suelo, pero cuanto más alto asciende el cohete, más fácil y rápido se vuelve su movimiento y menos energía necesita. Finalmente, una vez que se desliza en el vacío del espacio exterior, se mueve para siempre sin necesidad de más energía, solo a través del poder del combustible que ya se ha gastado.

En resumen, un “Buda” no es una persona en el sentido de un conjunto de materia y conciencia. El mismo Buda Śākyamuni dijo que si uno piensa que su apariencia física y su habla son el Buda, uno no podría estar más equivocado. Las apariencias de los Cuerpos de Forma de un Buda no son parte del agregado de la forma ni parte de ninguno de los agregados mentales, ya que la Budeidad trasciende los cinco agregados y está completamente más allá de la existencia cíclica y del nirvāṇa. Sin embargo, esto no significa que, convencionalmente, los Cuerpos de Forma no sean Budas, ya que lo que dicen es el Budadharma, que cuando es practicado en consecuencia por los seres sintientes conduce a su

iluminación. Los Cuerpos de Forma tampoco son los mismos que los cuerpos de los seres sintientes ordinarios; son los cuerpos de los Budas, y así es también como aparecen a varios discípulos. Por lo tanto, la Budeidad está más allá de la forma, pero aún muestra todo tipo de forma. Carece de sonido, pero sin embargo posee el habla melodiosa perfecta con sesenta cualidades excelentes. No es parte de los tres reinos de la existencia cíclica, pero tampoco se aleja de ellos. No es un objeto de las mentes de los seres sintientes, pero aparece en forma de manifestaciones ilusorias ilimitadas que guían individualmente a estos seres. El hecho de que no tenga medio ni fin va incluso más allá del ejemplo del espacio, ya que es al mismo tiempo el único fundamento para el verdadero beneficio y la felicidad de todos los seres.

Por lo tanto, cuando los cuerpos iluminados de un Buda se presentan en términos de las dos realidades, sus características se describen únicamente en dependencia de las mentes de ciertos discípulos. En el contexto de las dos realidades, se dice que el Cuerpo del Dharma y el Cuerpo de la Esencia no son más que la libertad de los puntos de referencia sin ningún surgimiento y cesación, mientras que el Cuerpo del Gozo Completo y el Cuerpo de Emanación implican puntos de referencia, como el surgimiento y la cesación. Sin embargo, desde la perspectiva de un Buda, no hay la más mínima diferencia entre estos cuatro cuerpos iluminados, como que algunos de ellos representan la realidad última y otros pertenecen a la realidad aparente, o que solo algunos representan la Budeidad y otros no. *El Ornamento de los Sūtras* dice:

> La Budeidad son todos los fenómenos,
> pero no se trata de ningún fenómeno.

y

> Con respecto a la expansión inmaculada de los dharmas,
> esta explicación de las características profundas,
> el estado y la actividad de los Budas
> no es más que dibujar un cuadro colorido en el cielo.[723]



La Distinción entre Autonomistas y Consecuencialistas

La distinción entre Autonomista y Consecuencialista apareció por primera vez en los escritos Tibetanos. En la India, se hicieron algunas distinciones bastante tardías y bastante vagas dentro del Centrismo, pero ninguna fue etiquetada como Autonomismo o Consecuencialismo, ni el contenido de estas distinciones Indias coincidió con el Tibetano posterior. Esto no quiere decir que la base de la distinción entre Autonomista y Consecuencialista no pueda remontarse a los textos Centristas Indios, pero ciertamente no había subescuelas con tales nombres. La mejor manera de entender esta distinción es en términos de metodología, como diferentes enfoques para comprender y comunicar la misma vacuidad.

Clasificaciones del Centrismo en la India y el Tíbet

A pesar de ciertos desacuerdos sobre algunos temas entre maestros Centristas individuales en la India (como Buddhapālita, Bhāvaviveka y Candrakīrti), durante muchos siglos no aparecieron divisiones en las subescuelas Centristas.[724] Antes de la época de Bhāvaviveka, no se registra ninguna controversia entre los Centristas. La propia *Preciosa Lámpara del Centrismo* de Bhāvaviveka habla de dos niveles dentro de la práctica Centrista en su conjunto, pero todos los Centristas los enseñan por igual y, por lo tanto, no se entiende como una distinción entre dos escuelas o puntos de vista.

> Habiendo enseñado así el yoga burdo, ahora, el yoga sutil debe ser enseñado: . . . De la misma manera que todos los fenómenos ocurren como apariciones de una mera mente ilusoria, de esa manera la mera mente ilusoria está más allá de los tres tiempos, sin color ni forma, naturalmente luminosa y sin apariencia. Por lo tanto, debe entenderse que todos los fenómenos son mentes ilusorias. Por lo tanto, hablar de la realidad aparente en el camino de los oyentes es el "Centrismo externo y burdo." Que esta [realidad aparente] permanezca como la mera mente de uno es el "Centrismo sutil e interno."[725]

En el siglo VIII, el propio comentario de Śāntarakṣita sobre su *Ornamento del Centrismo* distingue dos formas en que los Centristas analizan las entidades causalmente eficientes de la realidad aparente:

1) aquellos como él que consideran que estas entidades tienen la naturaleza de mera mente[726] y
2) aquellos que los aceptan como objetos externos y, por lo tanto, interpretan la enseñanza sobre la “mera mente” como una mera negación de un agente y un experimentador.

Como ejemplo de este último enfoque, cita el *Corazón del Centrismo* de Bhāvaviveka V.28cd.[727]

El subcomentario de Kamalaśīla sobre el texto de Śāntarakṣita glosa esta diferencia como “los dos caminos Centristas que analizan este [tema] a analizar” y confirma explícitamente que el texto de Bhāvaviveka representa el último “camino.”[728] Por otro lado, en su Comentario sobre *La Sinopsis de la Verdadera Realidad*,[729] habla de Centristas indiferenciados, mientras divide la escuela Yogācāra en Aspectarianos y No Aspectarianos.

En cuanto a los diversos comentarios Indios sobre la *Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva* de Śāntideva (que van desde finales del siglo X hasta principios del siglo XIII) que se conservan en el *Tengyur*, tanto cuando se refieren a las palabras de Śāntideva como en general, todos ellos solo hablan de “Centristas”, sin mencionar ninguna subdivisión. Esto es especialmente notable a la luz del hecho de que Śāntideva es considerado un Consecuencialista por muchos maestros Tibetanos (como se mencionó anteriormente, el Octavo Karmapa lo ve como un “Centrista de los textos modelo”).[730]

Uno de los maestros de Atīśa, Ratnākaraśānti (principios del siglo XI), en su *Presentación de los Tres Vehículos*,[731] clasifica a los Centristas de la siguiente manera:

1) Centristas que consideran la apariencia como un aspecto de la conciencia
2) Centristas que consideran lo aparente como meras tendencias latentes

El principal maestro Centrista de Atīśa, Bodhibhadra (c. 1000), en su *Explicación del Compendio del Corazón de la Sabiduría,* también menciona una diferencia entre los Centristas en cuanto a cómo presentan la realidad aparente:

1) aquellos como Bhāvaviveka que no evalúan las apariencias
2) aquellos como Śāntarakṣita que dicen que las entidades aparentes no son lo que parecen, sino que es únicamente la conciencia interna la que aparece como varias cosas[732]

La posición del propio Atīśa (982-1054) es bastante compleja. Sus *Instrucciones Centrales Centristas* identifican los textos Centristas de Nāgārjuna, Āryadeva, Mātṛceṭa,[733] Kambala,[734] y Candrakīrti como los textos modelo sin rival para todas las escrituras Centristas. Otros maestros en su lista de Centristas incluyen Bhāvaviveka, Buddhapālita, Devaśarman,[735] Avalokitavrata, Śāntarakṣita y Kamalaśīla.[736] En su *Introducción en las Dos Realidades*, dice que los que han entendido completamente la vacuidad son Nāgārjuna y Candrakīrti.[737] Por otro

lado, usa la distinción de la apariencia correcta y falsa, y define la apariencia correcta precisamente de la misma manera que Jñānagarbha y Śāntarakṣita, quienes en un momento posterior llegaron a llamarse Autonomistas.[738] También en contraste con Nāgārjuna y Candrakīrti, Atīśa en su auto-comentario sobre *La Lámpara para el Camino a la Iluminación* recomienda explícitamente el uso provisional de la cognición válida (particularmente la inferencia) tal como la presentan Dharmakīrti y Dharmottara al meditar en lo último, tal como se transmite en las instrucciones medulares de Nāgārjuna.[739] El mismo texto identifica a Āryadeva, Candrakīrti, Bhāvaviveka, Śāntideva y el propio maestro de Atīśa, Bodhibhadra, como las verdaderas autoridades del Centrismo que siguen a Nāgārjuna.[740] Después, repite esta lista como representando a aquellos que han realizado inequívocamente la verdadera realidad (la esencia del significado de la perfección del conocimiento) y le agrega Aśvaghoṣa y Candragomī[741].[742]

En su *Preciosa Guirnalda de la Verdadera Realidad*,[743] Maitrīpa (1012-1097) presenta la siguiente clasificación del Centrismo:

1) Proponentes de la No Dualidad Ilusoria[744] y
2) Proponentes de la No Permanencia Completa de todos los Fenómenos

A través de una cita de los textos de Bhāvaviveka, Maitrīpa lo alinea con el primer enfoque, mientras que no está claro quién representa el segundo.[745] La misma distinción se hace en la *Guirnalda de Joyas* de Candrahari[746] y se alude en las *Etapas de la Meditación sobre la Mente Suprema de la Iluminación* de Aśvaghoṣa.[747] Ambos rechazan el enfoque de establecer ilusiones de cualquier manera.

El Tesoro del Conocimiento[748] informa que el maestro Cachemir del siglo XI Lakṣmīkara en su *Comentario sobre Las Cinco Etapas*[749] explica una clasificación triple:

1) el Centrismo de los Sūtras[750]
2) el Centrismo de la Práctica del Yoga[751]
3) el Centrismo de la Madre de los Victoriosos (la perfección del conocimiento)

Sahajavajra (siglos XI/XII), en su Comentario a *Los Diez Versos sobre la Verdadera Realidad*,[752] habla de Centristas Aspectarianos[753] (como Śāntarakṣita) y Centristas No Aspectarianos[754] (como Kambala) como aquellos Centristas que no enseñan el significado definitivo de la verdadera realidad, que es presentado por Centristas como Nāgārjuna, Āryadeva y Candrakīrti.

Esto muestra que incluso en el Budismo Indio tardío no había una distinción clara o mutuamente excluyente de las subescuelas en el Centrismo Indio y que las obras de todos los maestros anteriores se estudiaron evidentemente una al lado de la otra. La principal distinción, si la hay, parece haber sido entre aquellos que aceptan convencionalmente los objetos externos como parte de la realidad

aparente (ya sea explícitamente o siguiendo el consenso mundano común) y aquellos que interpretan la realidad aparente de una manera similar a los Yogācāras. A diferencia de la distinción entre Autonomista y Consecuencialista, esto colocaría a Bhāvaviveka y Candrakīrti en el mismo lado. Sobre el sujeto de una distinción dentro del Centrismo, llama la atención que Candrakīrti ni siquiera se menciona. Atīśa parece haberlo tenido en alta estima, pero no distingue su punto de vista del de Bhāvaviveka.

En el Tíbet, fue el gran traductor Yeshe De[755] (principios del siglo IX) en sus *Diferencias de los Puntos de Vista*[756] quien utilizó por primera vez los términos "Centrismo de los Sūtras" y "Centrismo de la Práctica del Yoga", con Bhāvaviveka perteneciente al primero y Śāntarakṣita al segundo. Otros textos de este período temprano también mencionan uno o ambos de estos nombres.[757] En uno de los manuscritos Tibetanos de Dunhuang, se hace una distinción entre "Centrismo externo"[758] y "Yoga-Centrismo interno."[759] El gran Diccionario Sánscrito-Tibetano *Mahāvyutpatti*,[760] compilado en el siglo IX por varios paṇḍitas Indios y traductores Tibetanos, no tiene subdivisiones de su entrada "Centristas."

En tres de sus textos, el maestro Ñingma del siglo XI Rongzom Paṇḍita Chökyi Sangbo[761] se refiere al Centrismo de los Sūtras y al Centrismo de la Práctica del Yoga.[762] Entre estos, el Memorándum sobre las Opiniones dice:

> Los dos tipos de Centrismo son diferentes en cuanto al modo de ser de lo aparente. En cuanto a cuál [de ellos] es mayor en términos de escritura y razonamiento a este respecto, parece que, de acuerdo con las formas generales de los sūtras y tantras, las formas generales de razonamiento y los textos de los preceptores Centristas Nāgārjuna y Āryadeva como los maestros que compusieron los textos modelo [Centristas], los textos de los Centristas de la Práctica del Yoga son de mayor importancia.[763]

Una vez, Rongzom Paṇḍita también menciona la distinción entre aquellos que afirman que todo es ilusorio y aquellos que afirman que no es permanente. En ninguna parte habla de la distinción entre Autonomista y Consecuencialista.

Rog Bande Sherab Ö[764] distingue el "Centrismo fraccional" después de los textos modelo de Nāgārjuna y Āryadeva en el Centrismo de los Sūtras (Jñānagarbha), el Centrismo de la Práctica del Yoga (Śāntarakṣita) y los textos del Centrismo en general (Kamalaśīla).

Gampopa (1079-1153) clasificó el Centrismo como una no dualidad semejante a la ilusión y una completa no permanencia.[765] Subdividió este último en "no permanencia completa de la unidad"[766] y "no permanencia completa de la continuidad cortada."[767]

Si esta última clasificación coincide con la distinción entre Autonomista y Consecuencialista y si diferencia la visión de los Centristas sobre la realidad última fue un sujeto de discusión en el Tíbet. Ngog Lotsāwa rechazó este último

punto, y Tsongkhapa declaró que este rechazo es bueno. *El Tesoro del Conocimiento* retrata a los Proponentes de la No Dualidad Ilusoria (como Kamalaśīla) diciendo que el compuesto de apariencia y vacuidad es la realidad última. Los Proponentes de la No Permanencia Completa (como Buddhapālita) dicen que la realidad última es lo que se determina positivamente a través de la determinación negativa que consiste en excluir toda discursividad con respecto a las apariencias. Otra forma de expresar esto es que todos los fenómenos se designan meramente a través de nombres, símbolos y convenciones, pero no se adhieren a ninguna de las formas en que se designan. *La Iluminación de Tres Sistemas Escriturales Centristas* de Padma Karpo explica la diferencia entre estos dos tipos de Centristas y presenta a los Autonomistas y Consecuencialistas como subdivisiones de los Proponentes de la No Permanencia Completa de todos los Fenómenos:

> Aquellos que hablan de que [todo] es similar a una ilusión afirman que todos los fenómenos externos e internos son similares a una ilusión, tanto desde el punto de vista de cortar la discursividad como desde el punto de vista del descanso no conceptual en equilibrio meditativo. Incluso cuando la Budeidad ha amanecido, también la sabiduría no dual o los tres cuerpos iluminados son similares a una ilusión. Este es el caso, porque se dice en [los sūtras de] la Madre de los Victoriosos:
>
> > Todos los fenómenos, el nirvāṇa, e incluso un fenómeno hipotético que es muy superior a este, son similares a una ilusión y oníricos.[768]
>
> El sistema no permanencia de los Centristas no tiene nada que pueda determinarse o probarse positivamente, sino que pone fin a las afirmaciones de otros. Es doble: Los Autonomistas son aquellos que niegan las afirmaciones de los demás al confiar en razonamientos que cortan la discursividad y se derivan de los tres modos establecidos por la cognición válida. Los Consecuencialistas no aceptan que los tres modos estén establecidos por una cognición válida y niegan las ideas erróneas de los demás al afirmar las afirmaciones de estos [otros] como razones.[769]

Se dice que el primero en introducir los términos “Autonomistas” y “Consecuencialistas” fue Patsab Lotsāwa en el siglo XI, pero ninguno de sus textos se conserva.[770] Por lo tanto, la fuente Tibetana más antigua disponible para la distinción explícita entre Autonomistas y Consecuencialistas parece ser el comentario sobre el noveno capítulo de *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva*[771] por Sönam Dsemo (1142-1182), el segundo jefe supremo de la escuela Sakya.

El Octavo Karmapa se refiere a Majaba[772] y a otros lógicos que consideran grados de superioridad e inferioridad en términos del conocimiento que resulta

del estudio, la reflexión y la meditación como los medios para establecer el Madhyamaka, así como si hay algo que evaluar con respecto al contenido que debe establecerse. A partir de estas consideraciones, hablan de dos tipos de Centristas: Los que, en el contexto del Centrismo, establecen referentes[773] y los que establecen convenciones.[774] Los Centristas que establecen referentes no son los Centristas superiores, mientras que los Centristas que no establecen referentes, sino que establecen meras convenciones para acabar con las ideas erróneas, son los Centristas superiores. En cuanto al conocimiento que realiza el Madhyamaka o vacuidad como lo que debe establecerse a través de estas dos formas de determinación, Majaba y otros delinean una diferencia en cuanto a que este conocimiento es una cognición válida inferencial y es la cognición válida que es una conciencia de razonamiento. Debido a estas diferencias, dicen que estos dos sistemas son inferiores y superiores respectivamente.

El comentario de Majaba Jangchub Dsöndrü sobre *Los Versos Fundamentales* usa el término "Centristas que proponen el [razonamiento] autónomo."[775]

El tercer cabeza de los Sakyapas, Tragba Gyaltsen[776] (1147-1216), da una clasificación quíntuple de Centristas con respecto a la realidad aparente:

1) seguidores del consenso mundano común
2) aquellos que concuerdan con el camino de los Seguidores de la Gran Exposición
3) ilusionistas
4) seguidores de los sūtras
5) practicantes de yoga[777]

Otros escritores Tibetanos tempranos como Sakya Paṇḍita (1182-1251), Butön Rinchen Drub (1290-1364), Longchen Rabjampa (1308-1363), Barawa Gyaltsen Balsang[778] (1310-1391) y Rendawa[779] (1349-1412) emplearon una o más de las clasificaciones anteriores.

Específicamente, Butön en su *Historia del Budismo*[780] utiliza una clasificación triple:

1) el Centrismo de los Sūtras (Bhāvaviveka)
2) el Centrismo de la Práctica del Yoga (Jñānagarbha, Śrīgupta, Śāntarakṣita, Kamalaśīla y Haribhadra)
3) el Centrismo que sigue el consenso mundano común (Buddhapālita, Candrakīrti)

Da explícitamente "Centristas Consecuencialistas" como otro nombre para los Centristas que siguen el consenso mundano común, pero ni siquiera menciona el término "Autonomistas." Además, se informa que Butön dijo que, después del debate de Samye, el Centrismo se ramificó en tres linajes, con Kamalaśīla estableciendo un tercer linaje (el Centrismo de la Práctica del Yoga) a diferencia de los linajes de Bhāvaviveka y Candrakīrti.[781] En otra parte, Butön dice que la distinción entre Autonomistas y Consecuencialistas es una construcción

conceptual de los Tibetanos que no se encuentra en la India. Los dos no difieren con respecto a la realidad última, sino que solo emplean diferentes enfoques para explicar las escrituras.[782]

Longchen Rabjampa, en tres de sus siete textos del *Tesoro*, discute la distinción entre Autonomistas y Consecuencialistas, afirmando explícitamente a este último como el sistema supremo en el vehículo del sūtra.[783]

El maestro Kadampa del siglo XIV Üba Losal[784] también emplea la clasificación triple anterior, pero coloca a Jñānagarbha junto con Candrakīrti en la categoría de Centristas que siguen el consenso mundano común.[785] A diferencia de esta clasificación, también utiliza la división entre Autonomista y Consecuencialista, con Jñānagarbha como Autonomista.

El escritor más prolífico de la historia Tibetana, Bodong Paṇchen Choglay Namgyal[786] (1376-1451), divide a los Centristas en dos ramas:

1) los que siguen el razonamiento
2) aquellos que siguen el consenso mundano común (Nāgārjuna, Āryadeva, Candrakīrti y Śāntideva)

La primera rama tiene cuatro subdivisiones:

1) aquellos que concuerdan con los Seguidores de la Gran Exposición, como Āryavimuktisena
2) aquellos que concuerdan con los Seguidores del Sūtra, como Bhāvaviveka
3) aquellos que concuerdan con los Yogācāras, como Śāntarakṣita, Kamalaśīla y Haribhadra
4) aquellos que concuerdan y siguen el consenso mundano común, como Jñānagarbha

Ninguna de las dos obras aún disponibles del importante historiador Gö Lotsāwa (1392-1481) –su *Comentario sobre El Sublime Continuo* y *Los Anales Azules*– se refiere a ninguna subescuela del Centrismo.[787] El capítulo de *Los Anales Azules* sobre la difusión de las enseñanzas Centristas en el Tíbet ni siquiera menciona a Buddhapālita o Bhāvaviveka. En el contexto del linaje de Ngog Lotsāwa, Gö Lotsāwa solo comenta que Chaba Chökyi Senge escribió muchas refutaciones de las obras de Candrakīrti, mientras que Tsang Nagba Dsöndrü Senge "siguió el método de Candrakīrti" y Majaba Jangchub Dsöndrü "prefirió el sistema de Jayānanda."[788] Se explica que la exposición de los textos básicos de Candrakīrti en el Tíbet se originó con Patsab Lotsāwa y sus seguidores.[789]

Karmapa Mikyö Dorje define y usa la distinción entre Autonomistas y Consecuencialistas en un sentido bastante restringido. Él equipara a los primeros con "aquellos que establecen ilusiones a través del razonamiento." (Esto se discute más adelante.)

En todas estas distinciones de los primeros autores, cabe señalar que ninguno de ellos presentó a los Centristas de los Sūtras y los Centristas de la Práctica del Yoga como subdivisiones de los Autonomistas. La primera evidencia escritural

para clasificar a estos dos como subescuelas de los Autonomistas se encuentra en un texto Bön sobre sistemas filosóficos[790] de principios del siglo XIV. Al igual que Butön, el texto equipara a los Centristas que siguen el consenso mundano común con los Consecuencialistas. Dado que este es un texto Bön, uno naturalmente asumiría que también la subclasificación de Autonomistas fue tomada de precursores Budistas, pero no tenemos ninguna evidencia de este tipo en textos Budistas anteriores. En las obras Budistas actualmente disponibles, esta subclasificación comienza a mostrarse implícitamente en la *Elucidación de la Intención* de Tsongkhapa[791] (su comentario sobre *La Introducción al Centrismo*) y los escritos de su alumno Kedrub Geleg Balsang[792] (1385-1438). Lo afirman explícitamente Sera Jetsün Chökyi Gyaltsen (1469-1546) y casi todos los maestros Gelugpa posteriores. Más tarde, la terminología de "Centristas Autonomistas que siguen los Sūtras"[793] y "Centristas Autonomistas de la Práctica del Yoga"[794] fue aceptada más o menos universalmente por las cuatro escuelas del Budismo Tibetano.

Sin embargo, uno debe ser consciente de que estos términos combinan dos esquemas de clasificación en dos niveles diferentes: Uno el (Sūtra versus Yogācāra) es una distinción en cuanto a cómo se presenta la realidad aparente, mientras que el otro (Autonomistas versus Consecuencialistas) pertenece al enfoque del razonamiento Centrista. Además, como se puede ver arriba, inicialmente estas dos clasificaciones se limitaron absolutamente a estos dos niveles respectivos (realidad aparente y razonamiento) y se mantuvieron claramente separadas, mientras que más tarde se convirtieron en nombres para las subescuelas Centristas reales, que también incluyeron elaboraciones más o menos extensas sobre diferencias adicionales en varios otros niveles.

Este relato muestra claramente que durante siglos no hubo un acuerdo universal, ni en la India ni en el Tíbet, sobre si clasificar o no a los maestros Centristas Indios. En la India, pasó mucho tiempo antes de que hubiera indicios de que el Centrismo se dividiera en dos ramas, e incluso entonces era una división bastante flexible. En el Tíbet, la distinción temprana más común parece haber sido en los Centristas de los Sūtras y los Centristas de la Práctica del Yoga. Distinciones más elaboradas, incluida la de Autonomistas y Consecuencialistas, claramente solo se desarrollaron más tarde y coexistieron o se combinaron con las anteriores. Entre estos, evidentemente, la división entre Autonomista y Consecuencialista no fue considerada como la principal distinción por ningún autor antes de Tsongkhapa.

En India, el enfoque Autonomista en términos de razonamiento fue mucho más común entre los Centristas posteriores. La mayoría de los maestros principales después de Bhāvaviveka la emplearon activamente, y nadie más que Candrakīrti y Jayānanda se opusieron a ella. Por lo tanto, no hay evidencia en absoluto de que el enfoque Consecuencialista se considerara generalmente mejor que el Autonomista. De hecho, los textos de aquellos Centristas que más tarde llegaron a ser etiquetados como Autonomistas gozaron de una gran estima

generalizada. En particular, la crítica de Candrakīrti a Bhāvaviveka ni siquiera se menciona en ningún otro texto Centrista Indio. Casi nunca se le cita en ninguno de ellos,[795] y solo hay un comentario conocido sobre sus obras por Jayānanda en fecha tan tardía como el siglo XI.[796] Por lo tanto, la crítica de Candrakīrti, que solo fue considerada un ataque devastador al Autonomismo muchos siglos después por los intérpretes Tibetanos y Occidentales, simplemente pasó desapercibida en la India. Más bien, todo indica que el lugar de Candrakīrti en el Budismo Indio era bastante limitado. Definitivamente no era la figura imponente en el Centrismo que más tarde se convirtió en el Tíbet, sino básicamente un maestro Centrista entre muchos otros (sin duda, esto no es para negar que era un erudito sobresaliente y un ser altamente realizado). En resumen, no hay evidencia en absoluto de que el enfoque de Candrakīrti haya dominado alguna vez la escena Centrista India. Se puede hablar aún menos de una escuela distinta de Consecuencialistas; los únicos dos maestros Indios que favorecieron explícitamente el uso de consecuencias sobre el razonamiento autónomo fueron el propio Candrakīrti y –mucho más tarde– Jayānanda.[797]

Refutación de Suposiciones Erróneas acerca de Autonomistas y Consecuencialistas

En su *Carro de los Siddhas Tagbo*, el Octavo Karmapa retrata una serie de afirmaciones Tibetanas comunes –“bien conocidas como el viento”– en cuanto a la distinción entre Autonomistas y Consecuencialistas:[798]

1) Los Autonomistas aceptan (a) las cogniciones válidas perceptivas e inferenciales de la gente común[799] como cogniciones válidas correctas. (b) Las aceptan como cogniciones válidas que operan a través del poder de entidades (reales). (c) Sobre la base de esta aceptación, estas cogniciones válidas no solo se ven como las afirmaciones de otros, sino que se establecen a través de las experiencias en el propio continuo de los Autonomistas. Al confiar en estas cogniciones válidas aceptadas, prueban afirmativamente la vacuidad y niegan sus opuestos.

2) Expresado en términos de la aceptación de los Autonomistas de estas tres características de la cognición válida (a–c) como base para la negación y la prueba, los Consecuencialistas en general (a) no aceptan ninguna cognición válida como base para la negación y la prueba con respecto a la vacuidad, el no surgimiento y demás. (b) Incluso si aceptan esta cognición válida, no aceptan ninguna cognición válida que opere a través del poder de las entidades. (c) E incluso si aceptan una cognición válida que opera a través del poder de las entidades, no tienen ninguna cognición válida autónoma. Incluso en este caso, cualquier cognición válida como base para la negación y la prueba con respecto al significado de la vacuidad se basa únicamente en lo que otros reconocen.

3) Los Autonomistas debaten de acuerdo con la presentación de negaciones y pruebas correctas y aparentes en el sistema de Dignāga y Dharmakīrti, mientras que los Consecuencialistas no debaten de acuerdo con su presentación. Porque si debatieran de acuerdo con las negaciones y pruebas utilizadas en un sistema de proponentes de entidades reales, también incurrirían en el defecto de ser realistas. En cambio, los Consecuencialistas tienen su presentación especial de negaciones y pruebas que los proponentes de entidades reales no tienen. Esta presentación consta de cinco elementos:

(a) inferencia reconocida por otros, (b) consecuencias que exponen contradicciones, (c) aplicabilidad análoga de la razón del oponente, (d) no aplicación de los medios de prueba debido a presuponer el probandum,[800] y (e) no tener una posición autónoma.[801] Se dice que los primeros cuatro son como armas para vencer las tesis de los demás y que el quinto es como una armadura para proteger la propia tesis. Sobre esto, se citan los escritos del discípulo de Patsab Lotsāwa, Shang Tangsagba:

> Las consecuencias que exponen contradicciones y la aplicabilidad análoga de la razón del oponente son los razonamientos que, como la lanza de Viṣṇu, invalidan las tesis de otros. La no aplicación de los medios de prueba debido a presuponer el probando es el razonamiento similar a la armadura para proteger la propia tesis al dar a la falta de una tesis propia el nombre de "una tesis propia." La inferencia reconocida por otros es el razonamiento arbitral que hace que los dos oponentes estén al unísono.

El Karmapa analiza cada una de estas afirmaciones tal como se presentan a continuación.

1a) En cuanto a las cogniciones válidas perceptivas e inferenciales de la gente común, los maestros Autonomistas hacen presentaciones de cogniciones válidas que se presumen como las propias cogniciones válidas de la gente común desde la perspectiva de estas mismas personas comunes. Sin embargo, los Autonomistas no aceptan que tales cogniciones válidas sean cogniciones válidas correctas en el sistema Centrista. Como deja claro el *Resplandor de Razonamiento* de Bhāvaviveka:

> El Bendecido enseñó las dos realidades al presentar la naturaleza y las características de los fenómenos en el nivel aparente, mientras decía que, en última instancia, carecen de naturaleza:
>
> > Kauśika, todos los fenómenos están vacíos de naturaleza. Que todos los fenómenos estén vacíos de naturaleza significa que las entidades no existen. Que las entidades no existan es la perfección del conocimiento.

De acuerdo con muchas de estas afirmaciones, si incluso las entidades como tales no existen, olvídese de cualquier naturaleza suya. Por lo tanto, no hay invalidación [de la falta de naturaleza] a través de nuestra aceptación [entidades tales como los cinco agregados que fueron enseñados convenientemente por el Buda]. Tampoco hay invalidación a través de la percepción. Dado que los objetos son falsos y las facultades sensoriales tontas, la visión no tiene poder [epistémico]. Al igual que la apariencia de pelos flotantes, abejas y moscas para alguien con visión borrosa, o un eco, etc., la percepción también es una auto-indulgencia obvia . . . . Tampoco hay invalidación a través del consenso común, ya que [los ojos de] el mundo están cubiertos por la membrana de la ignorancia. En consecuencia, en la situación de analizar para lo último, dado que [el mundo] no realiza lo [último], no hay invalidación a través del consenso común [del mundo], así como [los expertos en] examinar gemas preciosas [no se ven afectados por] los exámenes de personas ciegas.[802]

La Iluminación de la Verdadera Realidad de Kamalaśīla dice:

> Dado que las falsedades que son como sueños y similares
> no engañan en términos del propósito deseado,
> convencionalmente, se debe decir
> que existe una cognición válida para las entidades mundanas.
>
> Pero, ¿Cómo podría ser esto definitivo?
> No es más que un nombre y [por lo tanto] no debe ser eliminado.
> Entre lo que ocurre para la gente común,
> ¿Quién podría quitar [algo, entonces por qué] esto?[803]

Si, en realidad, no hay cognición válida perceptual, tampoco hay cognición válida inferencial, ya que todas las cogniciones válidas dependen principalmente de si hay un establecimiento a través de la percepción. En particular, los Autonomistas declaran que las mentes y los eventos mentales de la gente común que se consideran cogniciones válidas por consenso común implican conceptualidad (que es la causa de la esclavitud) pero definitivamente no son cogniciones válidas reales. Como dice la *Distinción entre las Dos Realidades* de Jñānagarbha:

> Las mentes y eventos mentales en los tres reinos
> son conceptualidades que involucran el aspecto de superposición.
> [El Buda] los expresó de la misma manera
> en el que los veía como la causa misma de la esclavitud.[804]

En resumen, los Autonomistas validan las cogniciones de la gente común solo en lo que respecta a su apariencia para estas mismas personas, pero no considerando dicha validación como parte del sistema Centrista, y mucho menos validando cualquier tipo de existencia última.

1b) En cuanto a la aceptación de los Autonomistas de una cognición válida que opera a través del poder de las entidades, es un gran defecto no discriminar con precisión las características distintivas de dicha aceptación. La "cognición válida que opera a través del poder de las entidades" se explica generalmente de la siguiente manera. El aspecto de que una entidad realiza una función significa que realiza una función a través del poder de la naturaleza misma de esta entidad intrínsecamente real sin depender de nada más. El desempeño de una función en este sentido también es intrínsecamente real, y se dice que una cognición válida intrínsecamente real en este sentido es una cognición válida que opera a través del poder de las entidades. Esto caracteriza la aceptación de este tipo de cognición válida como se encuentra en el *Comentario sobre la Cognición Válida* de Dharmakīrti. Su cognición válida a través del poder de las entidades que niega tanto los aspectos aprehensores como los aprehendidos de la conciencia dice lo siguiente:

> Una vez que las entidades [de aprehensor y aprehendido] son
> analizadas por esto,
> en la verdadera realidad, no existen como entidades,
> porque no tienen una naturaleza
> de unidad o multiplicidad.
>
> "En cualquier forma en que se reflexione sobre los referentes,
> solo de esta manera son libres [de ser tales referentes]."
> Lo que los eruditos declaran así
> resulta del poder de las entidades.[805]

Como Centristas, los Autonomistas no aceptan ninguna existencia real de entidades. Por lo tanto, si los Autonomistas aceptaran las entidades intrínsecamente reales y las cogniciones válidas anteriores que operan a través del poder de estas entidades,[806] todos sus esfuerzos para estudiar, reflexionar y meditar serían inútiles. También lo harían sus actividades de explicar, debatir y componer textos para mostrar que todos los fenómenos están vacíos de naturaleza propia y no establecidos como intrínsecamente reales.

1c) No se justifica decir que los Autonomistas establecen la vacuidad como su propia experiencia y que expresan esta experiencia únicamente a través de las cogniciones válidas anteriores que forman parte de su propio sistema,[807] sin expresarla de ninguna otra manera. No solo los Consecuencialistas, sino también los Autonomistas expresan la experiencia de la vacuidad profunda en sus propias mentes como la "no realización de la realidad profunda de la vacuidad" y dicen que esta realidad profunda está más allá de ser un objeto de cognición. Como declara el *Corazón del Centrismo* de Bhāvaviveka:

> Una vez que la mente se aleja de
> la conceptualidad y la falta de conceptualidad,

dado que la mente no tiene objeto, entonces,
es la paz misma en la que la discursividad está en paz absoluta.[808]

La Distinción entre las Dos Realidades dice:

Ya que no hay nada que negar,
está claro que en realidad no hay negación.

Cómo no debería ser la negación de una imputación
la naturaleza propia de una imputación?
Por lo tanto, aparentemente, esto es
el significado de la realidad, pero no la realidad [en sí misma].

En realidad, ninguna de las dos existe.
Esta es la falta de discursividad:
Mañjuśrī preguntó sobre la realidad,
y el hijo de los Victoriosos permaneció en silencio.[809]

El Ornamento del Centrismo de Śāntarakṣita dice:

Ya que el surgimiento y demás no existen,
el no surgimiento, y etc., es imposible.[810]

Por lo tanto, está claro que los Autonomistas aceptan la vacuidad como libre de habla, pensamiento y expresión. Si no lo aceptaban de esta manera, ¿Quién en su sano juicio podría llamarlos Centristas?[811]

2a) La afirmación de que los Consecuencialistas generalmente ni siquiera aceptan provisionalmente ninguna cognición válida como base para la negación y la prueba desde la perspectiva de los discípulos, y que, por lo tanto, no expresan ninguna cognición válida, no está justificada. En sus *Palabras Lúcidas*, Candrakīrti derrota a todos los oponentes Budistas y no Budistas al aceptar la presentación de los cuatro tipos de cognición válida que funcionan como base para la negación y la prueba (percepción, inferencia, testimonio verbal y analogía)[812] y al comentarlos en detalle.

2b) Específicamente, Candrakīrti no afirma que ningún fenómeno se establezca en el sentido de operar a través del poder de entidades reales en ninguno de los dos niveles de realidad. Sin embargo, cuando se involucra en la negación y la prueba, de acuerdo con el consenso común en el mundo y los tratados eruditos de que todas las entidades realizan sus funciones a través de su propio poder intrínseco, expresa las cosas de una manera que sigue lo que reconocen los demás. Solo de esta manera refuta extensamente a los demás por medio de una cognición válida que opera a través del poder de las entidades. Por ejemplo, toma la consecuencia de que no tiene sentido que algo surja repetidamente de sí

mismo cuando ya existe. Para las personas con mentes mundanas incuestionables, esta consecuencia funciona precisamente y solo a través de su asunción del poder de las entidades reales. Para que los Enumeradores entiendan esta consecuencia de su propia posición, Candrakīrti la formula de la manera anterior y, por lo tanto, refuta que cualquier cosa surja de sí misma. De esta manera, hay infinitos pronunciamientos de este tipo por parte de los Consecuencialistas en aras de invalidar todos los demás razonamientos planteados por sus oponentes basados en la suposición de estos últimos de entidades reales con un poder propio.

2c) Como una posición sincera propia, los Consecuencialistas ciertamente nunca aceptan ningún probandum o medio de prueba que se base en ningún tipo de entidad real. Sin embargo, desde la perspectiva de otros que deben ser entrenados y en la adaptación a lo que otros reconocen, en sus propias palabras, tanto Buddhapālita como Candrakīrti formulan extensamente la tríada de sujeto, predicado y razón en términos de un probandum autónomo y medios de prueba. Por ejemplo, en el capítulo trece de sus *Palabras Lúcidas*, Candrakīrti formula un argumento probatorio autónomo:

> Ya que no tienen una naturaleza como ellos [aparentan], todos los fenómenos condicionados son engañosos, porque tienen la propiedad de ser engañoso, como el agua de un espejismo. Todo lo que es real no es algo que tenga la propiedad de ser engañoso, por ejemplo, el nirvāṇa.[813]

Entonces, ¿Cómo se formula esto como un argumento probatorio autónomo? Tomando “todos los fenómenos condicionados” como el sujeto, “son engañosos” es el predicado de lo que se va a probar, y “porque engañan” representa la propiedad del sujeto. “Ya que no tienen una naturaleza como [aparentan]” muestra que la razón de ser engañosa se aplica al sujeto en cuestión. “El agua de un espejismo” es el ejemplo de la vinculación positiva del predicado por la razón. “Todo lo que es real no es algo que tenga la propiedad de ser engañoso” se refiere a la vinculación negativa (es decir, la ausencia total de la razón en el opuesto del predicado), y “por ejemplo, el nirvāṇa” ilustra esta vinculación negativa.

Además, desde la perspectiva de otros, los Consecuencialistas formulan los tres modos autónomos de una razón. Si no los formularan, incluso los Consecuencialistas no podrían generar en otros una inferencia reconocida por estos otros. El primer capítulo de *Las Palabras Lúcidas* establece qué es la cognición inferencial:

> La conciencia que tiene un objeto oculto y surge de una razón que es inequívoca con respecto al probandum es inferencia.[814]

Aquí, la palabra “razón” se refiere a la propiedad del sujeto, y decir que “es inequívoca con respecto al probandum” es la aceptación de la vinculación positiva y negativa.

Uno podría objetar: "Estos no son los tres modos autónomos, sino los tres modos que son reconocidos por otros. Por lo tanto, al declararlos de una manera de aceptarlos como reconocidos por otros, los Consecuencialistas pueden generar una cognición válida inferencial en los discípulos." Para que un razonamiento sea un razonamiento autónomo, dice el Octavo Karmapa, no importa si otros aceptan tales tres modos o no. Cuando un debatiente genera una cognición inferencial en otro debatiente de tal manera que el primer debatiente pronuncia los tres modos, entonces estos tres modos son pronunciados de forma autónoma o independiente como tales por el primer debatiente y no en dependencia de otros.[815] Por lo tanto, para los Centristas, no hay tres modos que se establezcan a través del propio sistema de los Centristas en el sentido de una opinión real propia. Sin embargo, cuando los Centristas refutan a otros de tal manera que ellos mismos pronuncian lo que otros reconocen como cognición válida con los tres modos, es obvio que simplemente formulan algo que tiene los tres modos y se pronuncia de esta manera autónoma o independiente.

La esencia de esto es que podemos distinguir entre un mero sistema nominal propio en el discurso y la falta general de un sistema Centrista real propio:

En primer lugar, se puede decir que los Centristas emplean un sistema retórico propio en el sentido de lo que se expresa explícitamente en las propias palabras de los debatientes Centristas que verbalizan lo que es adecuado para ser consenso común –es decir, la propiedad del sujeto, etc., en razonamientos para invalidar otros que aparecen en la mente de estos Centristas– ya sea que esto ya sea reconocido por otros debatientes o no.

Al mismo tiempo, los Centristas carecen de cualquier presentación de un sistema Centrista propio que refleje su opinión real sobre las cosas. Esto se debe a que cualquier opinión propia que puedan expresar de las formas anteriores en cuanto a una propiedad del sujeto, etc., no está establecida en absoluto en ninguno de los dos niveles de realidad a través de ningún conocimiento válido que sea parte de un sistema Centrista propio.

Un "sistema propio", como se expresa de la primera manera, es expresado por los Centristas como un mero pronunciamiento nominal de "un sistema propio." No es un sistema propio con un cierto significado como objeto a expresar. Si lo fuera, existiría el defecto de que los Centristas tienen un sistema propio, mientras que el objetivo del Centrismo es eliminar cualquier construcción del sistema. Al mismo tiempo, cualquier intento de refutar las declaraciones verbales de sus oponentes sin al menos expresar algún pronunciamiento nominal o retórico de los tres modos y como "un sistema que es pronunciado de forma autónoma por los propios debatientes Centristas" es solo absurdo. En otras palabras, sin decir nada, cualquier posibilidad de siquiera comenzar a debatir con otros está fuera de discusión. Sin embargo, a través de sus propias bocas, los Centristas pronuncian las propiedades del sujeto, etc., como se encuentra en la consecuencia "Se deduce que el surgimiento de un jarrón no tiene sentido, porque ya existe", que se dirige a aquellos que afirman que las cosas surgen de sí mismas. Cuando los Centristas pronuncian esto, es indudable que este es su

sistema para acabar con las ideas equivocadas de los demás en el contexto del debate. Por lo tanto, no es cierto que los Consecuencialistas mismos nunca expresen los tres modos, ya que otros los reconocen como su propio pronunciamiento en aras de refutar las ideas erróneas de otros en el debate. De lo contrario, cuando los Consecuencialistas y los realistas debaten, lo que hace que las respuestas Consecuencialistas tengan que ser un sonido inanimado.[816] Esta es la consecuencia absurda de la afirmación de que los Consecuencialistas están más allá de cualquier sistema de expresar sus propios pronunciamientos, ya que esto significa que la única actividad posible de responder en un debate tendría que ser a través de pronunciamientos que no son provocados por ningún esfuerzo de los seres.

Así, en el contexto del debate, hay dos tipos de "sistema propio":

- un sistema propio en el sentido de que las palabras explícitas se expresan como el propio pronunciamiento del debatiente

- un sistema propio en el sentido de declarar que una opinión real propia es un sistema filosófico distinto por medio de este mismo sistema.

Dando por sentado que los Consecuencialistas no afirman el segundo tipo de sistema, al pronunciar verbalmente el primer tipo de "sistema propio", expresan pronunciamientos hechos de manera autónoma. Expresado de esta manera, esto no equivale a presentar un sistema propio autónomo. Por lo tanto, es definitivamente adecuado para los Consecuencialistas expresar personalmente sus propios tres modos.

En resumen, incluso para los Consecuencialistas, no hay problema con el empleo de argumentos probatorios per se o porque implican los tres modos. Este tipo de razonamiento solo es inadmisible para los Centristas si se supone que algún tipo de ontología subyacente, base epistemológica o tesis en dicho razonamiento se establece como parte del propio sistema.[817]

Por el contrario, el uso de las consecuencias en general no es un problema para los Autonomistas (ni siquiera para Bhvaviveka), como muestran ampliamente sus textos. En su *Comentario sobre El Ornamento del Centrismo*, Kamalaśīla incluso dice que el uso exclusivo de las consecuencias en ciertos contextos está bien:

> En cuanto a [las nociones que se refieren a] alguna naturaleza intrínseca de las entidades, no son de consenso común y [solo] son imputadas por otros (como el espacio [como una entidad que realiza una función]), [pueden ser refutadas] aduciendo consecuencias solo. En cuanto a alguna naturaleza intrínseca de [entidades] que es de consenso común, no hay defecto [en negarla] en ambos sentidos [a través de consecuencias y argumentos probatorios], ya que otros aceptan que todas las entidades están [incluidas] en los dos conjuntos de fenómenos permanentes e impermanentes.[818]

Los pasajes anteriores muestran claramente que la forma en que se traza la distinción entre Autonomistas y Consecuencialistas depende de lo que se entiende exactamente por "autónomo", ya sea en términos de razonamiento o una tesis. Obviamente, hay una gran variedad en los diferentes puntos de vista de los maestros, que van desde el "extremo ontológico" Gelugpa del razonamiento autónomo (que implica los tres modos que se basan en fenómenos específicamente caracterizados establecidos a través de la cognición válida convencional incluso para uno mismo) hasta el extremo más "pragmático" de que el razonamiento autónomo significa más o menos cualquier argumento probatorio con los tres modos que se pronuncia simplemente siguiendo un consenso lógico común.

Otra afirmación común es: "Cuando los Consecuencialistas se involucran en la negación y la prueba, deben pronunciar únicamente los argumentos expresados por otros, mientras que no pueden pronunciar ningún razonamiento propio." No se puede decir categóricamente que esta sea la posición de los Consecuencialistas, ya que Candrakīrti explica lo siguiente: Los Consecuencialistas pueden encontrarse en situaciones en las que no pueden refutar a otros a través de los argumentos obviamente defectuosos e insuficientes de estos otros (si estos argumentos fueran correctos, los Consecuencialistas no los atacarían en primer lugar). En estos casos, deben vencer las inconsistencias de los demás empleando razonamientos justificados que aborden adecuadamente estas inconsistencias, y deben hacerlo formulando estos razonamientos de la misma manera que aparecen en la mente de los Centristas mismos. De lo contrario, si los Centristas simplemente esperaran que los argumentos defectuosos invalidaran a otros y luego expresaran estos argumentos ellos mismos, simplemente se verían afectados por los mismos defectos que sus oponentes. En otras palabras, es imposible derrotar argumentos defectuosos con estos mismos argumentos u otros defectuosos. Más bien, debe demostrarse claramente que estos argumentos son defectuosos y cómo lo son, lo que solo es posible a través de otros argumentos correctos que no forman parte del repertorio defectuoso de los oponentes. Como dice el noveno capítulo del comentario de Candrakīrti sobre los *Cuatrocientos Versos* de Āryadeva:

> Aquí, los oponentes imputan partículas infinitesimales de tierra, agua, fuego y viento que no poseen surgimiento y cesación. Como no tienen ninguna causa, al igual que una flor del cielo, no tienen existencia. Establecer estos no existentes como impermanentes a través del establecimiento de su surgimiento al superponerles la existencia no es razonable, porque un objeto real que es un resultado no se establece para uno mismo, y es extremadamente absurdo aceptar algo establecido para otros como argumento [propio]. Dado que los oponentes deben ser refutados al aceptar que las entidades no son razonables [en conjunto], tampoco es razonable aceptar algo permanente como un objeto real que es un resultado. Por lo tanto, [en tal caso,] no es razonable inferir algo

> de la posición de otros o exponer [sus] contradicciones internas, porque [estas dos opciones] se expresan únicamente a través de algo que está establecido para ambas [partes]. En cualquier caso, [algunas personas] sostienen, "Dado que es imposible invalidar [las posiciones de los demás] por medio de algo que está establecido tanto para [realistas como Centristas], la invalidación se produce a través de una inferencia por lo que está establecido [solo] para uno mismo." [Sin embargo,] esto solo equivale a la falta de habilidad para demostrar el significado. Aquellos que son hábiles no demuestran, a través de algo difícil, un significado que se demuestre fácilmente.[819]

El Karmapa explica el significado de este pasaje. Los Diferenciadores afirman que los átomos de los cuatro elementos son inertes y permanentes. Responder a esto diciendo: "Surgen porque son causas" y, por lo tanto, tratar de probar su impermanencia estableciendo su surgimiento no es razonable. Dado que los átomos de los cuatro elementos que son imputados por otros no son adecuados como entidades realmente existentes en primer lugar, se explica aquí que el sujeto en cuestión no está establecido en absoluto.[820] En base a que el sujeto no está establecido, no está establecido para los propios Centristas que sea una causa que pueda tener un resultado real. Por lo tanto, esto no puede servir como argumento. Si los Centristas aceptaran como argumento algo que está establecido para otros a pesar de que no está establecido para ellos, esto sería muy absurdo. Si uno piensa que los Centristas pretenden contrarrestar los sistemas de los oponentes aceptando temporalmente algo que solo está establecido para los demás, uno tiene que ver que, en general, aceptar algo que no es razonable y de esta manera desear poner fin al error de los demás es en sí mismo muy irrazonable. Algunos dicen: "En cuanto a expresar una invalidación de otros, uno necesita algo que sea reconocido a través de un consenso común para ambos, ya que uno no es capaz de generar una cognición válida completamente pura en el continuo de otros a través de una declaración que carece por completo de certeza para uno mismo. Es necesario generar certeza definitiva sobre el significado de tal invalidación en los opositores y así eliminar sus ideas erróneas precisamente a través de esta certeza." Sin embargo, esto solo describe el tipo de argumentos defectuosos que son reconocidos por otros. Dado que hay muchas situaciones en las que uno, desde la perspectiva de los demás, no puede poner fin a sus ideas erróneas a través de argumentos tan defectuosos, no tiene sentido aplicarlas en estas situaciones. Este es un punto esencial.

Hay otras ocasiones en las que no es razonable utilizar argumentos tan defectuosos. Por ejemplo, cuando los propios Centristas defienden el sistema filosófico Budista y en este proceso refutan a los no Budistas empleando verbalmente algo que corresponde a lo que dicen otros defensores Budistas inferiores, denigrarían lo establecido para los Budistas si tomaran los razonamientos de los no Budistas como cognición válida. Otro ejemplo de esto es el contexto de los Centristas que debaten con los realistas Budistas. Aquí, para

aquellos realistas, no hay una cognición válida reconocida por otros, y mucho menos una cognición válida autónoma, que pueda probar fenómenos realmente existentes (como los cinco agregados). Por lo tanto, en todos estos casos, no es razonable que los Centristas acepten ningún tipo de cognición válida reconocida por otros. Esto también se explica en el capítulo dieciséis del comentario de Candrakīrti sobre los *Cuatrocientos Versos* de Āryadeva:

> Aquellos que afirman la razonabilidad de la vacuidad no aceptan ningún argumento que sea un consenso común en otras tradiciones escriturales, porque desean demostrar precisamente la irracionalidad de estas mismas tradiciones escriturales de otros. Siempre que los debatientes tengan un punto de vista concordante, ambos lo aceptan como si tuviera un cierto significado [idéntico]. Es a través de esta [aceptación] que es adecuada como cognición válida [para ellos], ya que los lógicos solo abrazan significados o sistemas filosóficos que poseen justificación.[821]

Cuando el proponente y el oponente debaten sobre la talidad de todos los fenómenos, a través del razonamiento, ambos deben involucrarse únicamente en objetos para los cuales no es visible ninguna invalidación a través de una cognición válida. Pero si solo hablan de aferrarse a la existencia real de sus propias tesis respectivas que aceptan como cognición válida reconocida por ellos mismos o por otros, no hay victoria ni derrota. Por lo tanto, sea lo que sea que esté involucrado en la talidad de todas las cosas, definitivamente no es la comprensión de tales debatientes.

3) También se afirma que “los Consecuencialistas nunca debaten de acuerdo con la negación y la prueba en el sistema de Dignāga y Dharmakīrti” y que “Los Consecuencialistas aceptan las cinco características poco comunes de la negación y la prueba, como las consecuencias que exponen contradicciones.” Estas dos afirmaciones se contradicen perfectamente. Para repetir, las cinco características son:

a) la inferencia reconocida por otros
b) las consecuencias que exponen contradicciones
c) la aplicabilidad análoga de la razón del oponente
d) la no aplicación de los medios de prueba por presuponer el probandum
e) el no tener una posición autónoma

3a) De entre estos cinco, la inferencia reconocida por otros se encuentra en el sistema de Dignāga y Dharmakīrti, porque es la prueba implícita por una consecuencia[822] que es capaz de generar una inferencia en el oponente. Por ejemplo, Dharmakīrti dice: “Todo lo que está conectado a una multiplicidad, no es necesariamente una unidad. Al igual que en el caso del enebro en relación con diferentes contenedores, aceptas que también la generalidad “ganado” (que consideras una unidad) está conectada con una multiplicidad de instancias propias.”[823]

3b) Las consecuencias que exponen contradicciones se explican en el sistema de Dignāga y Dharmakīrti como las consecuencias correctas que refutan las tesis de otros.[824]

3c-d) La aplicabilidad análoga de la razón del oponente y la no aplicación de los medios de prueba debido a presuponer el probandum son explicados por Dignāga y Dharmakīrti como las respuestas en contestación a la aparente invalidación de un oponente.[825] Las dos características (c) y (d) demuestran respectivamente que la vinculación y la razón no están establecidas.

Por lo tanto, la afirmación de que "la forma Consecuencialista de negación y prueba es distinta del sistema de Dignāga y Dharmakīrti" es infundada.

Con respecto al propósito de las cuatro formas de razonamiento (a–d arriba) en el Consecuencialismo, *El Tesoro del Conocimiento* cita la explicación de Śākya Chogden:

> A través de (b) consecuencias que exponen contradicciones, uno contrarresta las razones que otros aceptan con sus consecuencias no deseadas. A través de (c) la aplicabilidad análoga de la razón [del oponente], uno produce certeza sobre la implicación de estas consecuencias para la perspectiva mental de la otra parte a través de ejemplos. A través de (d) [la no aplicación de] los medios de prueba debido a presuponer el probandum, uno demuestra que otros no pueden resolver este contador con consecuencias [no deseadas]. A través de estas tres consecuencias (b–d), uno prueba la propiedad del sujeto y la vinculación, que son reconocidas por otros, para la perspectiva mental de la parte contraria. Después de eso, a través de (a) argumentos reconocidos por otros, se genera una cognición válida inferencial dentro de la perspectiva de otros.[826]

Para ilustrar cómo los Consecuencialistas pueden usar estos cuatro tipos de razonamiento, se demostrará su aplicación para negar las cuatro posibilidades de surgir.

Primero, los Enumeradores aceptan que las cosas (A) *surgen de sí mismas*. Dicen: "Solo surgen aquellas cosas que ya existen en el momento de sus causas, mientras que las cosas previamente inexistentes nunca surgen. Por ejemplo, el aceite de sésamo proviene de las semillas de sésamo, porque ya existía en ellas. La razón por la que no surge de la arena es que no existe en la arena."

Para negar esto, los cuatro razonamientos anteriores ([a] a [d]) se usan de la siguiente manera:

(b) La consecuencia que expone las contradicciones dice: "Para las cosas como sujeto, se deduce que su surgimiento no tiene sentido, porque ya están presentes en el momento de sus causas."

Los oponentes podrían decir: "La razón no implica el predicado.[827] Ahora, (c) la razón del oponente se aplica de manera análoga: "Entonces se deduce que el

surgimiento de las cosas es interminable, porque –según su objeción– todavía pueden surgir, aunque ya estén presentes.”

Podrían continuar: “Hay dos fases en el proceso de surgimiento que no son las mismas. Es el jarrón en su estado de ser un trozo de arcilla lo que surge, pero el jarrón que ya está claramente manifiesto, por supuesto, no surge de nuevo. Por lo tanto, hay una diferencia entre estos dos estados del jarrón en que se manifiesta claramente o no.” La respuesta a esto es (d) la no aplicación de este medio de prueba debido a que presupone su probandum inicial: “De acuerdo con su posición inicial, el jarrón que no se manifiesta claramente en su estado de ser un trozo de arcilla también existe.”[828]

Finalmente, sigue (a) la inferencia reconocida por otros: “Por lo tanto, las cosas internas y externas como sujeto no surgen de sí mismas, porque –según tu– ya existen.”

En segundo lugar, hay muchos Budistas y no Budistas que aceptan (B) *que surge de otra cosa*, como que un brote surge de una semilla o una conciencia de su objeto.

(b) La consecuencia que expone las contradicciones dice: “De esto se deduce que la semilla y el brote no son algo diferente a través de sus respectivas naturalezas, porque el brote surge de la semilla.”

Si los oponentes dicen: “La razón no implica el predicado”, (c) la razón del oponente se aplica de manera análoga: “Entonces se deduce que la oscuridad profunda puede originarse incluso a partir de llamas brillantes, porque –según su objeción– algo puede surgir de una causa que es algo distinto de su resultado a través de sus respectivas naturalezas.”

Pueden objetar, “Pero hay una diferencia en cuanto a si la capacidad de hacer surgir el resultado existe en la causa o no.” Sigue (d) la no aplicación de este medio de prueba debido a que presupone su probandum: “Tu objeción presupone tu probandum inicial de que el brote surge de algo diferente, porque –incluso si esta capacidad de dar lugar al resultado existe en la causa– esto no cambia nada en la causa y el resultado sigue siendo algo diferente.”

Finalmente, llegamos a (a) la inferencia reconocida por otros: “Por lo tanto, un brote no surge de una semilla, porque, según tu, la semilla y el brote son algo diferente a través de sus respectivas naturalezas.”

Tercero, los Jainas afirman que las cosas (C) *surgen tanto de sí mismas como de otra cosa*. Dicen: “Que una vasija de barro surja de sí misma significa que surge de la naturaleza de la arcilla. Que surja de otra cosa significa que surge debido a un alfarero, agua, y etc.” La negación de esta posición no pasa por los cuatro pasos anteriores. Más bien, ya se refuta implícitamente a través de las negaciones anteriores de las cosas que surgen de sí mismas (A) o de otra cosa (B), ya que no es más que la suma de las falacias de las posibilidades (A) y (B).

Finalmente, otros afirman que el mundo y sus seres (D) *surgen sin causa.*

(b) La consecuencia que expone las contradicciones dice: "Se deduce que este mundo como sujeto no es directamente perceptible, porque no tiene una causa."

Si los oponentes dicen: "La razón no implica el predicado", (c) la razón del oponente se aplica de manera análoga: "Entonces se deduce que incluso una flor en el cielo puede percibirse, porque –según su objeción– es algo que puede percibirse, aunque no tenga una causa."

Pueden argumentar: "En estos dos casos, hay una diferencia en cuanto a si un fenómeno dado tiene una naturaleza o no." Sigue (d) la no aplicación de este medio de prueba debido a que presupone su probandum: "Esto presupone su probandum inicial, porque el resultado, incluso si tiene una naturaleza, sigue siendo algo sin causa."

Finalmente, (a) la inferencia reconocida por otros afirma: "Por lo tanto, este mundo como sujeto no es algo que surge sin causa, porque surge a veces."[829]

(3e) La quinta característica anterior, la afirmación de que los Consecuencialistas, en su propio sistema, no tienen una posición, no es adecuada como característica distintiva del propio sistema de los Consecuencialistas, porque los Consecuencialistas son libres de decir, pensar y expresar cosas como "Este es nuestro propio sistema." En consecuencia, no conceptualizan mental o verbalmente", no tenemos una posición."

En su *Comentario sobre Los Diez Versos sobre la Verdadera Realidad*, Sahajavajra dice que, dado que no existe una cognición válida, es difícil encontrar entidades que puedan probarse o servir como medios de prueba. Todas ellas son solo aparentes, no definitivas. Sin embargo, al participar en la negación y la prueba, los Centristas no solo juegan a su antojo, sino que presentan cogniciones válidas de acuerdo con el sistema de Dharmakīrti, el más importante entre los lógicos Budistas. De lo contrario, uno no es capaz de derrotar lo que no es razonable o de confirmar lo que es razonable. Seguir meramente este sistema no significa que las cogniciones válidas o sus objetos se establezcan por su naturaleza en cualquier nivel de las dos realidades. Más bien, es como dar temporalmente presentaciones extensas de referentes externos para ciertos propósitos convenientes, mientras que posteriormente desarraiga por completo cualquier noción de tales referentes a través de razonamientos progresivamente superiores.[830]

El Octavo Karmapa también menciona ciertas doxografías Tibetanas que distinguen a Autonomistas y Consecuencialistas sobre la base de que los Autonomistas afirman la distinción entre lo aparente correcto y falso, mientras que los Consecuencialistas no lo hacen.[831] Algunas personas también dicen que esta distinción existe como parte del propio sistema de los Consecuencialistas, y algunos que ni siquiera existe convencionalmente en el sistema de estos últimos.

Sin embargo, todas estas posiciones son infundadas. El propio sistema de los Autonomistas tampoco hace la más mínima diferencia en términos de ser correcto o falso entre las apariciones diurnas y las apariciones en un sueño o

entre dos apariciones en sueños. Al igual que los Consecuencialistas, los Autonomistas también hacen esta distinción no como parte de su propio sistema, sino solo de acuerdo con el consenso mundano común. Esto lo expresa Bhāvaviveka en su *Lámpara del Conocimiento*:

> Todos los fenómenos son iguales al nirvāṇa. Sin embargo, para realizar lo último, se deben reunir muchas acumulaciones [de mérito]. Por lo tanto, de acuerdo con este [propósito] y porque se [considera que es] el caso en las convenciones mundanas, [se puede decir que] las entidades externas e internas son algo correcto en el consenso mundano común. [Sin embargo,] se sabe que, en realidad, no son correctas. [solo] se refiere al nivel convencional cuando se dice que "todo puede ser correcto o falso." Lo mismo es expresado por el Bendecido:
>
> > Todo lo que se conoce como existente en el mundo, yo también lo declaro como existente. Lo que se conoce como inexistente en el mundo, yo también lo declaro como inexistente.[832]

La Distinción entre las Dos Realidades de Jñānagarbha dice:

> Aunque [los fenómenos] son similares en la apariencia,
> ya que son capaces de realizar funciones o no,
> son correctos o falsos.
> De esta manera, se hace la división de lo aparente.
>
> Incluso afirmamos que los no existentes son efectivos,
> solo de acuerdo con la forma en que se imputan.
> [Los Budas] no ven a los existentes como efectivos
> de ninguna manera.[833]

Su auto-comentario explica:

> Son engañosos o no engañosos con respecto a la realización de la función que corresponde a la forma en que aparecen. Habiendo comprobado esto, las personas mundanas conocen el agua y lo correcto, los espejismos y lo falso. En realidad, sin embargo, ambos son completamente iguales en su naturaleza en el sentido de que carecen de naturaleza . . . . Ser engañoso o no engañoso con respecto a la realización de una función es exactamente cómo es esto de acuerdo con el consenso común, porque esto [ser engañoso o no engañoso] también carece de naturaleza.[834]

El subcomentario de Śāntarakṣita elabora:

> Uno podría preguntarse: "Si existen fenómenos distintos que son correctos y falsos, entonces las entidades no carecen de naturaleza." La

> respuesta a esto es "En realidad, ambos son completamente iguales." "¿En qué se parecen?" En que carecen de naturaleza.[835]

Si no fuera que los fenómenos aparentes correctos y falsos carecen igualmente de naturaleza, ¿Cómo podría justificarse que los Autonomistas, utilizando muchos ejemplos para cosas engañosas (como ilusiones y sueños), demuestren que todos los fenómenos carecen de naturaleza? Si todos los fenómenos aparentes no carecieran igualmente de naturaleza, tales ejemplos y el significado al que se refieren (la falta de naturaleza) serían completamente diferentes. Además, los Autonomistas explican una y otra vez que todos los fenómenos semejantes a una ilusión de lo aparente carecen de naturaleza real o finalmente establecida. Como dice las *Etapas de la Meditación* de Kamalaśīla:

> Aunque lo que tiene causas es en última instancia engañoso, simplemente surge, como una ilusión, un reflejo o un eco. En el nivel de lo aparente, las ilusiones y similares se originan de manera dependiente, pero como no resisten el examen, en última instancia no son entidades existentes.[836]

Por lo tanto, no tiene sentido reclamar la posibilidad de establecer convencionalmente esta apariencia ilusoria a través de un razonamiento convencionalmente válido, ya que tanto lo que se debe probar como los medios para probarlo carecen de naturaleza. Entonces, ¿Qué se debe probar a través de qué?

Algunas personas argumentan: "Pero los Autonomistas afirman que la realidad aparente se establece desde la perspectiva convencional a través de la cognición válida convencional, porque afirman que los caballos y elefantes que son conjurados por un ilusionista se establecen desde la perspectiva de la conciencia visual que se ve afectada por los trucos del ilusionista a través de esta conciencia visual misma. Entonces, ¿Por qué no afirmarían que la realidad aparente está realmente establecida en su propio sistema?" Los Autonomistas no afirman esto, ya que no hay implicación en el argumento anterior. En sus *Palabras Lúcidas*, Candrakīrti ha señalado que si los Autonomistas dijeran algo como esto, dirían algo en lo que no solo no hay implicación, sino implicación de lo contrario. En otras palabras, no es razonable decir: "La realidad aparente ilusoria es tanto el medio de prueba como lo que debe probarse convencionalmente a través de la cognición válida convencional, es decir, el razonamiento correcto." Porque se dice al mismo tiempo que todos los fenómenos ilusorios no tienen una naturaleza que esté verdadera, definitiva o realmente establecida. En su crítica de Bhāvaviveka, Candrakīrti muestra que en todas las inferencias en las que Bhāvaviveka establece razones o sujetos que son tratados como entidades reales establecidas a través de la cognición válida convencional, es precisamente en el propio relato de Bhāvaviveka que tales razones y sujetos no se establecen para sí mismo (en última instancia) ni para sus oponentes realistas (como meras entidades aparentes). Dado que sus razones no son, por lo tanto,

razones que se reconocen como comúnmente aparentes para ambos debatientes, lo que debe probarse –la profunda realidad verdadera– y todos los medios de prueba colapsan.[837]

Uno podría pensar: “Dado que los Autonomistas afirman que, en última instancia o en realidad, todos los fenómenos no están establecidos, ¿Por qué tendrían que decir que los fenómenos no están establecidos convencionalmente?” Los Consecuencialistas dicen que este reparo no tiene sentido. Si los fenómenos no tienen ninguna realidad verdadera o en última instancia (que es un cualificador que lo incluye todo), entonces tampoco se establecen a través de una cognición válida de manera convencional, al igual que la aparición de pelos flotantes para aquellos con visión borrosa.

El Karmapa dice que es debido a la extensa refutación de Candrakīrti de esta característica de establecimiento convencionalmente válido en el sistema Autonomista que parece que los Centristas se dividieron en las dos grandes tradiciones de “Autonomistas” y “Consecuencialistas.” Por lo tanto, sostiene que la principal diferencia entre Autonomistas y Consecuencialistas se reduce a nada más que esto. Basándose en esta afirmación de los Autonomistas, algunos maestros Autonomistas afirmaron que ciertos fenómenos convencionales (como la conciencia fundamental) existen convencionalmente como algo válidamente establecido a través de la cognición válida convencional, mientras que otros afirmaron que no existen. La refutación de Candrakīrti se dirige entonces solo contra aquellos que afirman esta existencia.

En resumen, la forma en que los Autonomistas afirman lo aparente correcto y falso no es diferente de la forma Consecuencialista de afirmarlos, porque ambos tipos de realidad aparente existen igualmente como meras apariencias no examinadas, y ambas igualmente no existen una vez que se analizan. Esto lo expresan claramente tanto los Autonomistas como los Consecuencialistas. Por supuesto, maestros como Nāgārjuna y Candrakīrti son bien conocidos por esta postura de no análisis con respecto a lo aparente. Sin embargo, es bastante común entre los Centristas que generalmente también se consideran Autonomistas. Por ejemplo, en su auto-comentario sobre el verso 21 de *La Distinción entre las Dos Realidades*, Jñānagarbha dice:

> Lo aparente es tal como aparece. En esto, no hay nada que analizar como se explicó [arriba con razonamiento Centrista] . . . . No analizamos esto, pero detenemos cualquier ejecución de análisis . . . . Una vez que se analiza lo aparente tal como aparece, se llega a algo diferente. Por lo tanto, solo se producirá la invalidación.[838]

También el *Ornamento del Centrismo* de Śāntarakṣita incluye “no ser examinado” entre los criterios de lo que es lo aparente:

> Lo que satisface solo cuando no se examina,
> tiene las características de surgimiento y cesación,

> y es capaz de desarrollar funciones
> se realiza como siendo lo aparente.[839]

El Comentario sobre la Introducción en la Verdadera Realidad de Śrīgupta[840] concuerda, y la *Preciosa Lámpara del Centrismo* de Bhāvaviveka usa casi las mismas palabras:

> Al igual que la agregación de un árbol de plátano,
> lo que tiene la característica de satisfacer solo cuando no se examina
> surge de causas y desarrolla funciones.
> Esto es lo aparente de la gente común.[841]

El mismo punto exacto se hace en *La Introducción en las Dos Realidades* por Atīśa, quien generalmente se considera Consecuencialista:

> Lo aparente se afirma como doble:
> Lo falso y lo correcto.
> El primero es doble: [apariciones de pelos flotantes] y lunas [dobles],
> así como las concepciones de sistemas filosóficos inferiores.
>
> Estos fenómenos que surgen y cesan,
> solo son satisfactorios cuando no se examinan
> y pueden desarrollar funciones,
> se afirman como lo aparente correcto.[842]

En resumen, todos los Centristas están de acuerdo en que lo aparente solo puede referirse a meras apariencias, siempre que estas apariencias no sean cuestionadas. Sobre esta base, entonces, algunos Centristas (como los que acabamos de citar) proporcionan algunas características aparentes de estas apariencias, no examinadas, mientras que otros (como Nāgārjuna y Candrakīrti) se abstienen de hacerlo. Por lo tanto, la distinción entre Autonomistas y Consecuencialistas de Tsongkhapa y muchos otros que los primeros analizan y establecen la realidad aparente convencionalmente, mientras que los segundos no, no se aplica. Ni la cuestión del no análisis ni la característica de si se proporcionan características aparentes de lo aparente pueden servir como criterios duros y rápidos para distinguir Autonomistas y Consecuencialistas. El problema inherente de tratar de analizar y establecer la realidad aparente convencional a través del razonamiento y demás es que este mismo proceso comienza a sacudir el terreno incuestionable de lo que experimentamos como realidad aparente. En otras palabras, cada vez que tratamos de establecer la existencia de la realidad aparente, ya nos estamos alejando de ella o destruyéndola. Si el análisis se lleva a cabo hasta el final, conduce naturalmente a no encontrar nada, es decir, a liberarse de los puntos de referencia. Y si no, nos quedamos atrapados en algún lugar entre las meras apariencias incuestionables y

la realidad última, creando así una tercera "realidad." Es por eso que tantos Centristas se abstienen de analizar o incluso establecer una realidad aparente.

En el epílogo de su auto-comentario sobre *La Introducción al Centrismo*, Candrakīrti se refiere a las posiciones erróneas de aquellos que dicen que lo que los Seguidores de la Gran Exposición o los Seguidores del Sūtra consideran lo último es presentado respectivamente como lo aparente por los Centristas.[843] El comentario del Octavo Karmapa identifica a aquellos que hacen estas declaraciones como Autonomistas.[844] Lo que las dos escuelas inferiores se refirieron a afirmar como lo último son partículas y momentos infinitesimales sin partes en el tiempo. Sin embargo, dice el Karmapa, es simplemente imposible para los Centristas aceptar esto como una realidad aparente. En todo caso, las imputaciones de estas dos escuelas representan solo lo aparente falso descrito por los Autonomistas. Por lo tanto, ni siquiera las personas mundanas las afirman como parte de su realidad aparente que es la base de las transacciones ordinarias de adoptar ciertas cosas y rechazar otras. Por lo tanto, ¿Qué error más grande podrían cometer los Centristas que aceptar tales cosas? Esta consideración también niega las dos afirmaciones de que "los Centristas que siguen el consenso mundano común están de acuerdo en su presentación de lo aparente con los Seguidores de la Gran Exposición" y que "no hay Centristas en absoluto que estén de acuerdo en su forma de presentar lo aparente con los Seguidores de la Gran Exposición."

En cuanto a los Centristas de la Práctica del Yoga, como Śāntarakṣita, dice el Karmapa, como no estaban presentes en la época de Candrakīrti, no los refutó directamente. Sin embargo, uno debe entender que, implícitamente, sus presentaciones de la realidad aparente se refutan tanto a través de la consideración anterior como de la sección de Candrakīrti sobre la negación de los "Meros Mentalistas." De esta manera, cuando se compara con los Consecuencialistas, también el sistema de los Centristas de la Práctica del Yoga no es el sistema completamente perfecto del Centrismo. En resumen, en términos de sus diferentes formas de presentar lo aparente convencional, se puede hablar de cuatro tipos de Centristas: Los tres que adaptan su presentación de lo aparente a los tres sistemas filosóficos Budistas recién mencionados[845] y los que siguen el consenso mundano común.

La Distinción Real entre Autonomistas y Consecuencialistas

Después de haber refutado las opiniones erróneas anteriores, Mikyö Dorje procede a presentar su propio punto de vista sobre la distinción entre Autonomistas y Consecuencialistas. Afirma que no hay diferencia entre las explicaciones de los Autonomistas y los Consecuencialistas con respecto a la expansión de los dharmas o la vacuidad profunda (el objeto último a observar). También están de acuerdo en que el modo operativo de la mente de sabiduría (el sujeto) que realiza este objeto es la paz mental de estar libre de toda

discursividad. Esto debería ser evidente a partir de la gran cantidad de citas de textos Autonomistas y Consecuencialistas que se han proporcionado hasta ahora.[846] Por lo tanto, unos pocos versos del *Corazón del Centrismo* de Bhāvaviveka serán suficientes aquí:

> Sin concepción, sin conciencia,
> nada que imputar, sin ejemplo,
> sin características y sin apariencia,
> sin pensamientos y sin letras–
> No hay visión de algo que se realice
> por la mente observadora. A través de esto, se ve.[847]

Los Autonomistas y los Consecuencialistas coinciden en que el Cuerpo del Dharma se refiere a esta sabiduría que no se agita desde el gran océano pacífico del nirvāṇa último y no permanente, en el que todas las olas del flujo operativo de objetos cognoscibles y un conocedor están en reposo debido a la completa libertad de cualquier discursividad de objeto y sujeto. Esto es lo que los discípulos llaman Buda o el Así Ido, pero en realidad está completamente más allá de cualquier objeto conectado a términos o símbolos.

> Puesto que algo que se realizará
> por la cognición acerca de la existencia o la inexistencia ha sido negado,
> la percepción no conceptual del erudito
> surge en el camino del no-surgimiento.[848]

Se explica que la Budeidad no solo carece de concepciones, sino que incluso carece de la discursividad de cualquier flujo de sabiduría no conceptual.

> Dado que no se establecen todos los aspectos de los objetos cognoscibles,
> ni siquiera surgirá
> un estado mental que no concibe nada.
> Los que la conocen dicen que esta es una inigualable, verdadera realidad.
>
> Puesto que esto se realiza, los Budas reales
> son aquellos que carecen de cualquier surgimiento de cognición,
> porque [sus mentes] se despertaron de la conceptualidad
> y se desarrollaron a través de la no conceptualidad.[849]

Sin embargo, al investigar la verdadera realidad confiando en las presentaciones de la realidad aparente con toda su vasta discursividad, existen ciertas diferencias entre Autonomistas y Consecuencialistas en cuanto a sus formas de presentar convencionalmente los fenómenos aparentes. En este nivel convencional, los Autonomistas dicen: "Dado que todos estos experimentadores realizan funciones (como la percepción) con respecto a todos estos fenómenos, se establecen convencionalmente como entidades." De esta manera, exhiben no solo el tipo innato de apego reificante a las entidades, sino también el que se

produce a través de la imputación. Aún así, esto es muy diferente de la comprensión de los realistas de las entidades en última instancia reales que realizan funciones en última instancia reales. Tanto los Autonomistas como los Consecuencialistas están de acuerdo en que cualquier ejecución de funciones que opere a través del poder de entidades en última instancia reales, así como cualquier cognición válida a través de la cual se establezca dicho funcionamiento, no existe en ninguna de las dos realidades, porque en última instancia las entidades reales que realizan funciones no existen dentro del alcance de los objetos cognoscibles.

Sin embargo, cuando los Autonomistas presentan la realidad aparente, dicen ni más ni menos que los fenómenos aparentes que realizan funciones que operan a través del poder de entidades ilusorias, así como las cogniciones válidas ilusorias a través de las cuales se establecen estos fenómenos, existen como tales fenómenos ilusorios. Todas las presentaciones de cualquier tipo de entidades aparentes se dan desde el punto de vista de que estas entidades son capaces de realizar funciones y tienen ciertas características. Uno solo puede hablar de tales entidades en relación con ciertas causas y condiciones que a su vez realizan funciones y tienen características solo a través del poder de otras entidades que sirven como factores para presentar las causas y condiciones anteriores. Por lo tanto, como lo demuestran las citas de varios Autonomistas en la última sección, describen tres criterios principales para las entidades aparentes que representan lo aparente correcto:

a) realizar una función que corresponda a la forma en que aparecen
b) derivados de causas y condiciones
c) ser satisfactorio solo cuando no se examina[850]

En contraste, lo aparente falso es algo que aparece pero no puede realizar una función que corresponda a la forma en que aparece, como un espejismo, un holograma o la noción de sonido permanente.

La intención detrás de esta presentación es eliminar el veneno de aferrarse a entidades internas y externas al aceptar la originación dependiente y la cognición válida que operan a través del poder de entidades aparentemente ilusorias. Debido a tales descripciones, en la India los Autonomistas fueron llamados “los Centristas que establecen la ilusión a través del razonamiento.”

Sin embargo, incluso si fuera solo en el nivel aparente que tales fenómenos ilusorios operaran a través del poder de entidades aparentes y se establecieran a través de una cognición válida, tendrían que existir como tales entidades de una manera engañosa. Si realmente y sin engaño existieran como tales entidades, todos los fenómenos condicionados aparentes no serían engañosos. Por lo tanto, es internamente inconsistente aceptar fenómenos que operan a través del poder de entidades ilusorias como establecidos a través de una cognición válida, porque si un caballo ilusorio se estableciera a través de una cognición válida que operara a través del poder de entidades, este caballo ilusorio no sería una ilusión

sino un caballo que era una entidad autónoma. Por lo tanto, cuando se adhiere por medio de la cognición válida hasta el punto de que todos los fenómenos son reales meramente a modo de ilusiones, es obvio que esto implica un ligero residuo de características discursivas aprehensivas. Como dice las *Etapas de la Meditación sobre la Mente Suprema de la Iluminación* de Aśvaghoṣa:

> Por lo tanto, [las apariencias ilusorias] satisfacen cuando no se examinan.
> Al examinar las meras ilusiones, uno es engañado.
> La mente es una expresión de la ilusión,
> y la iluminación también es como una ilusión.
>
> Por lo tanto, una vez que se ha renunciado a la expresión verbal,
> está libre de discursividad, no es visto por Mañjuśrī.
> Los [fenómenos] ilusorios no son meras ilusiones:
> Si lo fueran, no se establecerían como tales [fenómenos].
>
> Si se establecieran, seguiría
> que [tales] fenómenos ilusorios también se [enseñan] en los sistemas escriturales de otros.
> Por lo tanto, la naturaleza ilusoria [de los fenómenos],
> al igual que una ilusión, es inexpresable como "esto."

y

> A través de especificaciones como la vacuidad,
> ejemplos ilimitados como ser similar a una ilusión,
> y los enfoques metódicos de varios vehículos,
> se ilustra el medio no permanente.
>
> A pesar de estar ilustrado, no se puede ilustrar.
> No hay nada que quitarle.
> Incluso la vacuidad está vacía de estar vacía.
> En esto, no hay Budas ni seres sintientes.[851]

La Guirnalda de Joyas de Candrahari está de acuerdo:

> Si la existencia de los fenómenos similares a una ilusión
> y los Budas de sabiduría ilusoria
> eran ilusiones que se establecen a través del razonamiento,
> se seguiría que no son ilusorias sino verdaderas.
>
> Si dices: "Lo inmutable se establece como ilusión",
> lo que se establece a través del razonamiento se vuelve falso.[852]

Uno puede preguntarse aquí: "¿No sería entonces el caso de que la autentica, verdadera realidad no se realice confiando en el sistema de Dharma de los Autonomistas?" Este no es el caso. Aunque no cumplen por completo la

intención del Buda y Nāgārjuna, eventualmente se dan cuenta de la realidad de la vacuidad (como lo que debe probarse) con respecto a todos los sujetos en cuestión por medio de razones tales como la libertad de la unidad y la multiplicidad. Por lo tanto, la diferencia entre Autonomistas y Consecuencialistas radica en la afirmación de si tales medios de prueba se establecen o no como meros convencionalismos. Sin embargo, también en el sistema Autonomista, los estados mentales que se adhieren al probandum y los medios de prueba que se establecen convencionalmente se ponen naturalmente fin a través de la fuerza de familiarizarse extensa y completamente con la visión Centrista.

En resumen, la diferencia esencial entre Autonomistas y Consecuencialistas es la siguiente. En términos de un sistema Consecuencialista propio, no hay presentación de nada que probar ni ningún medio de prueba. Sin embargo, pronuncian la negación y la prueba de acuerdo con el mundo en aras de eliminar las imputaciones de los demás. En el propio sistema de los Autonomistas, en términos de realidad última, tampoco hay nada que probar ni ningún medio de prueba. Sin embargo, en términos de realidad aparente, a través de las presentaciones justificadas de lo que se debe probar y los medios de prueba como la técnica para investigar la verdadera realidad, los Autonomistas pronuncian negaciones y pruebas particulares que eliminan las imputaciones de los demás.

Cuando los Consecuencialistas se involucran en la negación y la prueba, desde la perspectiva de sus oponentes y como meros pronunciamientos que siguen el consenso común de los demás, según lo consideren oportuno, pueden formular consecuencias que impulsan o no impulsan un razonamiento autónomo,[853] argumentos probatorios con respecto a los significados de tales consecuencias, o declaraciones inferenciales al probar cada uno de los tres modos individualmente. A veces, también establecen posiciones y luego prueban los modos de estas. Sin embargo, al hacerlo, no se vuelven Autonomistas, ya que no aceptan ninguna de estas declaraciones como reales o establecidas a través de una cognición válida en ningún nivel de la realidad. Sin embargo –o más bien, precisamente por esto– está completamente bien que formulen cualquier declaración que sirva para dispersar las ideas equivocadas de los demás. Desde la perspectiva de los Consecuencialistas, todas las negaciones y pruebas son tan fugaces como un espejismo que se disuelve en el espacio. Al pronunciar verbalmente tales negaciones y pruebas, simplemente siguen los deseos de los demás para disipar sus propios conceptos erróneos. A diferencia de los ganchos de hierro utilizados para dirigir a los elefantes, tales negaciones y pruebas no son medios para llevar a otros a algún lugar en contra de sus deseos.

En este contexto, la afirmación “Todo lo que hacen los Consecuencialistas es sacar consecuencias absurdas de la posición de los demás” pasa por alto el hecho de que, al explicar los *Versos Fundamentales* de Nāgārjuna en sus *Palabras Lúcidas,* incluso un Consecuencialista como Candrakīrti formula varias veces el argumento probatorio clásico Indio de cinco miembros (que contiene una

posición, una razón, un ejemplo, una aplicación y una conclusión)[854] tal como lo usan los lógicos no Budistas y los Autonomistas como Bhāvaviveka. Candrakīrti también proporciona una explicación de las consecuencias de Buddhapālita con respecto a la afirmación de los Enumeradores de las cosas que surgen de ellas mismas en términos afirmativos:

> No vemos ningún propósito para que algo que existe surja de nuevo, y también vemos que lo haría sin fin. Vosotros [los Enumeradores] ni afirmáis que algo surgido surge de nuevo ni afirmáis que lo hace sin fin. Por lo tanto, vuestro argumento carece de justificación, y contradicen lo que ustedes mismos aceptan.[855]

No hace falta decir que cuando Candrakīrti emplea estas formulaciones, siempre lo hace sin ningún fundamento ontológico o epistemológico real subyacente. En general, todos los pronunciamientos Consecuencialistas en el debate se hacen exclusivamente con el propósito de invalidar las ideas erróneas de otros sobre la verdadera realidad. Para lograr este propósito, los Consecuencialistas a veces solo emplean consecuencias absurdas y otras veces describen las cosas como son. El enfoque de los Consecuencialistas de no reclamar nada por sí mismos y simplemente invalidar las posiciones de los demás no es un caso de mera cavilación o sofisma, ya que su intención es muy diferente. En cuanto a las personas que tienen ideas erróneas sobre la verdadera realidad y, en consecuencia, sufren, sus mentes están atrapadas en aferrarse a sus propias posiciones y puntos de referencia. Es desde su perspectiva y para su beneficio que todas sus posiciones son eliminadas a través de razonamientos justificados que ellos mismos reconocen. De esta manera, el razonamiento Consecuencialista les ayuda a llegar a un punto en el que pueden renunciar a todos los puntos de referencia y darse cuenta directamente de la verdadera realidad por sí mismos.

Además, los Consecuencialistas no son los únicos que hacen declaraciones de que algunas de sus presentaciones son convenientes y solo se hacen desde la perspectiva de otros, mientras que ellos mismos no lo afirman. Dharmakīrti ha empleado repetidamente el mismo enfoque. Por ejemplo, su *Comentario sobre la Cognición Válida* dice:

> Este significado de un término y un lugar común,
> aunque no existen,
> se expresan de acuerdo con el consenso común.
> En las entidades, ellos no existen.
>
> Las presentaciones de las propiedades y lo que lleva estas propiedades,
> de lo que es diferente y lo que no es diferente, como quiera que sean,
> [se dan] sin examinar la autentica verdadera realidad,
> así como son consensos mundanos comunes.
>
> Es solo sobre esta base
> que se presentan todas las pruebas y lo que se debe probar.

> Por el bien de introducir [a otros] a la realidad última,
> fueron creadas por los eruditos.[856]

Lo mismo se aplica a Śāntarakṣita y Kamalaśīla, quienes muchas veces dicen explícitamente que ciertos razonamientos que emplean (que tienen todos los elementos formales de una inferencia autónoma) solo se dan a modo de aplicar provisionalmente ciertos sujetos, predicados y razones en tales inferencias, sin que ninguno de ellos represente su propia posición. Tales razonamientos se emplean en varios niveles de lo que McClintock llama "escalas deslizantes de análisis". Ella presenta un ejemplo muy claro de la *Sinopsis de la Verdadera Realidad* de Śāntarakṣita y su comentario de Kamalaśīla[857] para este enfoque, que es el argumento de que "las partículas infinitesimales no están más allá de las facultades sensoriales, es decir, son perceptibles, porque son los objetos de las facultades sensoriales." Aquí, Kamalaśīla declara explícitamente que él y Śāntarakṣita no aceptan ni el sujeto (partículas infinitesimales) ni el predicado (ser perceptible) ni la razón (ser objetos de las facultades sensoriales), ni siquiera convencionalmente en los niveles respectivamente más altos de su análisis.[858]

Algunas personas podrían preguntarse aquí: "Si los Consecuencialistas dan presentaciones extensas de lo aparente, mientras que los fenómenos aparentes no se establecen a través de una cognición aparentemente válida, incluso en este nivel aparente, ¿No significa esto que las causas y resultados kármicos aparentes, la esclavitud y la liberación, y etc., nunca existieron en el nivel aparente?" La respuesta es no, porque los Consecuencialistas pronuncian estas cosas de acuerdo con las presentaciones de lo aparente desde la perspectiva del no análisis, ya que fueron proporcionadas por los seres genuinos que luchan por los reinos superiores, la liberación y la Budeidad. Podría decirse que sin que se establezcan las causas y los resultados kármicos del nivel aparente, ninguna presentación de tales causas y resultados kármicos aparentes es apropiada. Sin embargo, no hay contradicción en esto porque, desde la perspectiva del error mental, indudablemente aparecen muchas convenciones para varios enfoques de hacer ciertas cosas de ciertas maneras y no de otras, y estas son experimentadas sin engaño y consenso común en el mundo, aunque ninguna de ellas está realmente establecida. Como Buddhapālita comenta:

> Es debido a las convenciones mundanas que [Nāgārjuna dice]:
>
> > Todo es verdadero o falso,
> > tan verdadero como falso . . .[859]

Consideremos dos niños que leen un cómic. Uno de ellos podría decir: "El tipo con el hocico largo y las orejas colgantes es el Pato Donald, y el tipo con el pico amarillo y las plumas blancas es Goofy. El otro puede responder: "No, estás equivocado. El que tiene el hocico largo y las orejas colgantes es Goofy, y el otro es el Pato Donald." Para resolver su disputa, podrían pedirle a su hermana mayor que les diga quién tiene razón y quién está equivocado. Sabiendo muy

bien que tanto Goofy como el Pato Donald no existen y son solo imágenes en un cómic, ella todavía responde de acuerdo con las convenciones comunes del mundo de los cómics. Por lo tanto, en este nivel, no se la puede acusar de decir mentiras. Del mismo modo, aunque el Buda vio directamente que la naturaleza de todos los fenómenos es la vacuidad, al considerar las convenciones mundanas, declaró que algunas cosas eran verdaderas y otras falsas:

> Todo lo que se afirma como existente en el mundo, yo también lo afirmo como existente. Todo lo que se afirma como inexistente en el mundo, yo también lo afirmo como inexistente.

El Primer Sangye Nyenpa Rinpoche dice:

> Aunque no hay establecimiento de causas y resultados kármicos aparentes a través de una cognición aparentemente válida, incluso en el nivel aparente, está bien presentar su existencia como convenciones en dependencia de la perspectiva de las conciencias de aquellos para quienes aparecen como si existieran como tales causas y resultados. Sin embargo, a través de tal grado de existencia imputada, las causas y resultados kármicos aparentes no califican como algo que realmente existe en ninguno de los niveles de las dos realidades. Porque, si lo hicieran, el extremo discursivo de la existencia no sería un extremo discursivo.[860]

Luego, el Octavo Karmapa presenta su propia comprensión de cómo se originó la división entre Autonomistas y Consecuencialistas. Basado en la refutación de Nāgārjuna de las cosas que surgen de sí mismas, Bhāvaviveka no estuvo de acuerdo con Buddhapālita en cuanto a si, en el nivel aparente, es necesario establecer tanto para el proponente como para el oponente un sujeto aparente de debate a través de una cognición válida aparente. En su defensa de Buddhapālita, Candrakīrti explicó que cuando los Centristas debaten con los realistas, no solo no hay necesidad de un sujeto común de debate que se establezca para ambos a través de una cognición válida, sino que una base tan común para la negación y la prueba es, por definición, imposible de establecer tanto para los Centristas como para los realistas. Los Centristas, a través de la cognición válida reconocida por otros, niegan que haya realidad en un fenómeno dado, mientras que los realistas, a través de la cognición válida autónoma, se aferran a este fenómeno como real y tratan de afirmarlo.

Entonces, si se niega la naturaleza misma de cualquier base para la negación y la prueba, como un sujeto en cuestión, ¿Cómo se puede presentar un sujeto de debate? Obviamente, no puede ser nada en el nivel aparente que aparezca falsamente (como un espejismo) o que sea falsamente imputado (como un yo real). Más bien, lo que se toma como tal sujeto en cuestión son las meras apariencias, como un brote, que aparecen debido a la ignorancia fundamental y son aceptadas por el mundo como la realidad última. Para los Centristas, estos

no existen como objetos cognoscibles reales en ningún nivel de las dos realidades, pero generalmente los describen como “lo aparente correcto.” Este es el sujeto en cuestión que aparece desde la perspectiva cognitiva de los estados mentales naturales e incuestionables experimentados por todos, desde pastores hasta eruditos. De esta manera, este sujeto de debate se adapta a las percepciones y el pensamiento que son reconocidos por otros debatientes. Los Centristas solo adoptan estas apariencias como el sujeto en cuestión por el bien de negar cualquier estado de realidad que otras personas le atribuyan erróneamente. Para los Centristas, no hay otro sujeto en cuestión que se establezca a través de una cognición válida aparente como parte de su propio sistema. Por lo tanto, no pueden tomar esta cosa como un sujeto apropiado de negación y prueba en el debate. Dado que lo mismo ocurre con el predicado y la razón, ninguno de los tres modos de una razón correcta puede establecerse a través de su propio sistema. En consecuencia, no hay nada que probar de ninguna manera a través de ningún tipo de conocimiento válido de su propio sistema. De esta manera, cualquier acusación de incurrir en el defecto del sujeto de debate que no se establezca[861] también se vuelve inútil.

Por supuesto, esto no significa que los Centristas no puedan refutar ideas erróneas sobre fenómenos realmente existentes y causalidad real. Su enfoque aquí puede compararse con el de los realistas Budistas. En sus propios sistemas, los realistas Budistas no afirman que imputaciones como la sustancia primordial de los Enumeradores sean objetos cognoscibles. Sin embargo, toman estas meras imputaciones que son simplemente reconocidas por otros como el sujeto en cuestión y luego emplean argumentos probatorios en aras de refutar las ideas erróneas de otros de que tales imputaciones existen como objetos cognoscibles reales.

El Octavo Karmapa cita del auto-comentario de Śāntarakṣita sobre *El Ornamento del Centrismo*:

> Si uno acepta que todos los fenómenos carecen de naturaleza, la propiedad del sujeto, y etc., no se establecen para uno mismo. ¿No es, por lo tanto, el caso de que las convenciones de inferencia y algo que debe inferirse no están establecidas? Entonces, ¿Cómo determina algo el que hace la inferencia? Si no se pronuncia ninguna razón que pruebe que “todos los fenómenos carecen de naturaleza”, esta [declaración] no está establecida, ya que no hay razón [para ello]. Por lo tanto, el propósito deseado [de mostrar que todos los fenómenos están vacíos] no se logra. Sin embargo, si [una razón que realmente prueba esto] se pronuncia, esta razón existe. En ese caso, de nuevo, no se establece que todos los fenómenos carezcan de naturaleza.[862] Por lo tanto, tampoco se logra el propósito deseado. Entonces, las cosas se ven bastante mal aquí. Por lo tanto, [digo:]
>
> Dejando de lado los sujetos particulares
> que son los productos de las escrituras,

es para aquellas entidades que son de consenso común
para [todos], desde niños y mujeres hasta académicos

que estas entidades de prueba y lo que se va a probar
se aplicarán correctamente sin excepción.
De lo contrario, ¿Con qué palabras se podrían dar respuestas
sobre una base no establecida y cosas así?

Yo no niego
las entidades en su estado ordinario de aparición.
De esta manera, no hay desorden en la presentación
de pruebas y lo que se debe probar.

De hecho, nos involucramos en todas las convenciones de inferencia y algo que debe inferirse al dejar de lado los diferentes sujetos en cuestión que son productos de sistemas filosóficos mutuamente discordantes. Más bien, [nuestro compromiso] se basa en esos sujetos en cuestión, como el sonido, que se encuentran en el lado de las apariencias ordinarias para las conciencias visuales, auditivas y de otro tipo de [todos], desde niños y mujeres hasta académicos.[863] De lo contrario, la base de las razones de todos aquellos que desean probar [la existencia de] fuego [a través de la percepción] de humo, o la impermanencia [de algo a través de su] ser existente, no se establecería, porque las naturalezas de los sujetos a probar, como [las nociones Nyāya-Vaiśeṣika de] totalidades o propiedades del espacio, no están establecidas . . .

Uno puede preguntarse qué necesidad hay de estas [terminologías] que son el consenso común de los eruditos, si las convenciones de prueba anteriores y lo que debe probarse también son aceptadas por [todos] los demás. Este enfoque es solo para expresar los defectos en las tesis de los demás sin considerar ninguna tesis propia. Yo tampoco elimino definitivamente las entidades ordinarias que aparecen para la conciencia ocular, etc. Sin embargo, si se analiza a través del conocimiento y la sabiduría, al igual que en el tronco de un árbol de plátano, ni siquiera aparece un pequeño núcleo [en estas entidades]. Por lo tanto, no las afirmo en última instancia. De esta manera, al no negar lo que aparece, me comprometo sin aferrarme a las convenciones de la prueba y lo que debe probarse. Por esta razón, no hay invalidación alguna de la afirmación de que todos los fenómenos carecen de naturaleza. Como esta dicho:

> Al no depender del aferramiento enfermo,
> las convenciones están muy bien establecidas.
> Al ser erudito en convenciones,
> uno no es ignorante sobre el significado de los tratados.[864]

La Distinción entre las Dos Realidades de Jñānagarbha y su auto-comentario también concuerdan con esto. Dice que, aparte del aspecto de las apariencias simples e inmediatas en la mente de ambos debatientes, no hay nada en cuyo estado estén de acuerdo los proponentes de las diferentes tradiciones. Por lo tanto, aquellos que toman estas apariencias simples como el sujeto tienen que aceptar que es solo a través del empleo de razones y cosas de este mismo nivel de mera apariencia que pueden reflexionar sobre si este mismo sujeto realmente existe o no.[865]

En resumen, los maestros Autonomistas posteriores dicen que no hay tesis o sus propiedades, y etc., que se establezcan comúnmente para ambos debatientes. Por lo tanto, en el contexto del debate, toman cosas como manzanas y libros que aparecen para las conciencias incuestionables de ambos debatientes. Los Consecuencialistas dicen que cualquier tesis establecida de forma autónoma o sus propiedades, y etc., que se establecen comúnmente para ambos debatientes, son imposibles. Por lo tanto, dentro de la perspectiva del debate, los debatientes Centristas se adaptan a sus oponentes simplemente siguiendo verbalmente los pronunciamientos de esas tesis y sus propiedades que expresan estos oponentes. Excepto para los Autonomistas y Consecuencialistas que usan palabras ligeramente diferentes aquí, dice el Karmapa, el significado de sus declaraciones es el mismo.

Esto significa que, habiendo dejado suficientemente claro que las meras apariencias no tienen realidad, los Centristas pueden seguir discutiendo estas apariencias, de la misma manera en que los no Centristas pueden hablar de todos los aspectos de lo que les aparecen. De esta manera, lo creas o no, el enfoque Centrista es de hecho muy realista, porque ¿Cómo podríamos pretender discutir de manera significativa todo tipo de especulaciones metafísicas si ni siquiera hemos analizado adecuadamente el estado de lo que está ante nuestros ojos? Por lo tanto, cualquier análisis filosófico debe comenzar con lo que nos aparece directamente y luego entrar en el proceso de razonamiento a partir de ahí.

¿Hay alguna manera de decir entonces que estas apariencias son similares para los Centristas y sus oponentes? Tomemos a un adulto y un niño pequeño que ven la misma película en la televisión y luego discuten lo que ven, el primero es plenamente consciente de que nada de lo que aparece en la película es real y el segundo carece de esta conciencia. (Por supuesto, es posible que hayamos experimentado que a veces es exactamente al revés . . .) Sin embargo, si el adulto desea explicarle al niño que nada de lo que aparece en la pantalla es real, no hay forma de hacerlo excepto refiriéndose a estas mismas apariencias.

Aparte de los Budas o Bodisatvas en el equilibrio meditativo de realizar directamente la vacuidad, las apariencias dualistas surgen para todos los seres, ya sean Centristas o no. Cuando no descansan en este equilibrio meditativo, incluso los Bodisatvas en las diez tierras tienen residuos de estas apariencias, aunque inmediatamente los reconocen como las ilusiones que son. La diferencia radica en el grado de sus tendencias habituales a reificar (o su completa falta de tales tendencias). Todos los seres ordinarios están sujetos al mismo tipo de ignorancia fundamental sobre la naturaleza de los fenómenos y, por lo tanto,

experimentan apariencias ilusorias. Por lo tanto, una mera constatación intelectual de que todas estas apariencias están vacías es un paso necesario, pero en sí mismo no es un antídoto suficiente para erradicar por completo la ignorancia profundamente arraigada que hace que surjan las apariencias dualistas. En resumen, las apariencias dualistas no cesan simplemente cuando la vacuidad se entiende conceptualmente a través del razonamiento.

Cuando los Centristas entablan un debate con otros, dependiendo del oponente, pueden optar por hablar en un nivel inferior de análisis asumiendo aparentemente algún tipo de realidad más burda, ya sean objetos materiales externos o el nivel de mera experiencia mental. Pueden hacerlo para eliminar los puntos de vista equivocados de un oponente comenzando con las nociones más toscas, como la permanencia, y luego mostrando que todas las cosas son momentáneas e impermanentes. Obviamente, no hay demasiadas personas en el mundo con las que uno pueda hablar con éxito de inmediato sobre todos los fenómenos en el cielo y en la tierra que están vacíos de cualquier realidad. Sin embargo, durante todo el proceso de emplear estos niveles provisionales de análisis que pueden incluir lo que parece un razonamiento autónomo para otros, para los Centristas nunca es una cuestión de que todos estos sean simplemente medios hábiles y convenientes para dirigirse a las personas individualmente en los niveles de comprensión que pueden manejar, sino que estos medios se aplican sin reificar nunca las técnicas o la comprensión resultante.

Después de todo, exactamente lo que aparece a diferentes personas, de qué manera, y si vemos lo mismo o no, no es el punto. Obviamente, cuando el niño frente al televisor analiza y se da cuenta de la irrealidad de lo que aparece en la pantalla, lo hace únicamente sobre la base de lo que aparece en su propia mente. Del mismo modo, en el análisis Centrista, el punto no es escudriñar las apariencias de los demás, sino centrarse en lo que aparece para uno mismo y luego analizarlo en cuanto a su realidad. Lo que se debe abordar a través de este proceso analítico es únicamente la propia ignorancia e ilusión, que produce las propias experiencias y las consiguientes aflicciones mentales. Lo que nos hace sufrir es nuestra propia experiencia reificadora de nuestras propias apariencias debido a nuestra propia ignorancia, no la experiencia de los demás de lo que les aparece debido a su ignorancia. En consecuencia, si queremos dejar de ser ignorantes, debemos pasar por nuestro propio análisis basado en nuestras propias apariencias. Todo lo que otros pueden hacer es ayudarnos en este trabajo al proporcionarnos las herramientas analíticas (los Centristas están felices de hacerlo), pero la comprensión real solo puede surgir en nuestras propias mentes a través de nuestros esfuerzos en la aplicación de estas herramientas.

En resumen, el Karmapa dice que, con respecto a la forma de lo que debe probarse y los medios de prueba en términos de vacuidad, las intenciones de los maestros Autonomistas y Consecuencialistas no son diferentes, ya que todos son grandes Bodisatvas que han visto directamente la naturaleza real de los fenómenos y desean presentar a todos los seres sintientes nada más que esta naturaleza. La única distinción radica en sus enfoques ligeramente diferentes en

cuanto a cómo se genera la visión correcta de lo último en el flujo mental y, en consecuencia, se comunica a los demás. Así como los médicos expertos eliminan varias enfermedades prescribiendo diferentes medicamentos agridulces, todos los Centristas erradican varios tipos de reificación a través de diferentes formas de enseñar el Dharma a aquellos que albergan reificaciones específicas. Por lo tanto, ¿A quién podría preocuparle que estos maestros tengan intenciones discordantes solo por sus formas ilimitadas y específicas de enseñar el Dharma? Como dice Jigden Sumgön:

> Todas las asambleas de seres nobles –los Budas, Bodisatvas, vīras, ḍākiṇīs, protectores del Dharma y guardianes en las diez direcciones y tres tiempos– son de una sola mente con respecto a la profunda expansión de los dharmas libres de discursividad. Además, todas las enseñanzas que enseñan esto y expresan lo inexpresable son de una melodía y una voz.

Finalmente, el Karmapa enfatiza que los enfoques Autonomista y Consecuencialista son ambos soteriológicamente eficientes; es decir, son bases adecuadas para alcanzar la liberación de la existencia cíclica y la omnisciencia de un Buda.

Los Autonomistas dicen que si los fenómenos se analizan a través de un razonamiento que analiza lo último, no se puede encontrar nada en absoluto, ya sea una base para la vacuidad o cualquier propiedad de la cual esta base esté vacía, el hecho de estar vacía o no estar vacía, la naturaleza de los fenómenos o los portadores de esta naturaleza. Por lo tanto, todos los fenómenos son la ausencia completamente pacífica de toda discursividad y características. Sin embargo, estas apariencias de mente y objetos en su naturaleza ilusoria no pueden ser negadas a través del razonamiento que analiza las convenciones. Por lo tanto, al tomar convencionalmente estas apariencias como las bases de la vacuidad, los Autonomistas afirman que, en última instancia, están vacías de todas las propiedades que pueden ser imputadas por los realistas Budistas y no Budistas. Afirman que todos los fenómenos están vacíos de naturaleza propia y que, desde la perspectiva del estudio, la reflexión y la meditación perfectos, o desde la perspectiva del equilibrio meditativo de los nobles del gran vehículo, toda discursividad y características están en absoluta paz. Por lo tanto, esto es muy superior a cualquier tipo de vacuidad afirmada por los realistas y es definitivamente adecuado para servir como base para el camino hacia la liberación y como remedio para los dos oscurecimientos.

Sin embargo, si se toma la posición Autonomista en el sentido de que, convencionalmente, las apariencias de la mente y los objetos aparecen para el equilibrio meditativo de los nobles del gran vehículo, entonces estas apariencias se convertirían en lo último y algo que resiste el análisis o este equilibrio meditativo estaría equivocado. Por otro lado, si se dijera que estas apariencias no aparecen de esta manera, existiría el defecto de este fenómeno meditativo de negación del equilibrio en el nivel convencional, ya que los fenómenos que

convencionalmente no están vacíos se convierten en vacuidad. En este caso, las enseñanzas sobre el significado definitivo (vacuidad), el conocimiento supremo del estudio perfecto, la reflexión y la meditación, así como la sabiduría de un Buda, se convertirían en causas que destruyen entidades en el nivel convencional. Pensar así no es adecuado y también contradice lo aceptado por los Autonomistas.

Como se dijo anteriormente, según los Consecuencialistas, la vacuidad no significa que los fenómenos existan realmente antes de ser analizados y luego se vacíen mediante un análisis razonado, como un jarrón que se rompe con un martillo. De la misma manera, los fenómenos no son vacíos mientras la sabiduría de los nobles no haya amanecido y luego se vuelva vacío una vez que lo haya hecho. La vacuidad tampoco significa que algo primero exista y posteriormente se vuelva inexistente (como una llama que se apaga), ni la vacuidad es una inexistencia total (como una flor en el cielo). Los Consecuencialistas no solo idean alguna vacuidad conceptual, como pretender que los fenómenos están vacíos cuando en realidad no lo están. Además, la vacuidad no significa que los fenómenos estén vacíos de un objeto de negación que sea algo más que estos mismos fenómenos, como un jarrón vacío de agua. Todas estas nociones no son la vacuidad real tal como se entiende en el Centrismo, ya que no significan estar vacíos de naturaleza intrínseca y, por lo tanto, son solo varios tipos de vacuidad mentalmente ideada, vacuidad en el sentido de extinción o vacuidad limitada. Por lo tanto, ninguna de estas nociones erróneas de vacuidad es adecuada para servir como la base adecuada para el camino hacia la liberación o como el remedio para los dos oscurecimientos.

¿Qué es entonces adecuado? Todos los fenómenos no se establecen primordialmente como ningún punto de referencia para la discursividad, ya sean los cuatro extremos de existencia, inexistencia, y etc.; los ocho extremos de surgimiento, cesación, y etc.; o los catorce extremos de permanencia e impermanencia,[866] vacíos o no vacíos, reales o engañosos. Solo esto se etiqueta convencionalmente como “vacuidad”, “verdadera realidad”, “talidad”, y etc. Es adecuado para servir como base para el camino hacia la liberación y como remedio para los dos oscurecimientos, ya que los oscurecimientos aflictivos y cognitivos se originan en el apego reificador a entidades reales. Una vez que los practicantes de yoga se dan cuenta de que todos los fenómenos están primordialmente libres de toda discursividad, se pone fin a la totalidad del apego reificante a las entidades reales.

Por lo tanto, convencionalmente, el remedio para todos los oscurecimientos es descansar en equilibrio meditativo dentro de esta vacuidad de todos los fenómenos que están vacíos de una naturaleza propia, que es la forma natural y verdadera de ser de todos los objetos cognoscibles. Este es el sol que eclipsa la oscuridad de los puntos de vista erróneos y la cura que elimina el veneno de la reificación. Es la quintaesencia de las enseñanzas del Buda y la causa suprema para obtener el dominio sobre las cinco esferas inagotables de adorno de todos

los Felizmente Así idos (cuerpo, habla, mente, cualidades y actividad iluminados). Por lo tanto, dice el Karmapa, aquellos que desean la liberación y la omnisciencia desde lo más profundo de sus corazones deben participar en ella a través del estudio, la reflexión y la meditación.

Cómo la Distinción entre Autonomistas y Consecuencialistas por Tibetanos Posteriores Es una Novedad

Después de su propia descripción de la distinción entre Autonomistas y Consecuencialistas, el Octavo Karmapa presenta la nueva posición de Tsongkhapa sobre esta distinción al informar la esencia de lo que dicen los principales representantes del sistema de Tsongkhapa. Las declaraciones de sus dos estudiantes principales, Kedrub Geleg Balsang (1385-1438) y Gyaltsab Darma Rinchen[867] (1364-1432), están de acuerdo con las explicaciones del propio Tsongkhapa tanto en sus *Grandes Etapas del Camino como en su Esencia de Buenas Explicaciones sobre el Significado Conveniente y el Definitivo*.

Kedrub Je explica que para los Consecuencialistas, incluso convencionalmente, no existe una cognición válida que evalúe a un sujeto para ser evaluado como establecido a través de sus propias características específicas. Desde esta perspectiva, un sujeto que se establece a través de una cognición válida como común al proponente y al oponente es imposible. Sin embargo, generan en otros la realización de la falta de realidad simplemente a través de inferencias reconocidas por otros y consecuencias. Estos son argumentos que se formulan sobre la base de dos factores. Primero, en general, un sujeto se establece a través de una cognición válida tanto para el proponente como para el oponente. En segundo lugar, el establecimiento del sujeto, la propiedad del sujeto, etc., a través de la cognición válida, se acepta en el sistema del oponente. Los Autonomistas identifican lo que se encuentra inequívocamente sobre algo a evaluar que se establece a través de sus propias características específicas desde la perspectiva de la propia forma de ser del objeto.[868] Es en este sentido que, a partir de un sujeto de debate que se establece como que aparece en común para los sistemas tanto del proponente (el Autonomista) como del oponente, formulan razones para probar el predicado del probandum sobre el cual el proponente desea hacer una inferencia. Este es el significado de una razón autónoma.[869] Sobre lo que se atribuye aquí a los Autonomistas, McClintock comenta:

> Esta estipulación recuerda el principio general de la lógica del debate Budista Indio de que las tres características de la evidencia (*trirūpahetu*) en una inferencia para otros (*parārthānumāna*) deben ser reconocidas por ambas partes en el debate. Pero en la lectura de mKhas grub, también existe el requisito adicional de que el sujeto y otros elementos en la inferencia deben "establecerse como que aparecen de manera similar." Lo que es digno de mención es la insistencia en que incluso los *medios* (es decir, el *tshad ma*) por los cuales se establecen los elementos

> de la inferencia para las partes en el debate deben establecerse de manera similar. En otras palabras, para mKhas grub es fundamental para la definición de una inferencia autónoma que las dos partes *entiendan exactamente lo mismo de la misma manera* cuando afirman que el sujeto y la evidencia, y etc., están establecidos por un *tshad ma*.[870]

Gyaltsab Je dice que el sistema de los Autonomistas consiste en participar en la negación y la prueba basadas en lo que se establece como algo que aparece en común tanto para el proponente como para el oponente al investigar el significado de lo que convencionalmente se etiqueta como sujeto, predicado y razón. El sistema de los Consecuencialistas consiste en participar en la negación y la prueba basadas en el sujeto, el predicado y la razón que se establecen a través de la cognición válida convencional como algo que aparece en común tanto para el proponente como para el oponente, aunque no hay nada que se establezca a través de la cognición válida cuando se investiga el significado de lo que se etiqueta como sujeto, predicado y razón.[871]

El Karmapa refuta estas afirmaciones al entrar inicialmente en el estilo de debate formal. Dice que, en ambos niveles de la realidad, los grandes maestros Consecuencialistas nunca afirmaron que el sujeto, la razón y el predicado se establecen a través de cualquier tipo de cognición válida por dos razones: Primero, no se establecen a través de la cognición válida de la conciencia razonadora que evalúa lo último ni a través de la cognición válida de la sabiduría en el equilibrio meditativo de los nobles. En segundo lugar, los Consecuencialistas dicen que una cognición válida que evalúa las convenciones no se establece como cognición válida en ambos niveles de la realidad. La primera razón se aplica porque si lo que Kedrub Je y Gyaltsab Je dicen que esta establecido se estableciera a través de esta conciencia de razonamiento o la sabiduría en el equilibrio meditativo de los nobles, entonces el sujeto, la razón y el predicado serían la realidad última. Esta última razón implica el predicado, ya que esto es lo que Kedrub y Gyaltsab aceptan.[872] Tampoco hay manera de que simplemente acepten esta consecuencia.

La segunda razón también se aplica, porque los Consecuencialistas declaran que no afirman entidades fenoménicas aparentes, mundanas, dependientes de otras, como el sujeto, el predicado y la razón, sino que hablan de ellas desde la perspectiva del mundo. Sin embargo, no solo en última instancia, sino incluso en el nivel aparente, no aceptan ninguna afirmación de que estas entidades aparentes se establecen a través de la cognición válida convencional como algo que realiza una función. Como dice la *Introducción en el Centrismo* de Candrakīrti:

> No es en la forma en que afirmas entidades dependientes de otras
> que acepto lo aparente.
> Por el bien del resultado, a pesar de su inexistencia,
> al referirme a la perspectiva del mundo, digo: "Existen."

> [Lo aparente] no existe para los arhats
> que han entrado en la paz renunciando a los agregados.
> Si no existiera para el mundo de la misma manera,
> yo no diría que "existe" en dependencia del mundo.
>
> Si no eres invalidado por el mundo,
> solo sigue negando esta [realidad aparente] que depende del mundo.
> Deberías debatir con el mundo sobre esto,
> y más tarde confiaré en el que prevalezca.[873]

Además, los Consecuencialistas no dicen que haya una cognición válida que establezca el sujeto, el predicado y la razón como algo que aparece en común para los Centristas y los realistas. Por el contrario, el auto-comentario de Candrakīrti sobre *La Introducción al Centrismo* afirma:

> Todas estas entidades que son como reflejos no tienen características específicas ni características generales. Entonces, ¿Qué cognición perceptual o inferencial habría [para ellas]? Solo hay una percepción inmediata, que es la sabiduría omnisciente.[874]

Sus *Palabras Lúcidas* concuerdan:

> Si hubiera alguna certeza para nosotros, tendría que surgir de una cognición válida o de algo que no es una cognición válida. Sin embargo, [tal certeza] no existe. ¿Cómo es eso? Si hubiera alguna incertidumbre [real], también habría alguna certeza que depende y sirve como remedio para esta [incertidumbre]. Sin embargo, cuando la incertidumbre no existe para nosotros, ¿Cómo podría haber certeza como su opuesto, ya que no depende de ninguna otra contraparte? Esto es como [discutir] el cuerno corto y largo de un burro. Una vez que no hay certeza de esta manera, en aras de probar ¿Qué deberíamos encontrar con cogniciones válidas? ¿Cuál sería su número, sus características y sus objetos? ¿Surgirían de sí mismos, de los demás, de ambos, o sin una causa? No perdemos una palabra de todo esto.[875]

En particular, en cualquier nivel de las dos realidades, este maestro no afirma en ninguna parte que las entidades de sujeto, predicado y razón (que se establecen a través de una conciencia razonadora o alguna cognición válida convencional en dependencia de las dos realidades) existan como establecidas en común con el mundo. Más bien, dice:

> En ninguna parte los Budas enseñaron que "existen las entidades."[876]

Se puede objetar: "La investigación de los Consecuencialistas de la verdadera realidad significa eliminar las ideas erróneas del mundo basadas en

pronunciamientos que son reconocidos por otros en el mundo. Por lo tanto, de la misma manera que el sujeto, el predicado y la razón (que se establecen a través de la cognición válida convencional mundana) son establecidos por el mundo, los Consecuencialistas también deben aceptarlos como establecidos como algo que aparece en común para ambas partes." Anticipando estas objeciones erróneas, Candrakīrti ya dio una respuesta en el sentido de que esta necesidad de aceptar una cognición válida mundana no sigue. En el contexto de la investigación de la verdadera realidad, todas las negaciones y pruebas para determinar la verdadera realidad no se establecen a través de ninguna cognición válida autónoma o independiente, ya sea mundana o supramundana. Al mismo tiempo, a través de la mera originación dependiente de pensamientos razonables e irrazonables de los dos debatientes, el significado correcto se aclara mediante la eliminación de las concepciones que no concuerdan con el Dharma. Como dice *La Introducción al Centrismo*:

> Si la [visión] mundana representara una cognición válida,
> el mundo mismo vería la verdadera realidad,
> entonces, ¿Qué necesidad hay de otros nobles, y cuál es el objetivo
> del camino de los nobles?
> No es adecuado que [la mente de] los necios sea una cognición válida.
>
> Dado que la [visión] mundana de ninguna manera es una cognición válida,
> en el contexto de [analizar] la verdadera realidad, no hay invalidación
> a través del mundo.[877]

Lo que es visto por una conciencia equivocada no puede invalidar lo que es visto por una conciencia inequívoca, así como alguien sin conocimiento sobre joyería no puede invalidar el conocimiento de un joyero experimentado.

En particular, las mismas personas afirman: "Al investigar la semejanza libre de discursividad, uno debe identificar definitivamente un sujeto, un predicado y una razón en el nivel de apariencia mundana que sirven como base para esta investigación y se establecen a través de la cognición válida convencional." Esto es solo una afirmación que no considera el significado de la declaración de Candrakīrti de que todas las entidades no están establecidas por su naturaleza. Además, simplemente ignora la proclamación explícita de Candrakīrti de que, en el contexto de la investigación de la verdadera realidad, las bases para esta investigación (sujetos, predicados y razones) en el nivel aparente mundano no deben analizarse en cuanto a si se establecen a través de la cognición válida convencional. Más bien, la cognición válida de una conciencia razonadora que investiga la verdadera realidad no encuentra que el sujeto, el predicado y la razón en el nivel aparente mundano se establezcan a través de la cognición válida convencional como algo más que la verdadera realidad misma. Es precisamente este hecho de no encontrar algo establecido a través de la cognición válida convencional lo que invalida la afirmación de que esto podría encontrarse. Como afirma la *Introducción al Centrismo*:

> Si se analizan estas entidades [mundanas],
> aparte de ser lo que lleva la naturaleza de la verdadera realidad,
> no se encuentran que permanezcan en este lado.
> Por lo tanto, la realidad mundana convencional no debe ser analizada.[878]

Sus *Palabras Lúcidas* hacen la misma observación:

> Por lo tanto, es de esta manera que la comprensión de las cosas en el mundo se presenta a través de los cuatro [tipos de] cognición válida. Estas se establecen en dependencia mutua: Cuando hay cogniciones válidas, hay referentes a evaluar, y cuando hay referentes a evaluar, hay cogniciones válidas. Sin embargo, ni las cogniciones válidas ni lo que se debe evaluar se establecen a través de sus naturalezas. Por lo tanto, que solo exista lo mundano tal como se ve.[879]

En realidad, en el contexto de investigar la verdadera realidad, y mucho menos establecer algo a través de la cognición válida convencional, incluso cuando uno se involucra en negaciones convencionales en dependencia de ciertos oponentes a través de razonamientos que analizan la verdadera realidad, hay un punto práctico esencial. Al investigar la verdadera realidad, es crucial no involucrarse mentalmente en negaciones y pruebas con respecto a lo último, y así descansar la mente libre de toda discursividad de negación y prueba. Como declara *La Introducción en el Conocimiento Supremo del Centrismo*:

> Tanto la negación como la prueba simplemente deben detenerse.
> En realidad, no hay negación ni prueba en absoluto.
> Cuando uno se ha familiarizado con este modo,
> se alcanzará la verdadera excelencia.[880]

Es solo desde la perspectiva de las personas mundanas que hablan sobre la cognición válida perceptual e inferencial, tal como la reconocen estas mismas personas, que Candrakīrti pronuncia estas cogniciones válidas. Él simplemente sigue lo que estas personas dicen sin examinarla y luego lo emplea como base para la negación y la prueba en la investigación de la verdadera realidad. Sin embargo, incluso si los sujetos, predicados y razones mundanos aparentes se establecieran a través de la cognición válida convencional como cosas que aparecen en común tanto para el proponente como para el oponente, su mismo texto establece que nunca usaría tales sujetos, predicados y razones que se establecen de esta manera:

> Podrías decir: “Esto contradice la percepción y demás.”
> No lo hace: No niego [las apariencias] que [solo] satisfacen cuando
> no se examinan.
> Ya que solo se establecen como meras convenciones,
> no son una posición o una razón.[881]

Uno puede querer preguntarle a Candrakīrti: “Si en su propio sistema no se presenta una cognición válida para establecer la certeza, ¿Cómo se asegura de que todas las cosas no surgen de sí mismas, y etc.?” Él responde con *Las Palabras Lúcidas*:

> Tales pronunciamientos de certeza existen [solo] para las personas mundanas a modo de justificaciones que se establecen para ellos mismos, pero no para los nobles. “Entonces, ¿Los nobles no tienen ninguna justificación?” ¿Quién puede decir si lo han hecho o no? Lo último de los nobles es una cuestión de silencio absoluto. Por lo tanto, ¿Cómo debería haber discursividad donde no hay justificación ni no justificación?[882]

Una pregunta adicional podría ser: “Sin embargo, si los nobles, en este contexto de investigación de la verdadera realidad, no establecen esta realidad profunda a través de razonamientos que se establecen a través de la cognición válida convencional, ¿Por qué medios hacen que otros lo comprendan?”

> Los nobles no pronuncian justificaciones a través de convenciones mundanas. Sin embargo, [provisionalmente] aceptan las justificaciones que son un consenso común para el mundo solo con el fin de inducir la realización en otros. Es precisamente a través de esto que hacen que las personas mundanas comprendan [la verdadera realidad].[883]

El Karmapa concluye su argumento diciendo que Tsongkhapa y sus seguidores no obtuvieron certeza sobre todas estas extensas explicaciones de Candrakīrti o incluso llegaron a afirmar que estas no son las palabras de Candrakīrti. En este sentido, el juicio de Tillemans sobre la posición del propio Tsongkhapa de estos temas solo puede repetirse:

> Parece que hay una transformación excesivamente barroca del pensamiento Prāsaṅgika en gran parte debido a la extrema renuencia por parte de Tsong kha pa a tomar algunas de las afirmaciones de Candrakīrti en su valor nominal radical, y especialmente debido a su propio intento de armonizar la filosofía Prāsaṅgika con la de los lógicos. En particular, al hacer que los Prāsaṅgikas adopten las posiciones de un *lógico* sobre las cosas establecidas por pramāṇas, Tsong kha pa introduce en la filosofía de Candrakīrti una especie de deferencia persistente hacia los hechos objetivos que creo que una lectura más simple y literal de Candrakīrti simplemente no confirma. *Es irónico que Tsong kha pa, quien más que nadie sacó a relucir las diferencias entre Svātantrika y Prāsaṅgika, leyera a Candrakīrti como un partidario de facto de la lógica Budista*.[884]

En línea con el Karmapa, Huntington ve a Candrakīrti siendo tergiversado en un sentido aún más general:

> Y así –en lo que equivale a un giro profundamente irónico del destino– Candrakīrti recibió póstumamente los más altos honores de una tradición académica ortodoxa que solo podía sostener su autoridad al negarse a tomar en serio lo que él mismo había insistido: Nāgārjuna no se dedica a proporcionar argumentos racionales diseñados para fundamentar, probar, establecer o dar certeza a cualquier cosa.[885]

En cuanto a los Atonomistas, Tsongkhapa y sus seguidores afirman: "Los Autonomistas aceptan convencionalmente que fenómenos como sujeto, predicado y razón se establecen a través de sus propias características específicas desde la perspectiva de la propia forma de ser del objeto. También aceptan que su establecimiento de esta manera es lo que se encuentra a través de una cognición válida inequívoca." En su *Esencia de Buenas Explicaciones,* Tsongkhapa especifica lo que él ve como el principal apoyo para su afirmación de que los Autonomistas aceptan convencionalmente que las entidades se establecen a través de sus propias características específicas (que son asumidas por sus seguidores). Allí, cita el siguiente pasaje muy problemático de la *Lámpara del Conocimiento* de Bhāvaviveka:

> Si dices aquí que "la naturaleza imaginaria, que es el habla mental y verbal sobre lo que se llama forma, no existe", esto es una negación de [ciertas] entidades, porque niega el habla mental y verbal.[886]

Al mismo tiempo, Tsongkhapa dice:

> Con respecto a los existentes convencionales, términos como su "naturaleza" y sus "características específicas" a menudo también se emplean en textos Consecuencialistas, mientras que términos como "no estar establecidos a través de una naturaleza propia", "no surgido por naturaleza" y "no estar sustancialmente establecido" también abundan en las escrituras de Bhāvaviveka. Por lo tanto, parecen difíciles de distinguir. Sin embargo, esta explicación [anterior] [de Bhāvaviveka] sobre el significado de la existencia o la falta de una naturaleza en términos de características que se enseña en *[El Sūtra] Que Desentraña la Intención* es la fuente más clara de [el hecho] de que este maestro afirma convencionalmente que las entidades se establecen a través de sus propias características específicas.[887]

Sin duda, el pasaje anterior en *La Lámpara del Conocimiento* se encuentra en el contexto general de explicar los *Versos Fundamentales* XXV.24:

> La paz es la paz absoluta de todos los objetos observados
> y la paz absoluta de la discursividad.
> En ningún momento enseñó el Buda
> ningún Dharma a nadie.

Lo que Tsongkhapa cita es solo una consecuencia extraída por Bhāvaviveka de lo que él informa como la posición de un hipotético oponente de Yogācāra en términos de las tres naturalezas. Este oponente dice que es debido a la falta de naturaleza de la naturaleza imaginaria en términos de características específicas que se habla de su inexistencia en el sentido de carecer de naturaleza. La consecuencia de Bhāvaviveka en esta cita identifica la naturaleza imaginaria con el habla verbal y mental, es decir, los pensamientos. Esto en sí mismo ya es cuestionable, ya que la descripción Yogācāra habitual de la naturaleza imaginaria no se refiere al pensamiento y al habla en sí mismos (que pertenecerían a la naturaleza dependiente del otro) sino a los objetos imaginarios de los pensamientos y el habla. Pero dejando eso de lado, Tsongkhapa afirma que la afirmación de Bhāvaviveka de que las entidades se establecen a través de sus propias características específicas se debe a su rechazo de la afirmación de Yogācāra de la inexistencia de la naturaleza imaginaria en esta consecuencia. Con esto, Tsongkhapa, en efecto, dice que Bhāvaviveka se ha comprometido con lo contrario de lo que él rechaza aquí, es decir, con la naturaleza imaginaria que existe con sus propias características específicas. Sin embargo, el rechazo de Bhāvaviveka en sí mismo no implica nada sobre su propia posición, y mucho menos la posición particular de que las entidades se establecen convencionalmente a través de sus características específicas. De hecho, presenta como uno de sus principios fundamentales que ninguna de sus negaciones de las posiciones de los oponentes implica que tenga que afirmar lo contrario (o cualquier otra cosa). Porque, tanto en su *Lámpara de Conocimiento* como en *El Resplandor del Razonamiento*, insiste repetidamente en que sus negaciones son negaciones no implicativas.[888] Además, un poco más adelante del pasaje de la *Lámpara del Conocimiento* de Bhāvaviveka que cita Tsongkhapa, este mismo texto dice explícitamente:

> Aquellos que deseen demostrar que los referentes imaginarios (*don*) no existen, deben afirmar el camino Centrista justificado declarado por el maestro [Nāgārjuna].[889]

Teniendo en cuenta estos puntos y la propia admisión de Tsongkhapa de que los textos Consecuencialistas y Autonomistas son difíciles de distinguir, mientras que, sin embargo, no tienen reparos en proporcionar una cita tan fuera de contexto como la evidencia más clara de su propia afirmación de que los Autonomistas afirman que las entidades se establecen a través de sus propias características específicas, uno no puede escapar a la conclusión de que simplemente no hay evidencia para esta afirmación en absoluto.[890]

Este no es solo un punto menor o aislado, sino el trampolín crucial para toda la reinterpretación de Tsongkhapa del Centrismo y la distinción entre Autonomista y Consecuencialista. Para Tsongkhapa y sus seguidores, tomar precisamente esta no evidencia de entidades que se establecen a través de sus propias características específicas como la base para derivar las elaboraciones de la mayoría de sus puntos esenciales en el Centrismo, así como sus supuestas

consecuencias. Es consistentemente sobre la base de esta noción de "fenómenos que se establecen convencionalmente a través de sus propias características específicas" que explican la naturaleza de los argumentos autónomos, la distinción de los Autonomistas entre la apariencia correcta y la falsa, las supuestas diferencias ontológicas y epistemológicas entre Autonomistas y Consecuencialistas, el fracaso de los Autonomistas para comprender y negar la gama completa del objeto de negación de los Consecuencialistas, sus diferentes puntos de vista sobre la vacuidad y la superioridad resultante de estos últimos sobre los primeros.[891] Como dice Tillemans:

> Tsong kha pa no da prácticamente ningún otro *argumento* digno de ese nombre para demostrar que los propios autores Indios tenían las posiciones sobre la verdad habitual que él les atribuye, aunque consagra una enorme cantidad de energía a elaborar cuáles son estas posiciones y qué consecuencias conllevan. Esto es de una manera muy típica de Tsong kha pa: Como es el caso de su doctrina de "reconocer el objeto a refutar" (*dgag bya ngos 'dzin*), parece haber elaborado muchas de sus ideas filosóficas y esquemas interpretativos más fértiles y arrolladores sobre la base de la evidencia textual India más escasa y, a veces, incluso malinterpretada.[892]

Incluso Hopkins enfatiza "cuán escasa, incluso cuán endeble es la evidencia", pero toma este mismo hecho como base para elogiar las habilidades interpretativas de Tsongkhapa. En lugar de reconocer que Tsongkhapa hace mucho de la nada, Hopkins simplemente sigue a Tsongkhapa al insistir en que, de hecho, *hay* una evidencia sutil de una diferencia en la visión de la vacuidad entre Autonomistas y Consecuencialistas:

> Más francamente, se podría decir que la evidencia de una diferencia en la visión de la vacuidad entre Candrakīrti y Bhāvaviveka es tan escasa que incluso los grandes eruditos Indios no la notaron.[893]

A través de esto, Hopkins incluso parece apoyar la modesta afirmación de Tsongkhapa de que solo había una persona en la India –Candrakīrti–y una persona en el Tíbet–él mismo– que realmente se dio cuenta del verdadero significado del Centrismo, lo que implica que todos los demás grandes maestros en la India y el Tíbet eran demasiado torpes para obtener la visión suprema en el Budismo. Absurdamente, esto se aplicaría incluso al Buda mismo, así como a Nāgārjuna, el reconocido fundador del Centrismo. Pawo Rinpoche responde a esta afirmación con una pregunta:

> Sin embargo, si [realmente fuera el caso de que] la enseñanza del Bendecido Śākyamuni hubiera liberado a un solo ser humano en la India y a un solo ser humano en el Tíbet, ¿Qué tipo de actividad iluminada del Bendecido [para el bienestar de todos los seres sintientes] se supone que es esta?[894]

Un ejemplo más del enfoque de Tsongkhapa aquí es la declaración en su *Esencia de Buenas Explicaciones* de que Autonomistas y Consecuencialistas difieren en sus puntos de vista sobre la vacuidad. Primero, reconoce que Avalokitavrata, Śāntarakṣita y Kamalaśīla no establecen ninguna diferencia en términos de ausencia de identidad entre los sistemas de Bhāvaviveka y sus propios sistemas, por un lado, y los de Buddhapālita y Candrakīrti, por el otro. Luego, Tsongkhapa continúa introduciendo un cierto pasaje del auto-comentario de Candrakīrti sobre el epílogo en su *Introducción al Centrismo*. Él dice:

> Candrakīrti afirma [aquí] que, dado que Buddhapālita ha comentado la intención del noble [Nāgārjuna] tal como es, no hay diferencia entre este [comentario de Buddhapālita] y su propia forma de presentar lo último y lo aparente. Explica que su propio sistema diverge de los comentarios de otros Centristas.[895]

Sin embargo, Candrakīrti nunca menciona ni cita a Buddhapālita en todo su auto-comentario (ni en el pasaje que Tsongkhapa cita explícitamente ni en ningún otro lugar), y mucho menos hace la afirmación sobre Buddhapālita que Tsongkhapa afirma que hace.[896] El pasaje en cuestión en el texto de Candrakīrti dice:

> Excepto en el tratado Centrista [de Nāgārjuna],[897] este Dharma llamado "vacuidad" no se expresa de manera inequívoca en otros tratados. Del mismo modo, el enfoque [Tib. lugs] que se encuentra aquí y que expliqué junto con las respuestas a las objeciones de ciertos [otros] enfoques, en su conformidad con el Dharma de la vacuidad, no existe en otros tratados. Pido a los eruditos que adquieran certeza sobre esto. Por lo tanto, debe entenderse que la afirmación de algunas personas, "Es justo lo que el sistema de los Seguidores del Sūtra propone como lo último que los Centristas afirman como lo aparente", se hace solo por no comprender realmente el verdadero significado del sujeto del tratado Centrista [de Nāgārjuna]. Además, aquellos que piensan que "Lo que los Seguidores de la Gran Exposición proponen como lo último es [propuesto] como lo aparente por los Centristas" simplemente no entienden completamente el verdadero significado del sujeto del tratado Centrista [de Nāgārjuna], ya que no es apropiado que el Dharma supramundano se ajuste a los Dharmas mundanos. Por lo tanto, los eruditos deben tener la certeza de que este enfoque [aquí] es poco común.[898]

Por lo tanto, Candrakīrti no habla de una diferencia con respecto a la visión real o incluso la realización de la vacuidad (es decir, la realidad última) entre los Centristas. Primero, solo dice de manera general que, al igual que la presentación inequívoca de la vacuidad de Nāgārjuna, su propio enfoque (ya que

concuerda con la enseñanza de Nāgārjuna sobre la vacuidad) tampoco existe en ningún otro tratado. (Como en el caso de Nāgārjuna, no especifica estos tratados, pero la mayoría de los comentaristas los glosan como textos de otros seguidores de Nāgārjuna.) En segundo lugar, lo que Candrakīrti quiere decir con "su propio enfoque" se aclara a través de dos puntos: (1) Las dos diferencias específicas con otros Centristas que menciona explícitamente en este pasaje abordan –a sus ojos– formas erróneas en las que algunos Centristas presentan una realidad aparente. (2) En el siguiente pasaje, glosa aún más el Dharma supramundano como "originación dependiente." Alguien pregunta si comentaristas anteriores como Vasubandhu, Dignāga y Dharmapāla han rechazado el significado del Dharma supramundano de la originación dependiente, tal como lo enseña inequívocamente Nāgārjuna, y afirma que ese es el caso.[899] Por lo tanto, para Candrakīrti, la diferencia entre él y otros Centristas, así como otros maestros Budistas, obviamente radica en si la realidad aparente se presenta como nada más que un mera originación dependiente (como lo hace claramente Nāgārjuna) o como algo reificado, ya sean partículas materiales o una conciencia realmente existente. El punto es que, en el último caso, se pierde la unidad inseparable de la originación dependiente y la vacuidad, la realidad aparente y última.

Habiendo sido entrenado a fondo en la tradición Gelugpa, Dreyfus concluye con respecto a este tema:

> Es difícil seguir a Tsong kha pa en su sugerencia de que las visiones Svātantrika y Prāsaṅgika de la vacuidad difieren sustancialmente. El análisis de Tsong kha pa es extremadamente agudo, pero adolece de una brecha real en la credibilidad, que sus críticos exponen bien cuando argumentan que es difícil creer que Candrakīrti, que fue una figura relativamente oscura hasta el siglo X o XI, sea considerado el principal intérprete de Nāgārjuna, mientras que los grandes Mādhyamikas Indios como Bhāvaviveka y Śāntarakṣita, que la mayoría de los eruditos Tibetanos los consideran como Svātantrika, son descartados por tener solo una comprensión parcial del Madhyamaka. Esta conclusión es poco probable, y la discusión de Tsong kha pa no parece cumplir con la elevada carga de la prueba que requeriría.[900]

En desacuerdo con Tsongkhapa y sus seguidores, el Octavo Karmapa y muchos otros dejan en claro no solo que Bhāvaviveka, quien inició el sistema Autonomista, en ninguna parte afirma explícitamente que las entidades se establecen convencionalmente a través de sus propias características específicas (un punto que incluso Tsongkhapa reconoce), sino que esto ni siquiera está implícito en sus escritos. El Karmapa aduce una serie de pasajes de los textos de Bhāvaviveka para apoyar esto. En primer lugar, dice, si los Autonomistas realmente afirmaban que las entidades del nivel aparente existen como fenómenos específicamente caracterizados, ¿Cómo se explicarán las siguientes afirmaciones en el *Resplandor del Razonamiento* de Bhāvaviveka?

> [Los agregados y similares] existen meramente como entidades imputadas en el nivel aparente. Como dijo el Felizmente Así Ido:
>
> > Los tres reinos son meras imputaciones.
> > No existen como entidades de naturaleza.
> > Son los que tienen malas concepciones los que piensan
> > que las imputaciones son entidades reales.
>
> Igualmente:
>
> > La forma es como una bola de espuma.
> > Los sentimientos se asemejan a las burbujas.
> > La discriminación es como un espejismo.
> > Las formaciones son iguales a un árbol de plátano.
> > La conciencia es como una ilusión.
> > Así habló el que ve la verdadera realidad.[901]

De hecho, el mismo texto niega explícitamente que las entidades se establezcan a través de características específicas:

> Algunos dicen: "Las entidades definitivamente tienen una naturaleza, porque tienen características. Los no existentes, como el hijo de una mujer estéril, no tienen características." Esta declaración no está establecida. Como he dicho:
>
> No afirmo que las entidades tengan una naturaleza
> por tener características.[902]

Además, si los Autonomistas aceptaran algo que se establece como un fenómeno específicamente caracterizado, se contradirían a sí mismos. Por lo tanto, no aceptan esto.

> Por lo tanto, el significado de la razón no está establecido.
> Incluso tiene un significado opuesto.
>
> ¿Cómo es eso? Se ha enseñado anteriormente que las entidades carecen de naturaleza. Por lo tanto, el significado de la razón de los oponentes "porque tienen características" no está establecido para los Centristas, porque todos los fenómenos carecen de características. [En consecuencia,] el significado de esta razón es incluso el opuesto, ya que el significado de la razón "porque se ve que tienen características" es el opuesto [de una razón] para establecer [entidades] que no tienen naturaleza, como la tierra.[903]

Si las entidades se establecieran a través de sus propias características, uno tendría que afirmar que, por ejemplo, la solidez como característica específica de la tierra se establece de manera autónoma a través de la forma real de ser de la

tierra como el objeto en cuestión. Sin embargo, esto también es refutado por Bhāvaviveka:

> No es adecuado que la característica de la tierra
> se caracterice como solidez a través de la tierra misma,
> ya que es una causa para la conciencia del cuerpo,
> así como no es adecuado [para ser caracterizado] como tal a través
> del fuego.

> Esta es la refutación de que [las características y la base a la que pertenecen] son una. No es adecuado que la característica de la tierra se caracterice como solidez a través de la tierra misma, ya que [la solidez] es [solo] una causa para el surgimiento de una conciencia corporal. Esto es tan inadecuado como, por ejemplo, la característica del fuego que se caracteriza como solidez a través del fuego mismo . . . . Por ejemplo, ¿Cómo puedes ver que [alguien en un monasterio] es un discípulo que depende de un jarrón [para rellenar los tazones de ofrenda], o un maestro que depende de los discípulos? Es a través de llevar este jarrón que [alguien] se caracteriza como discípulo, mientras que es guiando discípulos que [alguien más] se caracteriza como maestro [pero ninguno de ellos se caracteriza por sí mismo].[904]

A pesar de ciertas afirmaciones en contrario, de acuerdo con Bhāvaviveka, las características y la base a la que se aplican tampoco son diferentes:

> Las características de un buey no se afirman
> por el buey mismo como joroba, papada, etc.,
> ya que son imputados por una cognición particular,
> al igual que las características de un burro.

> Esta es la refutación de que [las características y la base a la que se aplican] son diferentes, . . . así como uno no es capaz de caracterizar las características de un burro a través de un buey.[905]

Luego sigue el resumen de refutar la existencia de algo que se encuentra como una entidad específicamente caracterizada a través de una cognición válida inequívoca al negar que cualquier característica y la base a la que pertenece no son iguales ni diferentes:

> Entonces, si fueran uno, ¿Cómo podría ser algo la característica,
> ya que no se caracteriza a sí mismo?
> Si son otras, ¿Cómo podría ser algo la característica,
> ya que una cosa no caracteriza a otra?[906]

Lo mismo se expresa en la *Lámpara del Conocimiento* de Bhāvaviveka:

> La naturaleza de las entidades
> no existe en las condiciones y demás.

> Las “entidades” son los ojos, y etc. “La naturaleza” es su carácter específico.[907] “Las condiciones” son esperma y óvulo y así sucesivamente . . . . Dado que esta [naturaleza] no existe, ¿De quién serían estas condiciones?[908]

Por lo tanto, en las obras de Bhāvaviveka hay evidencia abundante y fácilmente comprensible de que las entidades aparentes no se establecen a través de su naturaleza, su carácter específico o sus características específicas, ni se establecen como existentes a través de otras condiciones. Considerando esta evidencia, el Karmapa se pregunta qué resultado se espera al poner tanto esfuerzo en afirmar repetidamente que “los Autonomistas afirman alguna entidad específicamente caracterizada que se establece convencionalmente a través de la propia forma de ser del objeto”, aunque esta entidad no se encuentra en ninguna parte en sus textos.

En la misma línea, la *Eliminación de las Malas Opiniones* de Gorampa dice:

> Si los Autonomistas aceptaran razonamientos autónomos, ya que deben probar fenómenos que se establecen a través de sus propias características específicas, . . . se seguiría absurdamente que los Autonomistas prueban un fenómeno que se establece a través de sus propias características específicas cuando prueban la posición que consiste en la negación de surgir de los cuatro extremos.[909]

El Karmapa no cita la *Preciosa Lámpara del Centrismo* de Bhāvaviveka, pero ese texto dice una y otra vez que todas las entidades externas e internas son engañosas e ilusorias. De causas y condiciones que son meras imputaciones surgen resultados que son meras imputaciones. Sobre la realidad aparente, leemos:

> “Aparente” se refiere a entidades, como la forma, tal como aparecen. Estas son “reales” en la medida en que representan una cognición válida desde la perspectiva de la gente común y las convenciones mundanas inequívocas.[910]

Por lo tanto, queda claro que la “validez” se refiere solo a la perspectiva equivocada de la gente mundana común. Es solo en este contexto, entonces, que el texto de Bhāvaviveka habla de características específicas, pero exclusivamente en términos de meras apariencias desde esta perspectiva errónea, siempre que no se analicen:

> ¿Cómo es la realidad aparente?
> La realidad aparente significa conocer
> las características generales y específicas
> de todos los fenómenos por conocer.

Cuando este aparente tal y como aparece
se examina a través del razonamiento, no se encuentra nada.
El hecho de no encontrar es lo ultimo.
Por lo tanto, lo aparente tiene que ser entendido [primero].[911]

Por lo tanto, a partir del contexto, es obvio que no hay entidades que se establezcan a través de sus "características específicas", especialmente no a través de ninguna cognición válida que sea diferente o mejor de lo que los seres ordinarios perciben como válido. En cierto modo, es bastante irónico que el único pasaje en los escritos de Bhāvaviveka que al menos menciona el término "características específicas" (aunque en absoluto en el sentido de Tsongkhapa) sea negado por Tsongkhapa y sus seguidores como escrito por Bhāvaviveka, ya que consideran la *Preciosa Lámpara del Centrismo* como la obra de un autor posterior con el mismo nombre.[912]

También el Autonomista Śāntarakṣita, en el contexto del análisis de la verdadera realidad, niega la categoría general de meras entidades que son capaces de realizar funciones. Al hacerlo, demuestra la negación implícita de cualquier instancia de esta categoría de entidades, ya sea una entidad caracterizada en general o una entidad caracterizada específicamente. Esta negación incluye cualquier entidad de una cognición válida como medio para establecer otras entidades. Como dice su propio *Comentario sobre El Ornamento del Centrismo*:

> No hice más que hablar de todas estas [entidades que son capaces de realizar funciones] de una manera pretenciosa. Sin embargo, cuando aquellos con realización analizan lo que está libre de toda capacidad para realizar una función, no existe tal función en absoluto, porque la capacidad de realizar una función es un objeto conceptual. De lo contrario:
>
> ¿Qué sentido tiene si lo que no es capaz de realizar una función
> es examinado por aquellos que afirman que [es capaz de hacerlo]?
> Cuál es el beneficio para que las personas lujuriosas examinen
> si un castrado tiene un buen cuerpo o no?
>
> Por lo tanto, los eruditos dicen que "realizar una función" es la característica definitoria de una entidad. Es con respecto a tales [meros] aspectos aparentes de las entidades que se enseña la ausencia de identidad de la persona y de los fenómenos y se niega su opuesto –cualquier naturaleza superpuesta– ya que el resultado que se llama "el bienestar de las personas" depende exactamente de que esto surja. En cuanto a cualquier otra cosa, no hay prueba ni negación, ya que [todo] esto es solo algo que debe dejarse como está. Por lo tanto, no pienses: "No se ha enseñado que todos los objetos que son entidades carecen de identidad, y etc."[913]

El Karmapa agrega que hay muchas declaraciones adicionales en otros textos Autonomistas de que lo aparente no existe como algo real que se establece a través de sus propias características específicas en el nivel aparente.

En su análisis exhaustivo, McClintock resalta claramente la diferencia entre la comprensión de Kedrub Je del razonamiento autónomo y el enfoque de Śāntarakṣita y Kamalaśīla. Ella dice:

> Śāntarakṣita y Kamalaśīla tienen una comprensión diferente de la inferencia autónoma, una que prescinde del requisito metalógico de que se establezca que todos los elementos de la inferencia aparecen de manera similar (*mthun snang du grub pa*) como Mkhas grub entiende este requisito . . . .
>
> El argumento de mKhas grub depende, en parte, de la idea de que el sujeto en una inferencia autónoma debe establecerse como que aparece comúnmente para ambas partes en el debate. Y aquí, como en los comentarios, encontramos a Śāntarakṣita y Kamalaśīla insistiendo en que sus argumentos Madhyamaka no están abiertos a la acusación de fracaso del sujeto precisamente porque el sujeto de los argumentos aparece en la conciencia de ambas partes en el debate. Pero hay una distinción importante entre las dos formulaciones de lo que significa aparecer comúnmente, ya que mKhas grub rje requiere específicamente que se establezca que el sujeto aparece comúnmente de acuerdo con los *sistemas filosóficos* (*lugs*) tanto del proponente como del oponente, mientras que Śāntarakṣita enfatiza que las inferencias deben formularse "habiendo *excluido* los diversos sujetos que se producen a través de sistemas filosóficos mutuamente incompatibles." . . . Entidades que han sido calificadas en formas que surgen a través de la teorización filosófica . . . se excluyen de manera deliberada y enfática de ser objeto de debate.[914]

McClintock llama a los niveles de Seguidores del Sūtra, Yogācāras y Centristas, tal como se usan en los textos de Śāntarakṣita y Kamalaśīla, "escalas deslizantes de análisis." En su enfoque flexible, estos maestros Autonomistas usan diferentes razones cuando se enfrentan a diferentes oponentes, por lo que solo emplean provisionalmente ciertos sujetos, predicados y razones en los niveles de análisis respectivamente más bajos, que se niegan gradualmente en los niveles superiores. Este mismo enfoque también es claramente descrito por Mipham Rinpoche en su comentario sobre *El Ornamento del Centrismo*, donde explica los cinco puntos especiales de este texto.[915] En este modelo de "escalas móviles de análisis", al igual que las dos escalas precedentes de Seguidores del Sūtra y Yogācāras, también la escala de análisis Centrista pertenece claramente al nivel de análisis *convencional*. Como señalan el Octavo Karmapa, Mipham Rinpoche y McClintock, es en este nivel donde los Autonomistas niegan cualquier existencia convencional (y mucho menos la existencia última) de entidades

reales, ya sean materiales o mentales, con características específicas o sin ellas. Por lo tanto, parece que Kedrub Je no pudo evaluar adecuadamente este sistema de diferentes niveles de análisis por parte de estos maestros Autonomistas. Tillemans comenta:

> Una de las ideas más extraordinarias en la tradición de Tsong kha pa y Dge lugs pa es que los filósofos Svātantrikas no solo aceptan que las cosas habituales se establecen intrínsecamente, desde su propio lado, etc., pero al hacerlo terminan de una manera muy sutil siendo como realistas, es decir, "defensores de entidades reales" (*dngos smra ba*), y por lo tanto esencialmente en el mismo campo que todas las escuelas Budistas inferiores y tal vez incluso no Budistas. Por supuesto, Tsong kha pa no está diciendo que los Svātantrikas sean ellos mismos *dngos smra ba.* Sin embargo, el *acercamiento* es muy claro . . . . Como vemos en la cita de Tsong kha pa . . . el realista (*dngos smra ba*) y Svātantrika supuestamente no difieren tanto en su ontología, es decir, *en lo que* aceptan como existente, sino en el nivel de verdad al que se asigna esta ontología . . . Y en contextos clave relacionados con los debates entre Svātantrika y Prāsaṅgika, los Svātantrika *se* agrupan regularmente con las escuelas Budistas inferiores bajo la designación *rang rgyud pa man chad* ("[pensadores] de Svātantrika en adelante"), todos estos contrastados con los Prāsaṅgika. Por extraño que nos parezca, Tsong kha pa y sus seguidores, en efecto, dividieron toda la filosofía Budista en dos campos significativos: Realistas y Svātantrikas por un lado y Prāsaṅgikas por el otro.[916]

A la luz de todo esto, uno se pregunta si Tsongkhapa todavía considera que los Autonomistas son Centristas. En su *Esencia de Buenas Explicaciones*, alguien hace esta pregunta y responde:

> Estos eruditos también son Centristas, ya que niegan los sistemas filosóficos de los fenómenos realmente existentes a través de muchos razonamientos y aceptan que [los fenómenos] no existen realmente. Esto no contradice la afirmación [de Candrakīrti] de que no es adecuado que los Centristas empleen [razonamiento] autónomo, del mismo modo que no es adecuado que los monjes totalmente ordenados[917] con votos actúen en contra de estos votos, pero el mero [hecho de] actuar en contra de ellos no significa necesariamente que no sean monjes totalmente ordenados.[918]

Si este ejemplo se refiere a monjes que realmente rompen sus votos de una manera repetida e intencional, ¿Qué tipo de monjes se supone que son? Si el ejemplo significa solo cometer infracciones menores de los votos que pueden restaurarse, las diferencias entre Autonomistas y Consecuencialistas no pueden ser tan numerosas y sustanciales como Tsongkhapa suele afirmar que son. Es de

destacar que aquí se centra únicamente en su diferencia en la metodología. Después de haber enfatizado extensamente sus muchas diferencias ontológicas y epistemológicas (como una visión diferente sobre la vacuidad), no menciona ninguna de ellas aquí y minimiza la diferencia metodológica única de usar el razonamiento autónomo como algo que no resiste la clasificación de los Autonomistas como Centristas. Considerado en conjunto, esto es como decir: "Te he mostrado todas las grandes diferencias entre un pato de goma y un pato real, pero el mero hecho de que el primero emita sonidos que no son típicos de los patos no significa que no sea un pato." Por lo tanto, Tsongkhapa no aborda realmente el tema de que las diferencias sustanciales que atribuye a los Autonomistas y Consecuencialistas cuestionan seriamente la identidad de los Autonomistas como Centristas.

En resumen, el Karmapa dice que para los Consecuencialistas no hay posiciones o argumentos que formular con respecto a ningún fenómeno en el sentido de entidades que se establecen a través de la cognición válida por seres ingenuos o nobles en cualquier nivel de las dos realidades. Por lo tanto, el sistema Consecuencialista está libre de asumir cualquier tesis. Sin embargo, muchas personas obstinadamente siguen diciendo: "Dado que ustedes los Consecuencialistas no toman ninguna posición, se deduce que dicen que no tienen posición" y luego proclaman: "En ese caso, esta se convierte en su posición." Hay una respuesta a esto. Dado que los Consecuencialistas se dan cuenta de que ningún fenómeno o entidad se establece a través de la cognición válida, cualquier cosa que se exprese sobre tales fenómenos mediante términos o conceptos carece de sentido. Sin embargo, en aras de eliminar las superposiciones y negaciones en términos de existencia y inexistencia de otros, los Consecuencialistas desean pronunciar algo por términos y conceptos desde la perspectiva de estos otros para invalidar sus puntos de vista equivocados. De hecho, es únicamente por esta razón que pronuncian cualquier cosa. Sin embargo, incluso durante todo este proceso, nunca piensan: "No tomamos ninguna posición." Por lo tanto, sin entretener ni siquiera el flujo mental más débil, ¿Cómo podría seguirse que expresen que no tienen una posición como posición?

Algunas personas podrían objetar: "Para los Consecuencialistas, no hay nada que presentar como un sistema propio que se establezca a través de una cognición válida. Por lo tanto, debe seguirse que tampoco hay consecuencias absurdas para ellos que invaliden las posiciones de los demás, ya que no tienen ningún pensamiento de querer pronunciar estas consecuencias. Por otro lado, si tienen estos pensamientos de desear pronunciar consecuencias, debe surgir igualmente en ellos el estado mental de desear pronunciar las posiciones que son opuestas a estas consecuencias. Y si surge este estado mental, no hay forma de no tomar por términos y conceptos las posiciones que son opuestas a estas consecuencias." Este no es el caso, ya que los Consecuencialistas de hecho tienen el deseo de pronunciar algo en aras de eliminar las ideas equivocadas de

los demás. Sin embargo, si no hay ningún caso de que adopten una posición que sea una expresión de sus propias ideas erróneas, ¿Qué tiene de malo eso? Cuando los Consecuencialistas pronuncian argumentos o ejemplos, esto se puede comparar con un médico con visión clara que opera los ojos de alguien con cataratas. El médico desea usar un escalpelo quirúrgico para abrir los ojos del paciente, que están cubiertos por turbidez, y de hecho los abre. Sin embargo, el médico, que tiene una visión clara, no necesita tener el deseo de abrir sus propios ojos de esta manera.

Aún así, algunas personas insisten en que el hecho mismo de no tener una posición representa una posición. En este caso, dice el Karmapa, ¿Por qué entonces no deberían concluir igualmente que una negación no implicativa en sí misma es una negación implicativa, o esperar que el hecho mismo de que no caiga lluvia es la caída de lluvia?

El Origen de la Controversia entre Autonomistas y Consecuencialistas

El punto de partida para lo que se llamó la distinción entre Autonomista y Consecuencialista fue, de hecho, bastante limitado. Se encuentra en la crítica de Bhāvaviveka a la forma en que Buddhapālita comenta los *Versos Fundamentales* I.1 de Nāgārjuna:

> Ni de ellas mismas, ni de otra cosa,
> ni de ambas, y ni sin una causa–
> En cualquier lugar y en cualquier momento,
> todas las entidades carecen de surgimiento.

Posteriormente, Candrakīrti defendió a Buddhapālita y refutó a Bhāvaviveka. Fue solo más tarde en el Tíbet que especialmente las declaraciones de Candrakīrti fueron comentadas y elaboradas de manera muy extensa.

Demostrando Que Buddhapālita No Tiene Defectos

La Posición de Buddhapālita

El comentario de Buddhapālita sobre el verso de Nāgārjuna comienza con la negación de la primera posibilidad de surgimiento:

> Las entidades no surgen de su propia naturaleza intrínseca, porque su surgimiento sería inútil y porque surgirían sin fin. Para las entidades que [ya] existen como su propia naturaleza intrínseca, no hay necesidad de surgir de nuevo. Si surgieran a pesar de [ya] existir, no habría tiempo en que no surgieran; [pero] eso tampoco es afirmado [por los Enumeradores].[919]

Buddhapālita continúa brevemente en un estilo similar para negar las tres posibilidades restantes. Dice que las entidades no surgen de otra cosa, porque

entonces todo podría surgir de todo. No surgen tanto de ellas mismas como de otras, ya que esta posibilidad solo combina los defectos de las dos anteriores. Tampoco surgen sin ninguna causa, porque, de nuevo, todo podría surgir de todo y todas las actividades serían inútiles.

El Carro de los Siddhas Tagbo del Karmapa agrega lo que se encuentra en los textos de los primeros Centristas Tibetanos sobre el significado de la negación de Buddhapālita de la primera posibilidad de surgimiento. Ya sea que la frase de Buddhapālita "las entidades no surgen de sí mismas" se formule como un razonamiento autónomo o como una consecuencia, en cualquier caso, es una posición correcta invalidar otras. Sin embargo, no es una posición correcta en el sentido de que sea algo que se presente como el propio sistema de los Centristas. De la afirmación de los Enumeradores de que las entidades surgen de sí mismas, simplemente se deduce que este surgimiento es inútil e interminable, porque estas entidades ya existen, al igual que un jarrón claramente manifiesto. Pero los Enumeradores no pueden aceptar esta consecuencia, ya que se basa precisamente en lo que buscan mantener. En un análisis de la cita anterior del texto de Buddhapālita en términos de esta consecuencia, la palabra "su" en su cláusula de razón anterior ("porque *su* surgimiento sería inútil y porque surgirían sin cesar") debe tomarse como ejemplo (un jarrón claramente manifiesto), la razón (ya existente) y el predicado (este surgimiento es inútil e interminable), mientras que la repetición de la palabra "porque" en esta cláusula de razón *no* es la razón en la consecuencia de Buddhapālita. El pasaje que comienza con "Para entidades que ya existen como su propia naturaleza intrínseca" es la explicación detallada de esto. En pocas palabras, significa: "Las entidades no surgen de sí mismas, porque ya existen como su propia naturaleza intrínseca, al igual que el jarrón claramente manifiesto frente a nosotros." Bhāvaviveka, sin embargo, ha malinterpretado esta estructura de la declaración de Buddhapālita.[920]

La Crítica de Bhāvaviveka

La Lámpara del Conocimiento de Bhāvaviveka (su propio comentario sobre el texto de Nāgārjuna) presenta primero su propio argumento probatorio para negar que las entidades surgen de sí mismas:

> Es cierto que, en última instancia, las fuentes internas no surgen de sí mismas, porque [ya] existen –al igual que una conciencia existente.[921]

Este es el mismo argumento básico que está implícito en la consecuencia de Buddhapālita, sin embargo, Bhāvaviveka continúa criticando la forma en que Buddhapālita niega que las entidades surjan de sí mismas:

> Esta [refutación de Buddhapālita] es inapropiada, (1) porque no establece una razón y un ejemplo, (2) porque no elimina los [posibles] defectos aducidos por otros [en su contra], y (3) porque es una declaración [consecuente] que brinda una oportunidad [para las

> objeciones de un oponente].[922] La [tercera razón] significa que, a través de la inversión del significado declarado [en la consecuencia de Buddhapālita], aparecería un probandum y una razón con significados invertidos. Por lo tanto, las entidades surgirían de otra cosa, porque su surgimiento sería fructífero y porque su surgimiento llegaría a su fin. [Sin embargo, esto] contradeciría la posición [de Buddhapālita].[923]

De manera análoga, Bhāvaviveka critica los argumentos de Buddhapālita con respecto a las posibilidades de surgir de otra cosa y sin ninguna causa (no ofrece ningún comentario sobre la negación de este último de surgir de ambos).[924]

El Octavo Karmapa elabora la crítica de Bhāvaviveka preguntando si, al no haber entidades que surjan de sí mismas, la formulación de Buddhapālita de "no tiene sentido", y etc., es un argumento probatorio autónomo o la construcción de una consecuencia.

Si se entiende como un argumento probatorio autónomo, es altamente inapropiado como tal porque (1) no establece las ramas estándar de una prueba. Estas son la razón (como propiedad del sujeto) de que las entidades no surgen de sí mismas ("porque ya existen") y un ejemplo que ilustra que la razón implica el predicado (como el propio ejemplo de Bhāvaviveka "al igual que una conciencia existente"). (2) Además, la formulación de Buddhapālita es inapropiada porque no elimina los posibles defectos que otros pueden aducir en su contra. Estos son los siguientes dos defectos con respecto a la posición y la razón. Los Enumeradores pueden decir: "Si ustedes, los Budistas, pretenden probar la posición de que 'algo que existe como portador de la naturaleza intrínseca de su resultado no surge', simplemente prueban lo que ya está establecido para nosotros, ya que nosotros tampoco afirmamos que surjan resultados existentes. Y si entiendes que tu razón significa "porque el surgimiento de algo que existe como portador de la naturaleza intrínseca de su causa no tiene sentido", equivale a una razón que demuestra lo contrario de lo que quieres probar, ya que es precisamente lo que decimos, que todo lo que surge existe como su causa."

(3) Si la formulación de Buddhapālita se entiende como una consecuencia, a través de la inversión del significado declarado, aparecería un probandum y una razón con significados invertidos. Esto significa que esta consecuencia implicaría que las entidades surgen de otra cosa, porque su surgimiento es fructífero y llega a su fin. Por lo tanto, dado que los Centristas no exponen estas tres posiciones, esta consecuencia contradeciría su posición.

Los escritos de los primeros Centristas Tibetanos comentan que es la fantasía de Bhāvaviveka y de otros decir: "Dado que una negación debe implicar necesariamente su opuesto, si el surgimiento de sí mismo se invierte, no hay forma de no aceptar el surgimiento de otra cosa. Este hecho de que una consecuencia implica su opuesto está presente en todos los sistemas filosóficos." Una buena respuesta a esta crítica fue dada por el gran maestro Consecuencialista Mahāsumati, cuando llegó al Tíbet y los maestros Tibetanos

le preguntaron: “¿Es bueno el sistema filosófico Centrista en sí mismo?” Él respondió: “Un sistema filosófico se llama punto de vista, y todos los puntos de vista son precisamente a los que se debe renunciar. Por lo tanto, cuando los Centristas no afirman que una consecuencia implica su opuesto, simplemente no aceptan lo que impregna todos los sistemas filosóficos necios como una enfermedad infecciosa. Por lo tanto, parece que llamar a este enfoque ‘un buen sistema filosófico’ significa darle un mal nombre.”

En los sistemas de aquellos que, como Bhāvaviveka, aceptan una prueba implícita por una consecuencia, tales consecuencias impulsarían un argumento autónomo en cuanto al significado invertido.[925] Sin embargo, en cuanto a la declaración de Buddhapālita y de otros de invalidar las consecuencias, ya que no está conectado con ningún deseo de declarar el significado invertido de tales consecuencias, no se pueden revertir, sin importar cuánto se esfuerce uno. Esto se puede comparar con un arma que se lanza a una persona, vuela por el espacio y golpea a esta persona. Incluso si la persona invierte el arma e intenta lanzarla hacia el espacio para golpearlo, la persona no podrá golpear el espacio. Por lo tanto, la refutación de Buddhapālita por parte de Bhāvaviveka se hizo sin comprender la intención de este último, quien primero simplemente consideró: “Está implícito en la posición de los Enumeradores que las entidades no surgen de sí mismas, porque esto sería inútil e interminable.” Sin embargo, una vez que había arrojado las consecuencias no deseadas formuladas en estas dos razones a los Enumeradores, Buddhapālita continuó invalidando la posición de los Enumeradores formulando consecuencias absurdas adicionales utilizando sus otras afirmaciones como razones.

Defensa de Buddhapālita por parte de Candrakīrti y la Refutación de la Crítica de Bhāvaviveka

El primer capítulo de las *Palabras Lúcidas* de Candrakīrti presenta la mayoría de los argumentos de Buddhapālita anteriores, así como todas las críticas de Bhāvaviveka a ellos. La refutación detallada de Candrakīrti de la posición de Bhāvaviveka, sin embargo, se centra en lo que este último explica con respecto a la primera posibilidad de surgimiento. Esta refutación, Candrakīrti dice más adelante, se aplica igualmente a lo que Bhāvaviveka explica con respecto a las posibilidades restantes. Las secciones que siguen aquí se basan en el texto de Candrakīrti junto con el comentario del Octavo Karmapa.[926]

1) No hay defecto en no enunciar un ejemplo y una razón, ya que los Centristas no pronuncian razonamientos autónomos que se establecen a través de la cognición válida como su propio sistema.[927]

Candrakīrti declara que toda la crítica de Bhāvaviveka a Buddhapālita es infundada. Comienza con la acusación del primero (1) de que el segundo “no indica una razón y un ejemplo.” Dice que el propio sistema de los Centristas no

establece una razón y un ejemplo que se establezcan a través de una cognición válida, pero que esto no es un defecto. Explica por qué al decir que el sistema de Centristas significa estar libre de toda discursividad –incluida la cognición válida– en ambos niveles de la realidad. Esto no impide que los Centristas expongan razones y ejemplos que son reconocidos por otros, como se explicará más adelante. Sin embargo, en el caso de los Enumeradores que afirman que las entidades surgen de sí mismas, es posible poner fin a sus ideas erróneas simplemente confrontándolas con las contradicciones internas de su posición.[928]

"Surgir de sí misma" significa que la causa misma existe como portadora de la misma naturaleza que el resultado y que es esta misma causa la que surge. Decir que "las entidades surgen de sí mismas, porque surgen de ser existentes como ellas mismas" es contradictorio con la razón que implica el predicado, ya que se supone que surge algo ya existente, lo cual es inútil. Y si lo que ya existe surgiera de esta manera, uno debería ver su surgimiento sin fin. Estas consecuencias no pueden ser aceptadas por los Enumeradores, ya que no afirman que algo que ha surgido es lo que surge de nuevo, ni que sigue surgiendo sin cesar. Por lo tanto, su posición es a la vez injustificada y auto-contradictoria.

Por lo tanto, los Enumeradores son desafiados por solo estas consecuencias que demuestran las contradicciones internas de su sistema y tienen el mismo efecto de negación que surge de sí mismo que los argumentos y ejemplos autónomos de alguien que elige el enfoque Autonomista. La cuestión crucial aquí es si los Enumeradores, al ser confrontados con las contradicciones entre lo que quieren probar en su sistema filosófico y los medios para probarlo, aceptan sus auto-contradicciones. Después de todo, la función directa de las consecuencias absurdas es hacer que uno se dé cuenta de las contradicciones internas, mientras que su función implícita es hacer caer un sistema filosófico que involucra tales auto-contradicciones.[929] Sin embargo, si algunos oponentes son tan descaradamente tercos que no se retiran de sus posiciones una vez que se enfrentan a las contradicciones en esas posiciones, tampoco se retirarán de ellas, incluso si se les proporcionan argumentos y ejemplos autónomos adicionales que se establecen a través de una cognición válida en el propio sistema. Como dice Candrakīrti, los Centristas no debaten con los locos. Por lo tanto, al presentar inferencias que se establecen a través del propio sistema, Bhāvaviveka simplemente muestra su afición por tales inferencias, incluso cuando están fuera de lugar.

2) Dado que los Centristas no formulan consecuencias que impulsen un argumento autónomo de significado invertido, no hay contradicción en lo que aceptan.[930]

Para los Centristas, es inapropiado hacer inferencias autónomas por su propia cuenta, porque tampoco aceptan ninguna otra tesis. En otras palabras, los Centristas no postulan ninguna conciencia inequívoca que se dé cuenta de algo

que se infiere que se establece a través de alguna cognición válida en su propio sistema. Porque tampoco aceptan ninguna otra tesis diferente de este inequívoco, es decir, algo establecido como erróneo a través de alguna cognición válida en su propio sistema. Los Centristas no encuentran nada que sientan que pueda presentarse como una inferencia que esté completamente arraigada en su propio sistema. Más bien, en lugar de ver la necesidad de presentar algunas inferencias completamente establecidas –de todos modos inexistentes– de los sistemas de otros simplemente para encontrar algo que puedan presentar como una inferencia establecida, los Centristas siempre dicen que la presentación de estos debe evitarse categóricamente. Como explican los *Cuatrocientos Versos* de Āryadeva:

> Contra alguien que no tiene tesis
> de "existencia, inexistencia, o [ambas] existencia e inexistencia",
> no es posible nivelar una carga,
> incluso si [se intenta] durante mucho tiempo.[931]

La Refutación de las Objeciones de Nāgārjuna dice:

> Si tuviera alguna posición,
> por lo tanto, tendría un defecto.
> Ya que no tengo posición,
> no tengo ningún defecto.
>
> Si hubiera algo que observar
> a través de la percepción directa y las otras instancias
> [de cognición válida],
> sería algo que se establecería o rechazaría.
> Sin embargo, como no existe tal cosa, no puedo ser criticado.[932]

En otras palabras, si los Centristas tuvieran una posición de la naturaleza de una entidad existente o inexistente que se estableciera a través de una cognición válida en cualquier nivel de las dos realidades en su propio sistema, incurrirían en los dos defectos de (1) no formular una razón y un ejemplo y (2) no eliminar los posibles defectos que otros pueden aducir en su contra. Sin embargo, para los Centristas, lo último significa liberarse de toda discursividad y lo aparente significa meras apariencias que se presentan en contingencia. Aparte de esto, en cualquier nivel de las dos realidades, no tienen ninguna posición que se establezca a través de la cognición válida en su propio sistema como tal y cual. Por lo tanto, no tienen el defecto de no formular una razón y un ejemplo para entidades que no surgen de sí mismas. Si, a través de los cuatro tipos de cognición válida, hubiera alguna entidad fenoménica que se observara como establecida, habría algo que establecer o rechazar en su propio sistema. Sin embargo, como no existe tal cosa, los Centristas no pueden ser criticados por incurrir en los defectos anteriores.

3) Dado que los Centristas no establecen razones y demás que se establecen a través de una cognición válida como su propio sistema, no hay necesidad de que eliminen posibles defectos con respecto a una posición y una razón que se establecen únicamente desde la perspectiva de un proponente que tiene esas posiciones y razones.[933]

Como los Centristas simplemente no establecen inferencias autónomas, ¿Cómo podrían tener una tesis autónoma como la de Bhāvaviveka que dice: "Las fuentes internas no surgen de sí mismas"? Contra esta tesis, los Enumeradores bien podrían replicar: "¿Qué significa tu tesis? ¿'de sí mismos' significa 'de la naturaleza intrínseca del resultado' o 'de la naturaleza intrínseca de la causa'? Si significa 'de la naturaleza intrínseca del resultado', solo prueba lo que ya está establecido para nosotros, ya que nosotros tampoco afirmamos que surjan resultados existentes. Si significa 'de la naturaleza intrínseca de la causa', equivale a una razón que prueba lo contrario de lo que quieres probar, ya que decimos que todo lo que surge existe como la naturaleza intrínseca de la causa." Los Centristas no tienen que eliminar estos defectos, porque su pronunciamiento "Lo que surge de sí mismo no existe" se entiende simplemente como una invalidación de la afirmación, "Lo que surge de sí mismo existe" como algo que se establece a través de una cognición válida en el sistema de otra persona. Sin embargo, los Centristas no proponen una "inexistencia de surgir de sí mismo" que se establezca de alguna manera a través de una cognición válida en su propio sistema.

Además, ¿Cómo podrían los Centristas tener la razón "porque ya existen" (como lo afirma Bhāvaviveka) como algo que se establece a través de una cognición válida en su propio sistema? Esto solo implicaría los defectos anteriores de probar lo que ya está establecido o probar lo contrario y, por lo tanto, comprometerlos a luchar para eliminar estos dos defectos. Pero si no tienen estas tesis o razones, ¿Por qué tendrían que eliminar alguna de sus falacias? Si no hay cosecha, no hay necesidad de protegerla de las tormentas de granizo. En resumen, dado que los Centristas no son susceptibles a los defectos anteriores alegados por otros, Buddhapālita no necesitó especificar ninguna respuesta a estos defectos.

4) A pesar de no hacer afirmaciones propias, los Centristas poseen razones, ejemplos, y etc. para invalidar las posiciones de otros.[934]

Alguien como Bhāvaviveka podría pensar: "Según los Consecuencialistas, dado que no hay tesis, razón o ejemplo que se establezca a través de una cognición válida en su propio sistema, no establecen inferencias autónomas. Por lo tanto, no establecen el contenido de la tesis que consiste en la negación de surgir de sí mismo ni eliminan la posición de otros a través de una inferencia que se establece a través de una cognición válida para ambas partes en el debate. Sin

embargo, teniendo en cuenta la necesidad de expresar explícitamente las contradicciones dentro de las posiciones de los demás que surgen a través de sus propias inferencias, es precisamente desde la perspectiva de los propios oponentes que debe haber una tesis, así como una razón y un ejemplo (para la vinculación lógica) que estén libres de posibles defectos. Sin embargo, Buddhapālita no expresó esta razón y ejemplo que están establecidos en su propio sistema y tampoco eliminó los defectos de la posición. Por lo tanto, incurre tanto en el defecto de no proporcionar una razón y un ejemplo capaz de negar el surgimiento de sí mismo como en el defecto de no eliminar las falacias anteriores como en el punto (3) anterior que un Enumerador puede plantear en contra de su tesis de 'entidades que no surgen de sí mismas.'"

La respuesta de Candrakīrti es que ninguno de estos defectos se aplica a Buddhapālita. En el debate, aquellos (como los Enumeradores) que sostienen una posición (como la que surge de sí mismo) por el deseo de generar una certeza en los demás que es como su propia certeza[935] deben demostrar a la otra parte la justificación por la cual se entiende el contenido de esta posición. Por lo tanto, es el procedimiento de las personas que tienen sistemas filosóficos que la prueba del contenido de una posición (como la que surge de sí misma) que es aceptada por una determinada persona debe ser avanzada solo por esta persona. Esto significa que, como el siguiente paso después de la declaración de consecuencias de los Centristas, es tarea de los Enumeradores eliminar el defecto en su propia posición que es expuesta por los Centristas (que no afirman que surja algo ya existente). Este defecto se expresa en la implicación del predicado por la razón en la consecuencia absurda de los Centristas, "Se sigue que las entidades no surgen de sí mismas, porque ya existen" (que utiliza una razón y un ejemplo reconocidos por otros). En otras palabras, no es el trabajo de los Centristas proporcionar algunos argumentos probatorios –ya sean autónomos o simplemente reconocidos por otros– sino el trabajo de los oponentes para abordar los defectos en su propia posición. Sin embargo, cuando los Enumeradores intentan hacerlo, se hace aún más obvio que no tienen ninguna razón válida para eliminar el defecto expuesto por los Centristas y, por lo tanto, probar que las entidades surgen de ellas mismas. Ninguna de las razones que los Enumeradores podrían aducir para eliminar su defecto son razones válidas para los Centristas. Tampoco ninguno de sus otros razonamientos, como "Las entidades surgen de sí mismas, porque no pueden surgir de la nada. Por lo tanto, los existentes deben surgir de los existentes, como en el caso del aceite de sésamo que existe y surge de las semillas de sésamo, mientras que no existe ni surge de la arena." Más bien, dado que no tienen ninguna razón o ejemplo para su propia posición de que las entidades surgen de sí mismas, los argumentos que presentan para probar su contenido se reducen a no ser más que esta misma posición.[936] Dado que los Enumeradores afirman una tesis que carece de justificación, ya sea por estándares puramente convencionales y mundanos o por razonamiento lógico, su razonamiento es solo auto-engañarse. En consecuencia,

su razonamiento no puede generar ninguna certeza en otras personas de que las entidades surgen de sí mismas.

Si los Centristas no proponen así "sus propios" razonamientos, ¿Cómo se invalida la afirmación de los Enumeradores? Candrakīrti dice que la invalidación más clara de su posición es precisamente el hecho de que no pueden probar su contenido. Entonces, ¿Cuál sería la necesidad aquí de señalar su invalidación a través de una inferencia del propio sistema de los Centristas?

Alguien como Bhāvaviveka todavía podría objetar: "Aún así, el error de los Enumeradores que se contradicen a sí mismos a través de sus propias inferencias debe ser expresado indudablemente por Consecuencialistas como Buddhapālita." Aunque los Consecuencialistas no establecen razones y ejemplos que se establecen a través de la cognición válida como su propio sistema, no es el caso de que, desde la perspectiva de otros, no pronuncien razones y ejemplos que son reconocidos por otros, ni dejan de eliminar el defecto de probar lo que ya está establecido para el oponente. De hecho, dice Candrakīrti, esto es exactamente lo que hizo Buddhapālita. Lo que este último tenía en mente era la siguiente afirmación:

(1) "Las entidades no surgen de sí mismas, porque ya existen como su propia naturaleza intrínseca, al igual que el jarrón claramente manifiesto que se encuentra frente a nosotros."

En base a esto, luego hizo la conocida declaración explícita en su comentario que se citó anteriormente:

(2) (a) "Las entidades no surgen de su propia naturaleza intrínseca, porque su surgimiento sería inútil y porque surgirían sin fin. (b) Para las entidades que [ya] existen como su propia naturaleza intrínseca, no hay necesidad de surgir de nuevo. (c) Si surgieran a pesar de [ya] existir, no habría tiempo en que no surjan, [pero] eso tampoco se afirma."

Entonces, ¿Cómo enseña la declaración (2) la razón y el ejemplo de razonamiento (1) que tenía en mente? Candrakīrti toma la palabra "su" en la cláusula de la razón en (2a) para indicar la razón "ellos ya existen como su propia naturaleza intrínseca" en (1). De hecho, (2b) es el comentario de Buddhapālita sobre su breve declaración (2a). Además, (2b) indica implícitamente el ejemplo concordante (un jarrón claramente manifiesto) que es reconocido por los Enumeradores y posee las propiedades tanto de lo que debe probarse (las entidades no surgen de sí mismas) como de los medios de prueba (ya existentes como su propia naturaleza intrínseca). "Ya existente como su propia naturaleza intrínseca" en (2b) identifica la razón. "Porque su surgimiento sería inútil" en (2a) identifica el predicado de lo que debe probarse (que no surge de ellos mismos) extrayendo una consecuencia no deseada (que no tiene sentido que los existentes surjan de nuevo) de la afirmación del oponente de ser negada (que

surge de ellos mismos). Tomemos el siguiente ejemplo de un argumento probatorio Indio clásico de cinco miembros:

> [1, tesis] El sonido es un fenómeno impermanente [2, razón] porque lo que se produce es impermanente. Se ve que lo que se produce es impermanente, [3, ejemplo] al igual que en el caso de un jarrón. Del mismo modo, se produce sonido [4, aplicación]. [5, conclusión] Por lo tanto, debido a que se produce, el sonido es un fenómeno impermanente.

De la misma manera, Buddhapālita también proporciona un argumento probatorio:

> [1, tesis] Las entidades como los jarrones, etc., no surgen de su propia naturaleza intrínseca [2, razón] porque sería inútil que algo ya existente como su propia naturaleza intrínseca surgiera de nuevo. Se ve que lo que ya existe como su propia naturaleza intrínseca no depende de su surgimiento repetido de sí mismo, [3, ejemplo] como en el caso de un jarrón manifiesto, y etc. [4, aplicación] Del mismo modo, los Enumeradores asumen que algo como un jarrón existe como su propia naturaleza intrínseca, incluso en su estado anterior como un trozo de arcilla. [5, conclusión] Entonces, para algo que existe como su propia naturaleza intrínseca incluso en ese momento, no hay surgimiento.[937]

De esta manera, la razón “ya existente como su propia naturaleza intrínseca” se revela en la solicitud anterior (4). Esta razón es inequívoca con respecto a negar que las entidades (re)surjan de sí mismas. A través de esta razón (que es aceptada por los propios Enumeradores), se señala que los Enumeradores se contradicen a sí mismos a través de sus propias inferencias. Por lo tanto, ¿Cómo puede Bhāvaviveka decir: “Esta refutación de Buddhapālita es inapropiada, porque no establece una razón y un ejemplo”?

Por lo tanto, no solo no es el caso de que Buddhapālita no expusiera una razón y un ejemplo, sino que tampoco dejó de eliminar los dos posibles defectos que pueden aducir los Enumeradores. Estos dos defectos son, primero, que la razón es contradictoria con lo que se supone que debe probar y, segundo, probar una posición que ya está establecida para el oponente. El primer defecto se elimina porque los Enumeradores no afirman que un jarrón, presente frente a ellos y que tiene la naturaleza de ser claramente manifiesto, se manifiesta de nuevo. Por lo tanto, este jarrón manifiesto se establece como el ejemplo apropiado que concuerda con la razón de Buddhapālita (en el sentido de que ya existe) y su predicado (en el sentido de que no surge de nuevo de sí mismo). El segundo defecto se elimina porque lo que Buddhapālita debe probar aquí se especifica como la negación del surgimiento de un jarrón *potencial* cuya naturaleza –según los Enumeradores– es ser no manifiesto y tener el potencial

causal de producir un jarrón manifiesto. La negación del surgimiento de un jarrón potencial no es lo que ya está establecido para los Enumeradores. En cambio, solo aceptan la no aparición de un jarrón ya manifiesto, pero asumen que un jarrón potencial surge en un jarrón manifiesto.

Además, el sujeto en el argumento probatorio expuesto de Buddhapālita se formula como "entidades como jarrones, y etc." Dado que las palabras "y etc." incluyen todas las entidades que se afirma que surgen, la razón no contiene el defecto de ser incierta al no cubrir todas las otras entidades además de los jarrones.

En resumen, esta razón que niega que las entidades surjan de sí mismas no cae bajo ninguna de las tres categorías de pseudo-razones (no aplicables, contradictorias o inciertas).[938]

Candrakīrti continúa proporcionando un argumento probatorio alternativo para el mismo efecto de negar que las entidades surgen de sí mismas. Este argumento se desprende de la propia descripción de los Enumeradores de los elementos de la realidad. De entre su conjunto de veinticinco de estos elementos, se dice que "la persona"[939] o "espíritu" existe en y por sí misma, es decir, independientemente de la sustancia primordial.[940] Los veinticuatro elementos restantes son esta sustancia primordial en sí misma o solo sus diversas manifestaciones. Por lo tanto, el argumento probatorio dice:

> Los objetos diferentes de la persona que los Enumeradores pretenden que surgen de sí mismos (es decir, de la sustancia primordial como su naturaleza intrínseca) no surgen de sí mismos, porque ya existen como su propia naturaleza intrínseca, al igual que la persona.

No es demasiado sorprendente que un Bhāvaviveka hipotético se pregunte en este punto: "Teniendo en cuenta que la consecuencia original de Buddhapālita no establece nada de lo que has dicho, ¿Cómo llegaste a tu análisis? Candrakīrti responde que las declaraciones anteriores de Buddhapālita están llenas de significado (implícito) (en el sentido de que se basan en el significado real en lugar de meras palabras). Son de pocas palabras pero de gran importancia. Por lo tanto, sus palabras contienen el contenido mencionado anteriormente y, por lo tanto, conducen a estas declaraciones detalladas al respecto. Cuando se explican, las palabras originales dan la naturaleza de este contenido. Por lo tanto, nada de lo que se explicó anteriormente debe considerarse como no indicado por Buddhapālita.

5) Un significado invertido de consecuencias no está relacionado con los Centristas, sino solo con otros, como los Enumeradores.[941]

A continuación, Candrakīrti aborda el tercer defecto que Bhāvaviveka atribuye a Buddhapālita (que la consecuencia de este último brinda la oportunidad de objeciones por parte del oponente). Esto significa que el significado invertido de

su consecuencia se revela, lo que se muestra en la aparición de un probandum y una razón con significados invertidos. Por lo tanto, de acuerdo con Bhāvaviveka, la consecuencia de Buddhapālita de que “las entidades no surgen de sí mismas, porque su surgimiento sería inútil y porque surgirían sin fin” implica que las entidades surgen de otra cosa, porque su surgimiento es fructífero y llega a su fin. Todo esto, dice, es contradictorio con la propia posición de Buddhapālita.

Candrakīrti dice que el significado invertido de las consecuencias está relacionado solo con los oponentes (en este caso, los Enumeradores), nunca con los Centristas, porque no tienen ninguna posición propia (como cualquiera de las cuatro posibilidades de surgimiento). Esto incluye no tener ninguna razón para probar una posición o cualquiera de los tres modos de una razón que se establecen a través de cualquier tipo de cognición válida en su propio sistema. Entonces, ¿Cómo debería haber alguna contradicción con cualquier sistema filosófico propio? De hecho, todo el espectro de los muchos defectos de auto-contradicción que surgen para el oponente a través de la reversión de las consecuencias es justo lo que los Centristas desean. Entonces, ¿Cómo pudo el maestro Buddhapālita, como seguidor del sistema inconfundible del maestro Nāgārjuna, hacer una declaración que ofreciera la oportunidad de objeciones por parte de los oponentes?

Podría decirse: “Dado que son los Centristas quienes pronuncian estas consecuencias, los defectos relacionados con su reversión también deben ser suyos.” Según Candrakīrti, si los Centristas (que hablan de la falta de naturaleza de todos los fenómenos) aducen una consecuencia para los realistas (que afirman que todos los fenómenos tienen una naturaleza), ¿Cómo podría seguirse para los primeros un significado inverso de las consecuencias que declararon, ya que no las pronuncian en absoluto por el deseo de implicar su reverso? Las palabras no dominan a su hablante, a diferencia de las personas con palos y lazos que podrían obligar a alguien a hacer o decir ciertas cosas. Más bien, en la medida en que las palabras tienen la capacidad de demostrar un cierto significado, se ajustan a lo que el hablante quiere decir. Cuando los Centristas aducen consecuencias que exponen las contradicciones internas de los oponentes, estas consecuencias solo tienen el efecto de negar la posición de los oponentes. Por lo tanto, no hay un significado inverso de estas consecuencias para los Centristas que las pronuncian.[942]

6) Nāgārjuna también invalida las posiciones de los demás al emplear principalmente las consecuencias.[943]

Candrakīrti continúa dando ejemplos de *Los Versos Fundamentales* para mostrar que Nāgārjuna también elimina las tesis de otros principalmente por medio de aducir consecuencias.

> Antes de las características del espacio,
> el espacio no existe en lo más mínimo.

> Si [existiera] antes de sus características,
> de ello se deduce que carece de sus características.
>
> Si hubiera una forma aparte de la causa de la forma,
> de ello se deduce que la forma no tiene causa.
> Sin embargo, en ninguna parte hay algún objeto
> que carezca de causa.
>
> El nirvāṇa no es una entidad,
> [porque] se seguiría que tiene las características de envejecer y morir.
> No existe entidad
> sin envejecimiento ni muerte.[944]

Nāgārjuna ocasionalmente también niega las posiciones de otros a través de un método alternativo. En aras de invalidar las tesis de sus oponentes, toma el significado de una consecuencia no deseada para ellos como el probandum y luego declara cómo este probandum incluye su propia tesis.

> El Bendecido ha dicho
> que cualquier fenómeno engañoso es engañoso.
> Todos los fenómenos condicionados son fenómenos engañosos.
> Por lo tanto, son engañosos.[945]

Las Palabras Lúcidas de Candrakīrti comentan:

> En cuanto a los fenómenos engañosos, son lo que parece ser seductor y erróneo, como una llama de fuego en círculo. Al no ser de naturaleza propia, todos los fenómenos condicionados son engañosos, porque son fenómenos engañosos, como el agua de un espejismo. Lo que es real es un fenómeno no engañoso, como el nirvāṇa. Por lo tanto, debido a los razonamientos y citas que fueron demostrados, se establece que las entidades carecen de naturaleza, ya que [también] los *sūtras de la Prajñāpāramitā* dicen:
>
> > Todos los fenómenos son vacíos, lo que se debe a su modo de ser carente de naturaleza.[946]

El Karmapa agrega que ciertos Tibetanos dicen: “Los Consecuencialistas formulan consecuencias que niegan la afirmación de que los fenómenos tienen una naturaleza y hacen declaraciones que establecen esta negación. Sin embargo, nunca formulan argumentos probatorios que establezcan la falta de naturaleza [en sí misma], porque, si lo hicieran, los Consecuencialistas se convertirían en Autonomistas.” Dado que hay muchos otros ejemplos como los anteriores en las palabras de Nāgārjuna y Candrakīrti, dice, estos Tibetanos deberían pensar bien sobre el significado de estas palabras antes de hacer declaraciones infundadas y sospechosas por su cuenta.

En cuanto a la ausencia de argumentos probatorios formales y el uso de consecuencias, el propio comentario de Bhāvaviveka dice que las palabras de Nāgārjuna implican muchos argumentos probatorios.[947] Así que Candrakīrti le pregunta por qué no considera las consecuencias de Buddhapālita de la misma manera. Es el propio estilo de Bhāvaviveka de comentar sobre Nāgārjuna lo que implica la respuesta que Candrakīrti le hace dar: "Es el enfoque de los comentaristas formular extensivamente argumentos probatorios." Sin embargo, Candrakīrti replica, esto es particularmente falso en el caso de Nāgārjuna, ya que este último no formuló argumentos probatorios cuando comentó su propia *Refutación de las Objeciones*.[948]

Todo esto está estrechamente relacionado con la cuestión de qué tipo de negación –implicativa o no implicativa– utilizan los Centristas. Como se explicó anteriormente, todos los Centristas están de acuerdo en que las negaciones que formulan al analizar lo último son exclusivamente negaciones no implicativas. Esto se afirma explícitamente varias veces en los comentarios sobre *Los Versos Fundamentales* de Bhāvaviveka[949] y Candrakīrti,[950] incluso con referencia específica a la negación de las entidades que surgen de sí mismas. Este solo hecho ya debería bastar para demostrar que el tercer defecto de Bhāvaviveka atribuido a Buddhapālita es injustificado. Porque las consecuencias de Buddhapālita son negaciones claramente no implicativas, lo que se subraya por el hecho de que él –al igual que Nāgārjuna– niega exhaustivamente las cuatro posibilidades de surgimiento. Además, al comentar las propias consecuencias de Nāgārjuna en *Los Versos Fundamentales*, Bhāvaviveka los considera explícitamente como negando una alternativa sin implicar ninguna otra o comprometiendo a Nāgārjuna con su significado invertido.[951] Pero cuando se vuelve a las consecuencias de Buddhapālita, como hemos visto, adopta la postura exactamente opuesta. Que Bhāvaviveka cambie tan obviamente su forma de evaluar las consecuencias, dependiendo de si fueron presentadas por Nāgārjuna o Buddhapālita, es difícil de interpretar como algo más que Bhāvaviveka simplemente tratando aquí a Buddhapālita injustamente.

Como observación final sobre esta crítica que Bhāvaviveka dirigió a Buddhapālita, cabe señalar que se centró por completo en cuestiones metodológicas en el Centrismo más que en cualquier cuestión de su contenido.[952]

Mostrando Que Bhāvaviveka Incurre En Defectos Que Contradicen Sus Propias Afirmaciones

Exponiendo el Propio Enfoque de Bhāvaviveka[953]

Candrakīrti dice que Bhāvaviveka, simplemente por el deseo de exhibir su propia gran experiencia en los tratados de razonamiento, formula argumentos probatorios autónomos a pesar de aceptar la visión Centrista. Este enfoque se convierte en la base para incurrir en una gran cantidad de falacias. Recordemos que al comentar sobre entidades que no surgen de sí mismas, Bhāvaviveka había expuesto el siguiente argumento probatorio:

> Es cierto que, en última instancia, las fuentes internas no surgen de sí mismas, porque [ya] existen –al igual que una conciencia existente.

Exponiendo las Muchas Falacias de Este Enfoque[954]

1) Las falacias en la cualificación "en última instancia"

Para comenzar, Candrakīrti pregunta si la cualificación en "última instancia" en el razonamiento anterior está destinada a aplicarse al predicado o al sujeto.

a) Las tres falacias si "en última instancia" se aplica al predicado

Primero, Bhāvaviveka podría decir: "Puse esta cualificación porque la aceptación de los Centristas de surgimiento en el nivel aparente mundano no es lo que debe ser negado. Además, si se negara, su negación se invalidaría a través de lo que los Centristas aceptan, es decir, que surge en el nivel de la realidad aparente." Candrakīrti dice que esto es infundado, porque los Centristas pueden hablar de un mero surgimiento convencional, pero cualquier surgimiento *de sí mismo* nunca es aceptado por los Centristas, incluso en el nivel aparente. Cita del *Sūtra de la Plántula de Arroz, El Sūtra de la Vasta Exhibición*,[955] y *Los Versos Fundamentales*[956] para mostrar que tanto el Buda como Nāgārjuna refutaron surgir de sí mismo en general sin la especificación "en última instancia."

En segundo lugar, podría argumentarse que "la cualificación 'en última instancia' se coloca en relación con el sistema de los Enumeradores porque afirman que, en última instancia, las entidades surgen de sí mismas." Esto también es infundado, porque la presentación de los Enumeradores no es aceptada por los Centristas ni siquiera en el nivel de la realidad aparente. Candrakīrti dice que, dado que los no Budistas se desvían de ver correctamente ambos niveles de la realidad, es mucho mejor cuanto más se los refuta en ambos aspectos.

El tercer y último intento podría ser: "La gente común del mundo dice que las cosas surgen de sí mismas. Dado que esto no se niega, se utiliza la cualificación "en última instancia."[957] No es correcto que la gente común piense o hable en términos de cosas que surgen de ellos mismos. Todo lo que entienden y dicen es que "los resultados surgen de causas", sin participar en ningún análisis, como si estos resultados surgen de ellos mismos o de otra cosa. Esta es también la forma en que Nāgārjuna ha presentado esto. Cuando se usan convenciones mundanas aparentes, la apariencia no se examina (como analizar de qué nivel de realidad surgen las cosas).

En resumen, la cualificación "en última instancia" no tiene sentido en todos estos aspectos.

b) La falacia si "en última instancia" se aplica al sujeto

Si Bhāvaviveka hizo esta cualificación a partir del deseo de negar el surgimiento de sujetos finalmente existentes (como las fuentes internas) en el nivel de la realidad aparente, entonces termina con la falacia llamada “una tesis con una base no establecida” como sujeto o la falacia llamada “una razón con una base no establecida”, porque él mismo, como Centrista, no acepta estas fuentes internas en última instancia.

Se puede objetar: “La primera de estas falacias no se aplica, ya que las fuentes internas, como los ojos, existen en el nivel aparente.” Sin embargo, si “en última instancia” tampoco se toma como cualificación del sujeto en cuestión, ¿Qué cualifica? “Dado que se niega que los fenómenos aparentes, como los ojos, surjan en última instancia, en última instancia cualifica la negación de surgir. En ese caso, Bhāvaviveka debería haber dicho: “En última instancia, no surgen fenómenos *aparentes*, como los ojos”, pero no se afirmó tal cosa. E incluso si el sujeto hubiera sido declarado como “fenómenos aparentes, como los ojos”, todavía no es adecuado, porque los oponentes realistas, como los Enumeradores, afirman que los ojos, y etc., existen sustancialmente (es decir, en última instancia) y no que son imputados (es decir, aparentemente) existentes. Por lo tanto, se incurre en la falacia llamada “una tesis con una base no establecida desde la perspectiva del oponente”.

En resumen, si se toma como el sujeto “los ojos existentes en última instancia y similares”, no está establecido para el Centrista. Si se toman “los ojos aparentemente existentes y similares”, el sujeto no está establecido para ningún oponente realista. En cualquier caso, se incurre en la falacia de una tesis con una base no establecida.

2) No hay un sujeto que aparezca comúnmente para Centristas y realistas

Como consecuencia de las falacias anteriores, alguien como Bhāvaviveka podría decidir simplemente abandonar todas las cualificaciones, como “en última instancia” o “aparentemente”, y simplemente tomar algún sujeto no cualificado (como los ojos en general) que sea común a ambas partes. Para él, en la inferencia de que “el sonido es un fenómeno impermanente”, las meras generalidades del sonido y los fenómenos impermanentes, pero no los particulares, deben tomarse como sujeto y predicado. Si se tomaran los detalles, no habría convenciones en términos de inferencia y lo que se debe inferir en un debate entre seguidores de diferentes sistemas filosóficos.

Para demostrar esto para el sujeto “sonido”, si los Budistas toman como sujeto “sonido que se deriva de los cuatro grandes elementos”, no se establecería para los no Budistas, como los Diferenciadores.[958] Y si se toma la noción de este último de “el sonido que es una cualidad del espacio”, el sujeto no se establecería para los Budistas. Del mismo modo, cuando personas como los Diferenciadores o los Seguidores de la Gran Exposición[959] sostienen la posición de que “el sonido es un fenómeno impermanente” y usan “el sonido que se produce” como sujeto, no se puede establecer para los Analizadores, pero si usan

"el sonido que es manifiesto"[960] (a diferencia de lo no manifiesto), no se puede establecer para ellos mismos.

En cuanto al predicado, si la impermanencia del sonido está asociada con un tipo de perecimiento que necesita una causa adicional aparte del sonido, no se establecería para los Budistas (quienes dicen que el sonido no necesita causas adicionales para su perecimiento). Si el hecho de que el sonido sea impermanente se toma como su desaparición sin causa, no se establecería para oponentes como los Diferenciadores.

No es sorprendente que Candrakīrti responda que tomar un mero sujeto general como se acaba de explicar también es infundado. En el contexto de una inferencia, cuando la negación del surgimiento se afirma como el probandum, el propio Bhāvaviveka acepta el fracaso, a través de una mera mente equivocada, de encontrar cualquier entidad (como meros ojos) que exista como sujeto de esta inferencia, ya que el error y la falta de error son diferentes. Esto significa que los objetos de una mente equivocada y convencional que evalúa lo aparente (ojos y demás) y los objetos de la mente de un noble que evalúa lo último (libertad de la discursividad) son diferentes. Por lo tanto, en el contexto de una mente equivocada que toma como existente lo que no existe –tal como lo son los pelos flotantes para aquellos con visión borrosa– ¿Cómo se podría observar incluso la más mínima cosa realmente existente? Por el contrario, desde la perspectiva de una mente inequívoca que no superpone nada irreal –del mismo modo que los pelos flotantes no son percibidos por aquellos sin visión borrosa– ¿Cómo podría observarse incluso la más mínima cosa aparentemente existente, como los ojos? Huelga decir que, en última instancia, los ojos existentes y similares tampoco son adecuados para ser tomados como sujetos, ya que no se establecen convencionalmente, ni a través de una conciencia razonadora, ni a través de la sabiduría de los nobles. Por lo tanto, la *Refutación de las Objeciones* de Nāgārjuna dice:

> Si hubiera algo que observar
> a través de la percepción directa y las otras instancias
> [de la cognición válida],
> sería algo que se establecería o rechazaría.
> Sin embargo, como no existe tal cosa, no puedo ser criticado.[961]

Dado que las mentes equivocadas e inequívocas y sus objetos son diferentes, en general, no existe nada erróneo desde la perspectiva de una conciencia razonadora inequívoca que analiza la verdadera realidad. Entonces, ¿Cómo podría haber ojos aparentes y similares (como ejemplos de lo que está equivocada) que sirvan como el sujeto en cuestión? En consecuencia, ni la falacia de una tesis con una base no establecida ni la falacia de una razón con una base no establecida son eliminadas por la sugerencia injustificada de usar generalidades que aparecen comúnmente como el sujeto en cuestión.

A pesar de todas estas lúcidas palabras de Candrakīrti, el Karmapa agrega que Tsongkhapa y sus herederos –que además se ven a sí mismos como los principales seguidores de Candrakīrti– todavía proclaman que "convencionalmente, las entidades que realizan funciones se establecen a través de la cognición válida convencional para los Consecuencialistas." También dicen que "en el sistema Consecuencialista, el sujeto, como un brote, que se toma como base para razonamientos como la libertad de la unidad y la multiplicidad, es real en la medida en que el desempeño de una función por parte de dicho brote se establece a través de la cognición válida convencional. Por lo tanto, este brote no es la entidad realmente existente que es objeto de negación por la cognición válida de una conciencia razonadora. Más bien, el objeto de negación que debe ser negado por esta conciencia razonadora es 'la existencia real.' Esta es la instrucción profunda y secreta que se susurra al oído." Por el contrario, afirman que otros con puntos de vista equivocados y poco mérito, en particular los primeros grandes Consecuencialistas del Tíbet, desaprueban la presentación de la realidad aparente por parte de los Consecuencialistas.[962] Sin embargo, dice el Karmapa, estas personas son como jóvenes búhos cuyos ojos no pueden soportar la radiante y brillante luz del sol de Candrakīrti.

Además, el ejemplo anterior de un debate entre dos realistas sobre el sonido general e incondicional no es comparable a un debate entre Centristas y realistas. En el ejemplo, una generalidad de sonido y una generalidad de ser impermanentes (ninguna de las cuales se afirma como cualificada de ninguna manera a través de sistemas filosóficos particulares) se establecen de hecho como lo que aparece en común para las mentes de los dos debatientes realistas. Sin embargo, cuando los Centristas que hablan de vacuidad debaten con los realistas que hablan de no vacuidad, los primeros no aceptan ni siquiera en el nivel de lo aparente que las generalidades de los ojos y demás se establecen en común, y mucho menos se establecen en última instancia. Por lo tanto, no hay un sujeto que aparezca comúnmente para el Centrista Bhāvaviveka y los realistas (en última instancia, los ojos existentes y similares no están establecidos para los primeros, mientras que los ojos aparentemente existentes no están establecidos para los segundos). Por lo tanto, la forma anterior de exponer la falacia de una tesis con una base no establecida se aplica igualmente a exponer la falacia de que la base de la razón "porque ya existen" en el argumento probatorio original de Bhāvaviveka no está establecida.

En resumen, dice el Karmapa, lo que Bhāvaviveka toma como base del debate son los ojos aparentes como algo meramente aparente a modo de cognición válida aparente. Según Candrakīrti, esto es contradictorio tanto con la cognición válida como con lo que aceptan todos los Centristas, incluido el propio Bhāvaviveka. Si lo aparente existiera como entidades que realizan funciones en el nivel aparente, esto contradice la aceptación de todo Centrista de que todos los fenómenos (es decir, todas las entidades que realizan una función) están vacíos de sus propias naturalezas respectivas. Por otro lado, si se afirma

que hay una entidad que no está establecida como una instancia particular de ninguna de las dos realidades mientras se establece como su mera generalidad, entonces dicha entidad está excluida del conjunto de objetos cognoscibles a través de las cogniciones válidas perceptivas y el consenso común de todos los seres ordinarios y nobles, así como a través de la autoridad escritural detallada de las palabras del Buda. Esto representa la línea divisoria esencial entre Autonomistas y Consecuencialistas.

Relacionando Esta Crítica con Lo Que el Propio Bhāvaviveka Acepta[963]

Lo que se explicó de esta manera –que el sujeto y la razón no están establecidos en ninguno de los niveles de las dos realidades y no aparecen en común para ambas partes– es de hecho aceptado por el propio Bhāvaviveka. En su *Lámpara del Conocimiento,* un oponente Budista (un oyente) establece el siguiente argumento probatorio:

> Definitivamente hay causas que producen las fuentes internas, porque así lo dijo el Así Ido. Lo que el Así Ido enseña de cierta manera es así, por ejemplo, [su declaración de que] "el nirvāṇa es paz."

En este argumento probatorio, Bhāvaviveka expone la siguiente falacia:

> ¿Cuál es el significado de la razón aquí? ¿Quieres decir "porque el Así Ido lo dijo en términos de lo aparente" o "porque lo dijo en términos de lo último"? Si se refiere a lo aparente, el significado de la razón no está establecido para ti [porque sostienes que el Buda afirma las fuentes internas en última instancia]. Sin embargo, si se refiere a lo último [considera *Los Versos Fundamentales*]:
>
> > Cuando no hay ningún fenómeno existente,
> > se produce el inexistente, o [ambos] existente e inexistente . . .[964]

Esto se refiere a la eliminación de cualquier condición que produzca un resultado que tenga la naturaleza de ser existente, inexistente o tanto existente como inexistente. Por lo tanto [el verso continúa]:

> > Siendo así, ¿Cómo es factible
> > que una causa sea un productor?
>
> El significado de esta afirmación [de Nāgārjuna] es que lo que [existe en última instancia] definitivamente no es una causa que produce algo. Por lo tanto, dado que en última instancia algo producido y un productor no están establecidos, su razón no está establecida en el significado [cuando se refiere a lo último] o es contradictoria en el significado [cuando se refiere a lo aparente].[965]

A través de este examen en términos de las dos realidades, Bhāvaviveka ha expuesto la falacia de que la razón no está establecida para los oyentes mismos ni para Centristas como él.

La esencia de esto es la siguiente. Para la supuesta existencia de causas para las fuentes internas, los oyentes dan como razón solo "porque el que el Así Ido lo dijo." Sin embargo, de acuerdo con Bhāvaviveka, en términos de cualquiera de las dos realidades, no hay nada que afirmar como una razón que dice solo eso (es decir, una razón que no está cualificada en términos de referirse al nivel aparente o último). Del mismo modo, Candrakīrti dice que Bhāvaviveka trata de establecer un sujeto que es solo "las fuentes internas" y una razón que es solo "porque ya existen." Sin embargo, de nuevo, en términos de cualquiera de las dos realidades, no hay nada que se pueda afirmar como un sujeto o razón no cualificada. En consecuencia, es altamente auto-contradictorio para Bhāvaviveka declarar tales sujetos y razones, diciendo que un sujeto aparente y una razón que se establecen a través de una cognición válida aparente en el nivel aparente existen como algo que aparece en común para ambas partes. Así como Bhāvaviveka mismo les dice a los oyentes que las escrituras en las que el Buda habló de la existencia de las fuentes internas no se establecen comúnmente para él y para ellos, Candrakīrti niega la afirmación de Bhāvaviveka de que su sujeto y razón existen como algo comúnmente establecido tanto para él como para sus oponentes realistas.

¿Cómo debe entenderse entonces que los Consecuencialistas mismos pronuncian sujetos como "las fuentes internas" y razones como "porque ya existen" como partes de sus enunciados desde la perspectiva de los Enumeradores, haciéndolo en aras de renunciar a las superposiciones y negaciones de estos últimos con respecto a la verdadera realidad? ¿Pronuncian los Centristas estos sujetos y razones tomándolos como generalidades sin diferenciarlos en términos de las dos realidades o como particulares diferenciándolos de esta manera? La respuesta no es demasiado difícil de adivinar. Por supuesto, los Consecuencialistas no pronuncian sujetos y razones de ninguna de estas maneras, porque pronuncian las partes de sus declaraciones siguiendo estrictamente los pasos de baile en la coreografía incuestionable del debate tal como lo reconocen los demás. El Karmapa compara esto con el siguiente ejemplo. Cuando una persona humana se encuentra con una persona que es solo una creación mágica y cuando la persona humana, al actuar de ciertas maneras, hace que la persona creada mágicamente se corte su propia cabeza con su propia arma, entonces la cabeza de esta persona creada mágicamente obviamente no fue cortada por ningún arma de la persona humana, mucho menos fue esta arma una arma general que no se diferencia en términos de las dos realidades o un arma particular que sí está diferenciada.

Candrakīrti continúa que, dado que el propio Bhāvaviveka ha aceptado el no establecimiento de la razón a través de su crítica del argumento probatorio anterior de los oyentes, la misma falacia se aplica también a todos los

argumentos probatorios de Bhāvaviveka. En todas las inferencias en las que declara razones o sujetos que son tratados como entidades reales, es precisamente por su propia cuenta que tales razones y sujetos no se establecen para él (en última instancia) ni para sus oponentes realistas (como meras entidades aparentes). Dado que sus razones no son, por lo tanto, razones que se establecen como comúnmente aparentes para ambos debatientes, lo que debe probarse –la profunda realidad verdadera– y todos los medios de prueba colapsan.

Tomemos los siguientes ejemplos de argumentos probatorios en la *Lámpara del Conocimiento* de Bhāvaviveka:

> En última instancia, las fuentes internas no surgen de sus condiciones que son otras [que ellas] por ser otras, como un jarrón.

> Los productores de las fuentes internas, como los ojos –que otros pretenden expresar como [existentes] en última instancia– se determinan como no condiciones debido a que son otros [que las fuentes internas], al igual que el hilo.[966]

En estos argumentos probatorios, la razón de "ser otro", y etc., no se establece (en última instancia) para el propio Bhāvaviveka. En otro caso, un oponente dice:

> Las entidades internas [es decir, las fuentes como los ojos] surgen definitivamente, porque se utilizan expresiones convencionales específicas para las [personas] cuya [apariencia] involucra los objetos [forma visual, y etc.] de estas [fuentes] [como "la gente se sienta" o "ellos se van"].

Queriendo exponer la falta de establecimiento de la razón anterior declarada por el oponente, Bhāvaviveka dice:

> [Si tu razón se refiere al nivel de la realidad aparente, no está establecida para ti como realista.] Si, en última instancia, el surgimiento, el ir, y etc., se establecieron como existentes para un yogui en equilibrio meditativo que, a través del ojo del conocimiento supremo, ve la naturaleza real de las entidades tal como es, entonces la razón [anterior] –"porque las expresiones convencionales específicas para las [personas] cuya [apariencia] involucra los objetos [forma visual, y etc.] de estas [fuentes] se usan [como 'la gente se sienta' o 'ellos se van']"– no está establecida en el significado, porque el ir es igualmente negado precisamente por la negación del surgir [en *Los Versos Fundamentales* que lo preceden].[967]

Debido a este enfoque analítico, lo mismo debe aplicarse a los propios argumentos probatorios de Bhāvaviveka:

> En última instancia, lo que aún no se ha recorrido no está recorrido [en este momento] debido a que es un camino [no recorrido], al igual que el camino que ya se ha recorrido.[968]

Aquí, la razón por la que “ser un camino [no recorrido]” no se establece en última instancia por el propio Bhāvaviveka.

Lo mismo se aplica a los siguientes argumentos probatorios en la *Lámpara del Conocimiento* de Bhāvaviveka:

> En última instancia, un ojo que es operativo [como medio de una conciencia visual] no ve formas debido a que es una facultad sensorial ocular, al igual que una inoperativa [facultad sensorial ocular cuando está dormido].[969]

y su *Corazón del Centrismo*:

> El ojo no ve la forma, porque se deriva de los elementos, al igual que su propia forma.[970]

> La Tierra no es dura por naturaleza, porque es un elemento, al igual que el viento.[971]

Además, en el argumento probatorio original de Bhāvaviveka, la razón es incierta:

> Es cierto que, en última instancia, las fuentes internas no surgen de sí mismas, porque [ya] existen –al igual que una conciencia existente.

La razón es incierta porque la implicación del predicado por la razón es dudosa para sus oponentes, los Enumeradores. Porque podrían preguntarse: “¿Es que las fuentes internas no surgen de sí mismas porque ya existen, tal como existe la conciencia, o es que surgen de sí mismas, al igual que los jarrones y demás?”

Bhāvaviveka podría decir: “Aunque no se afirma explícitamente como el probandum que los jarrones y cosas por el estilo no surgen de sí mismos, están igualmente –es decir, implícitamente– establecidos como que no surgen de sí mismos, porque ya existen. Por lo tanto, no hay incertidumbre de la razón.” Sin embargo, esto no es así, porque Bhāvaviveka declaró solo las fuentes internas como el sujeto, pero no las fuentes externas, como los jarrones.

En resumen, Bhāvaviveka no incurre en todas estas falacias simplemente porque emplea tales razonamientos (vimos que Nāgārjuna y Candrakīrti también lo hacen), sino porque los toma como argumentos probatorios cuyos elementos (el sujeto, y etc.), así como las relaciones entre estos elementos (los tres modos), se establecen de manera similar para ambas partes.

Mostrando Que Candrakīrti No Incurre en Defectos de Contradicción Interna[972]

Bhāvaviveka y otros podrían objetar aquí: “Las mismas falacias que Candrakīrti atribuye a las inferencias de Bhāvaviveka se aplican igualmente a sus propias inferencias. Estas igualmente deben obtener las falacias de una base no establecida y una razón no establecida, y así sucesivamente. Por lo tanto, lo que representa una falacia tanto para Candrakīrti como para Bhāvaviveka no debe usarse como una objeción contra solo uno de ellos, lo que significa que todas estas falacias aducidas contra Bhāvaviveka son infundadas.”

Candrakīrti responde que estos defectos del sujeto y la razón que no se establecen comúnmente a través de la cognición válida se aplican solo a aquellos que emplean inferencias autónomas en las que la propiedad del sujeto y la vinculación se establecen comúnmente a través de la cognición válida, pero no a los Consecuencialistas como él. Si los Consecuencialistas no formulan inferencias que se establecen a través de una cognición válida en su propio sistema, ni siquiera en sus sueños formularían inferencias autónomas que se establecen a través de una cognición válida en común con el sistema de cualquier otra persona, ya que las inferencias de los Consecuencialistas tienen el efecto de simplemente negar las posiciones de los demás. Esto significa que estas inferencias son consecuencias invalidantes que cortan todo tipo de superposiciones y negaciones en las mentes de los demás, mientras que las mentes de los verdaderos Centristas, al pronunciar tales declaraciones, permanecen libres de toda discursividad de querer expresar cualquier cosa que deba entenderse o cause entendimiento.

¿Cómo entonces los Consecuencialistas pronuncian tales inferencias que son consecuencias para invalidar las posiciones de otros? Por ejemplo, algunas personas, como los oyentes, piensan que el ojo ve lo que es distinto de sí mismo, aunque no se vea a sí mismo. Pueden ser refutadas a través de inferencias que son reconocidas por sí mismas. Porque, por un lado, afirman que el ojo tiene la propiedad de no verse a sí mismo (aceptando así la propiedad del sujeto en la consecuencia futura de los Consecuencialistas). Por otro lado (en cuanto a que el ojo pueda ver del todo), todavía aceptan su concomitancia necesaria con la propiedad de ver algo más, como el color azul. Sin embargo, basándose en sus propios ejemplos, como un jarrón, aceptan al mismo tiempo la concomitancia necesaria de que algo no puede ver otra cosa sin verse a sí mismo (aceptando así la implicación del predicado por la razón en la consecuencia futura de los Consecuencialistas). Por lo tanto, al formular los tres modos aceptados de esta manera, la consecuencia de Candrakīrti para invalidar las posiciones de estos oponentes es la siguiente:

> Donde no hay visión de sí mismo, no hay visión de otra cosa, como en el caso de un jarrón. Para el ojo, no hay visión de sí mismo. Por lo tanto, tampoco hay visión de algo diferente a él.[973]

Por lo tanto, la visión del ojo de algo diferente (como el color azul), que de hecho es contradictorio con no verse a sí mismo, se contradice con una

inferencia en la que la propiedad del sujeto y la vinculación son reconocidas por los propios oponentes. De esta manera, las ideas erróneas de los oponentes se eliminan mediante el uso de una inferencia que se establece para estos mismos oponentes. Dado que es solo una negación de una tesis de otros lo que se señala a través de inferencias pronunciadas por Consecuencialistas, ¿Cómo podrían verse afectadas sus posiciones por las falacias mencionadas anteriormente, de modo que incurrieran en los mismos defectos?

Bhāvaviveka y otros pueden cuestionar esto, preguntando: "¿Hay alguna invalidación a través de la inferencia, incluso por medio de una inferencia que es reconocida solo por una de las dos partes en debate?" Lo hay, pero solo a través de una razón que es reconocida por la misma persona cuya posición es invalidada, no a través de una razón que es reconocida por el otro debatiente, porque se considera que se practica en el mundo. En el mundo, a veces la victoria o la derrota se producen a través de las palabras de un árbitro a quien ambas partes consideran autoritario, y a veces se produce solo a través de las propias palabras. Sin embargo, ni la victoria ni la derrota se producen solo a través de las palabras de la otra parte. Esto significa que si decimos la verdad sin contradicciones, esta afirmación no se convierte en derrota a través de alguien que dice que está mal ni se convierte en verdad (o incluso más verdad) por otro que la aprueba. Del mismo modo, si nuestras propias palabras son incorrectas, simplemente nos derrotamos a nosotros mismos. No es que nuestras palabras o pensamientos sean malinterpretados por otra persona. En general, estamos convencidos por lo que se establece para nosotros y no solo por el hecho de que ciertas razones se establecen para otras. En otras palabras, otras personas pueden ayudarnos a través de sus palabras a ver por nosotros mismos que estamos equivocados, pero la comprensión real de esto solo puede suceder en nuestras propias mentes a través de nuestras propias ideas.

Otros aún podrían objetar: "Así es en el mundo, pero no en la situación de establecer razonamientos lógicos." Por ejemplo, Vasubandhu dice:

> Dado que [en el debate] uno tiene el deseo de refutar lo que es reconocido por otros, la inferencia [de otros] no puede ser invalidada por la fuerza de lo que es reconocido por otros.[974]

La Puerta del Razonamiento de Dignāga considera:

> Lo que establece lo que es cierto para ambas [partes] puede servir como prueba o invalidación, pero no una declaración que sea reconocida por [solo] uno de los dos o sobre la cual haya dudas.[975]

En otras palabras, estos dos dicen que la victoria y la derrota se producen a través de un debate en el que ambas partes aceptan los tres modos, mientras que esto no sucede si un debatiente acepta los modos y el otro no. Sin embargo, al igual que en el mundo, también lo es para los lógicos, porque en los tratados de

razonamiento, nada más que las convenciones mundanas son relevantes para las decisiones sobre lo que es adecuado o no. Por lo tanto, siguiendo las convenciones del mundo en cuanto a lo que es adecuado y lo que no lo es, también las personas mencionadas deben aceptar el procedimiento mencionado anteriormente con respecto a la inferencia: Que es suficiente que se establezcan consecuencias para otros, incluso si no se establecen para aquellos que las pronuncian.

En la misma línea, la invalidación Budista de posiciones no Budistas a través de las escrituras generalmente no se logra por medio de escrituras que son reconocidas por ambas partes, ya que las escrituras no Budistas obviamente no son reconocidas tanto por Budistas como por no Budistas. Más bien, la invalidación de las afirmaciones de los no Budistas se logra por medio de sus propias escrituras que son reconocidas solo por ellos mismos (es decir, al exponer sus contradicciones internas). Del mismo modo, cuando los Centristas y los realistas Budistas debaten, los Centristas consideran que las escrituras Budistas en las que se describe que las entidades están establecidas tienen un significado conveniente y los realistas tienen un significado definitivo. Por lo tanto, no son reconocidas por igual por ambos. Sin embargo, no es el caso que los Centristas, en el contexto de refutar ciertas características de las afirmaciones de los realistas Budistas, no presenten estas escrituras Budistas (en las que se describen entidades como establecidas) como una invalidación para estos realistas.

En el caso de la inferencia para uno mismo (por ejemplo, en la meditación analítica), es obvio que lo que es reconocido por uno mismo prevalece naturalmente en todos los casos y no lo que es reconocido tanto por uno mismo como por otra persona. Por ejemplo, cuando una persona infiere la existencia de fuego detrás de una colina, es porque esta persona ve el humo relacionado y luego hace la conexión con el fuego. La comprensión de esta persona de la existencia del fuego debido a que ve humo no se ve afectada en absoluto por el hecho de que una persona ciega en su compañía no puede ver el humo y, por lo tanto, no se da cuenta de la existencia del fuego.

En resumen, en contraste con el enfoque de Bhāvaviveka y otros, es innecesario establecer características definitorias en términos de lógica racional en cuanto a los modos de una razón que se establece comúnmente. Porque, aunque los Budas mismos no se aferran a nociones tales como pureza e impureza o verdad y falsedad, ayudan a los seres que han de ser entrenados e ignorantes sobre la verdadera realidad con justificaciones de pureza e impureza o verdad y falsedad tal como las reconocen los propios seres apegados. Del mismo modo, los nobles están completamente libres de cualquier palabra, pensamiento y expresión de existencia, inexistencia, ambas o ninguna con respecto a surgir de los cuatro extremos. Sin embargo, por el bien de los oponentes que conciben cualquier tipo de surgimiento en términos de los cuatro extremos, niegan tal surgimiento confiando en las funciones de la cognición

válida, ya que estas se establecen a través de la cognición válida de los oponentes. Como dice los *Cuatrocientos Versos* de Āryadeva:

> Así como los bárbaros no pueden entender
> a través de cualquier otro idioma [que no sea el suyo],
> de modo que el mundo no puede entender
> excepto a través de lo mundano.[976]

Quizás una forma más atractiva de decir esto es que el lenguaje ordinario y las convenciones sirven como receptáculos para el néctar de la sabiduría.

Finalmente, Candrakīrti termina esta pequeña excursión en el primer capítulo de sus *Palabras Lúcidas* exclamando: "¡Basta ya de toda esta discursividad auxiliar!"

Para concluir, cabe señalar que toda la crítica de Candrakīrti a Bhāvaviveka se refiere únicamente a la comprensión y el uso del razonamiento en el Centrismo. Candrakīrti claramente considera a Bhāvaviveka un Centrista y no cuestiona su comprensión de los contenidos del Centrismo per se. Esto también se destaca en el colofón de *Las Palabras Lúcidas*:

> Con el fin de deleitar a los que tienen gran inteligencia, enseñé [aquí] reuniendo las buenas explicaciones de Bhāvaviveka después de que [él] había visto el comentario compuesto por Buddhapālita (la forma [comentario] se produjo a través de este último), así como lo que encontré a través de una discriminación exhaustiva.[977]

Por lo tanto, a diferencia de lo que Tsongkhapa y otros superponen, Candrakīrti no ataca a Bhāvaviveka por su insuficiente realización de la vacuidad, su objeto de negación demasiado reducido, su afirmación de los fenómenos convencionales que existen en virtud de sus propias características específicas, o similares, sino solo por su enfoque del razonamiento para hacer que otros también realizan la misma vacuidad.

A continuación se muestra brevemente cómo Tsongkhapa reinterpretó la crítica de Candrakīrti descrita anteriormente. En general, Tsongkhapa y sus seguidores niegan vehementemente que los Centristas no tengan tesis, que no tengan su propio sistema y que nada se establezca a través de una cognición válida, a pesar del hecho de que Candrakīrti –a quien afirman seguir estrictamente– lo dijo explícita y repetidamente. Tsongkhapa reinterpreta el razonamiento autónomo en general como una inferencia que presupone la aceptación de fenómenos que se establecen (convencional o en última instancia) a través de sus propias características específicas por la cognición válida. En particular, Bhāvaviveka es tomado como un Autonomista que emplea convencionalmente precisamente este tipo de razonamiento autónomo. En contraste con Candrakīrti, Tsongkhapa critica a Bhāvaviveka no por su uso del razonamiento autónomo per se –sino que lo ve como legítimo dentro de su

supuesta ontología Autonomista– sino más bien por la ontología de este último de fenómenos específicamente caracterizados. Sin embargo, como se aclaró en detalle anteriormente, Tsongkhapa basa su crítica enteramente en su propia definición sin fundamento de una ontología Autonomista de fenómenos específicamente caracterizados que no existe en los textos Autonomistas. Es únicamente Tsongkhapa y no Candrakīrti quien plantea la supuesta aceptación de los fenómenos por parte de los Autonomistas como establecidos convencionalmente a través de sus propias características específicas. En otras palabras, Tsongkhapa critica a Bhāvaviveka por las posiciones que el propio Tsongkhapa le ha superpuesto.[978]

Yoshimizu da un esquema muy claro de cómo Tsongkhapa ha hecho cambios sustanciales de la crítica original de Candrakīrti a Bhāvaviveka.[979] Habiendo objetado el tipo de razonamiento autónomo que se basa en fenómenos específicamente caracterizados, Tsongkhapa va un paso más allá y, en su propia versión del Consecuencialismo, sanciona el uso de la prueba inferencial (además de simplemente formular consecuencias absurdas), así como los dos tipos de cognición válida propuestos por Dignāga y Dharmakīrti (percepción e inferencia). Por lo tanto, afirma que Candrakīrti solo rechazó el tipo de razonamiento autónomo que involucra fenómenos establecidos a través de sus propias características específicas. Sin embargo, hemos visto que Candrakīrti rechaza el uso del razonamiento autónomo, porque los Centristas no tienen ninguna tesis propia.

El primer cambio importante de Tsonkhapa es tomar a Bhāvaviveka no solo como el proponente de la prueba inferencial de no surgimiento, sino también como el oponente a ser refutado por los Consecuencialistas. De esta manera, es el Consecuencialista quien se convierte en el proponente de una declaración inferencial en lugar del Autonomista Bhāvaviveka, a quien se considera como “alguien que afirma que existe una naturaleza” (Tib. rang bzhin yod par smra ba). En este contexto, Tsongkhapa también modifica las explicaciones de Candrakīrti de lo que significa que el sujeto en cuestión se establezca como algo que parece en común tanto para el oponente como para el proponente, tomando esto como la similitud de la cognición válida que establece los elementos de una inferencia. En resumen, hay dos criterios para Candrakīrti en cuanto al establecimiento común del sujeto en cuestión:

A) El criterio principal es la cuestión ontológica de si este sujeto existe en un sentido último o convencional.
B) Los objetos de cognición inequívoca (Tib. phyin ci ma log pa) pertenecen a lo último, y los objetos de cognición errónea (Tib. phyin ci log pa) pertenecen a lo aparente.

Tsongkhapa difiere:

A) El criterio principal es la cuestión ontológica de si el sujeto existe como establecido a través de sus propias características específicas.

B) El objeto de la cognición válida no errónea (Tib. ma 'khrul pa) es lo que se establece a través de sus propias características específicas (en última instancia o convencionalmente), y el objeto de una cognición errónea (Tib. 'khrul pa) es lo que no está así establecido.

Por lo tanto, Tsongkhapa ha sustituido su propio criterio para el establecimiento común basado en la aparición de características específicas reales por el criterio de Candrakīrti, que se basa en la distinción entre lo que es lo último y lo que es aparente. Esto también se refleja en su cambio de los términos de Candrakīrti equivocado/inequívoco" al equipararlos tácitamente con "erróneo/no erróneo."[980] El segundo cambio importante de Tsongkhapa se refiere a por qué los Consecuencialistas no proponen inferencias autónomas. La idea de inferencia autónoma de Candrakīrti, como se indica en sus *Palabras Lúcidas*, es la siguiente:

1) La inferencia autónoma es una prueba basada en una tesis o posición propia, en oposición a un razonamiento empleado únicamente para negar cualquier tesis de otros.
2) O, es una prueba basada en lo establecido para uno mismo, es decir, basada en un sujeto en cuestión y sus propiedades que se establecen para el proponente independientemente de los demás. Esto contrasta con un razonamiento basado en un sujeto y sus propiedades que se establecen únicamente para otros.

En consecuencia, al dar dos razones, Candrakīrti explica por qué los Centristas no proponen inferencias autónomas:

1) Los Centristas no tienen ninguna tesis o posición propia, ni tienen ningún conocimiento válido para probar esta tesis.
2) No hay nada que establecer para los Centristas mismos a través de una cognición válida.[981]

En contraste, como lo enumera Yoshimizu, la teoría de los Autonomistas de Tsongkhapa que emplea el razonamiento autónomo sobre la base de fenómenos establecidos a través de sus propias características específicas se puede resumir de la siguiente manera:

a) Los Autonomistas aceptan convencionalmente fenómenos establecidos a través de sus propias características específicas.
b) Por lo tanto, aceptan cogniciones válidas inequívocas que establecen tales fenómenos a través de sus características específicas.
c) Por lo tanto, comparten con sus oponentes realistas no solo una apariencia común de cognición válida, sino también del sujeto, la razón y el ejemplo en sus declaraciones inferenciales.
d) Por lo tanto, pueden hacer uso adecuado de inferencias autónomas.

En consecuencia, las razones para explicar el rechazo de los Consecuencialistas al razonamiento autónomo de Tsongkhapa son las siguientes:

a) Los Consecuencialistas ni siquiera aceptan convencionalmente los fenómenos establecidos a través de sus propias características específicas.
b) Por lo tanto, no aceptan cogniciones válidas inequívocas que establezcan tales fenómenos.
c) Por lo tanto, no comparten con sus oponentes realistas (incluidos los Autonomistas) una apariencia común de cogniciones válidas ni de sujeto, razón y ejemplo en sus declaraciones inferenciales.
d) Por lo tanto, no proponen una inferencia autónoma.

Por lo tanto, a través de modificaciones ontológicas y epistemológicas que se basan en su afirmación inicial de que los Autonomistas afirman convencionalmente los fenómenos establecidos a través de sus propias características específicas, Tsongkhapa niega rotundamente la respuesta de Candrakīrti (1) y revisa significativamente la respuesta (2) a la pregunta anterior sobre por qué los Consecuencialistas no proponen inferencias autónomas. En resumen, los puntos principales de Tsongkhapa en su reinterpretación de la crítica de Candrakīrti a la inferencia autónoma son los siguientes:

1) La inferencia autónoma es una prueba en la que sus elementos se establecen a través de sus propias características específicas mediante una cognición válida, ya sea en última instancia o convencionalmente para los propios proponentes.
2) Establecimiento común significa que estos elementos de una inferencia se establecen comúnmente a través de sus propias características específicas por cognición válida tanto para el proponente como para el oponente.
3) Los Autonomistas, como Bhāvaviveka, pueden proponer adecuadamente tales inferencias autónomas a sus oponentes realistas precisamente porque aceptan convencionalmente los fenómenos establecidos a través de sus propias características específicas y, por lo tanto, cumplen la condición para el establecimiento común como en (B) anterior.
4) En sus *Palabras Lúcidas*, Candrakīrti critica a Bhāvaviveka no solo como el proponente de una declaración inferencial, sino también como uno de los oponentes realistas que deben ser refutados por los Consecuencialistas.
5) Candrakīrti critica la inferencia autónoma, porque no acepta en última instancia ni convencionalmente los fenómenos como establecidos a través de sus propias características específicas, pero no porque piense que los Centristas no tienen una tesis propia.

Con todas estas reinterpretaciones, sin embargo, los argumentos de Candrakīrti contra Bhāvaviveka y la crítica radical de la cognición válida y el razonamiento probatorio pierden su sentido. Según Candrakīrti, la razón principal por la que

las inferencias autónomas de Bhāvaviveka son erróneas es que cada uno de sus sujetos no es ni existente en última instancia ni establecido para el propio Bhāvaviveka (ya que, como Centrista, debe negar cualquier existencia intrínseca y real) ni como algo a nivel de mera apariencia para sus oponentes realistas.

¿Los Oyentes y los Realizadores Solitarios Realizan la Vacuidad?

Como se mencionó anteriormente, aparte de las cuestiones puramente metodológicas en términos de razonamiento, Bhāvaviveka por un lado y Buddhapālita y Candrakīrti por el otro también discreparon en un tema más sustancial. Esto gira en torno a dos preguntas relacionadas: (1) si la vacuidad se enseña en los sūtras de los oyentes y (2) si ellos y los realizadores solitarios realizan ambos tipos de ausencia de identidad (persona y fenómenos).

La Posición de Buddhapālita

Esta controversia se basa en los comentarios de estos maestros sobre los *Versos Fundamentales* VII de Nāgārjuna.34:

> Como un sueño, como una ilusión,
> y como una ciudad de devoradores de olores,
> así, surgiendo, permaneciendo,
> y también se dice que cesando.

Buddhapālita no aborda explícitamente las dos preguntas anteriores, pero comenta que ejemplos como una ilusión, un eco, un reflejo, un espejismo, un sueño, una bola de espuma, una burbuja y un plátano en general ilustran la ausencia de identidad de todos los fenómenos condicionados (aludiendo así también a *Saṃyutta Nikāya* III.141-2 citado justo debajo). Dice que “Todos los fenómenos carecen de identidad” y que “ausencia de identidad” (*nairātmya*) se refiere a la falta de naturaleza (*niḥsvabhāva*), porque el término “identidad” (ātman) es una palabra para “naturaleza” (*svabhāva*).[982]

La Posición de Bhāvaviveka

Bhāvaviveka niega que la vacuidad se enseñe en los sūtras de los oyentes, así como que los oyentes y los realizadores solitarios realizan ambos tipos de ausencia de identidad.

En cuanto a la primera pregunta,al comentar el verso anterior de Nāgārjuna en su *Lámpara del Conocimiento*,[983] Bhāvaviveka hace una distinción en cuanto a si los ejemplos de ausencia de identidad aparecen en los sūtras del vehículo menor o del gran vehículo. Dice que el Buda dio el siguiente verso como remedio solo para los oscurecimientos aflictivos, porque la naturaleza de un yo y lo que es mío no existe, aunque lo parezca.

La forma es como una bola de espuma.
Los sentimientos se asemejan a las burbujas.
La discriminación es como un espejismo.
Las formaciones son iguales a un árbol de plátano.
La conciencia es como una ilusión.
Así habló el que ve la verdadera realidad.[984]

Por otro lado, en el gran vehículo, los fenómenos condicionados están constituidos por su falta de naturaleza, aunque aparezcan como si tuvieran una naturaleza. Por lo tanto, declaraciones como las del verso final del *Sūtra del Cortador de Diamantes* se dan como remedio para los oscurecimientos aflictivos y cognitivos:

Como las estrellas, visión borrosa, lámparas,
ilusiones, rocío, burbujas,
sueños, relámpagos y nubes,
así pues, hay que considerar los fenómenos condicionados.

En general, los cinco agregados (en la primera cita) y los fenómenos condicionados (en la segunda) son equivalentes, por lo que para Bhāvaviveka la diferencia obviamente no radica en estas declaraciones en sí mismas, sino en a quién se dirigen. Critica el comentario de Buddhapālita de que todos estos ejemplos se refieren a la ausencia de identidad de los fenómenos al decir que "la ausencia de identidad" en el vehículo de los oyentes se refiere específicamente a la "ausencia de identidad de la persona." Por lo tanto, el término no puede demostrar una ausencia de identidad de los fenómenos. Si pudiera, no tendría sentido tomar otro (es decir, el gran) vehículo.[985]

En cuanto a la segunda pregunta, al comentar los *Versos Fundamentales* XVIII.4-5,[986] Bhāvaviveka dice que la liberación de los oyentes y realizadores solitarios significa solo la eliminación de los oscurecimientos aflictivos a través de la realización de la ausencia de identidad de la persona. Los Bodisatvas renuncian a ambos oscurecimientos y realizan ambos tipos de ausencia de identidad, logrando así la Budeidad.

La relación de los dos oscurecimientos con la realización de los dos tipos de ausencia de identidad se aborda con más detalle en el *Resplandor del Razonamiento* de Bhāvaviveka.[987] Dice que los oscurecimientos aflictivos son dobles: Los que tienen la naturaleza de vincular y los que son tendencias latentes. Los oscurecimientos cognitivos solo tienen la naturaleza de vinculantes. De entre ellos, los oyentes y los realizadores solitarios renuncian meramente a los oscurecimientos aflictivos vinculantes, pero no a sus tendencias latentes ni a los oscurecimientos cognitivos. Por lo tanto, no se puede decir que los arhats pasen al nirvāṇa, ya que todavía tienen oscurecimientos, al igual que los que entran en la corriente.[988] La ignorancia es de dos tipos: Afligida y no afligida. La primera se muestra en el apego y el orgullo de uno mismo, etc., mientras que la

segunda tiene la naturaleza de las tendencias latentes. De entre estas dos, los arhats renuncian por completo a la ignorancia afligida, ya que realizan la ausencia de identidad de la persona. Todavía tienen una ignorancia no afligida, lo que, sin embargo, no oscurece su mera liberación de la existencia cíclica. Por lo tanto, a pesar de la presencia de esta ignorancia no afligida, se dice que "alcanzaron el conocimiento de la terminación y del no surgimiento."[989] En cuanto a las tendencias latentes de las aflicciones, la ignorancia no afligida y los oscurecimientos cognitivos, todo esto solo puede abandonarse a través de la meditación en la vacuidad en el camino especial del gran vehículo.

La Posición de Kamalaśīla

Las Etapas de la Meditación de Kamalaśīla citan *El Sūtra de las Diez Tierras*:

> Oh, hijo de buena familia, esta es la verdadera naturaleza de los fenómenos. No importa si los Así Idos aparecen o no, esta expansión de dharmas simplemente permanece. Por lo tanto, todos los fenómenos son vacíos y todos los fenómenos son inobservables. Esta no es solo una caracterización limitada a los Así Idos, sino que todos los oyentes y realizadores solitarios también alcanzan esta naturaleza no conceptual de los fenómenos.[990]

y *El Sūtra del Rey de la Concentración Meditativa*:

> El discernir la ausencia de identidad de los fenómenos
> y meditar en lo que se ha discernido
> es la causa que resulta en el logro del nirvāṇa.
> Otras causas no traerán [esta] paz.[991]

Kamalaśīla identifica la raíz o causa de las aflicciones como la reificación errónea de fenómenos que en realidad no surgen y son incesantes (es decir, el apego a entidades reales a pesar de que no las hay). Él apoya esto con varias citas del *Sūtra Que Enseña la Realidad Aparente y Última*.[992] Su *Comentario sobre El Ornamento del Centrismo* está de acuerdo en que todas las aflicciones se desencadenan únicamente por esta reificación errónea, que se muestra al enfocarse erróneamente en lo que carece de naturaleza. Por lo tanto, tal error solo puede ser abandonado a través de su opuesto, la realización de la falta de naturaleza.[993] *Las Etapas de la Meditación* agrega que es solo cuando se ha eliminado la reificación errónea que se abandonan por completo los oscurecimientos aflictivos y cognitivos. Por lo tanto, en el camino de los oyentes y de los realizadores solitarios, los dos oscurecimientos no se abandonan adecuadamente, ya que la totalidad de este error no se elimina.[994] A pesar de la cita de Kamalaśīla del *Sūtra de las Diez Tierras* mencionada anteriormente (y en contraste con Candrakīrti), parece concluir que los oyentes y los realizadores solitarios no realizan la ausencia de identidad de los fenómenos y, por lo tanto,

no están realmente liberados, ya que luego aduce *El Sūtra de la Llegada a Laṅka* diciendo que la liberación de los oyentes está limitada de esta manera:

> Otros, al ver que todos los fenómenos dependen de las causas, llegan a una cierta comprensión que consideran “nirvāṇa.” Sin embargo, como no ven la ausencia de identidad de los fenómenos, Mahāmati, no poseen liberación. Mahāmati, aquellos que tienen la disposición para la realización clara del vehículo de los oyentes desarrollan un estado mental de liberación dentro de la no liberación.

Por lo tanto, dado que no hay liberación a través de otros caminos, el Buda ha dicho que solo hay un único vehículo. Los caminos de los oyentes, y etc., son comparables a los de un niño que protege a otro y solo se enseñan con la intención de introducirlos en el gran vehículo. Por lo tanto, al meditar que los meros agregados existen pero sin un yo existente en ellos, los oyentes se involucran en la ausencia de identidad de la persona. La meditación sobre la ausencia de identidad de los fenómenos comienza con el nivel de meditación de que todas las apariencias son mera mente y culmina en la comprensión de que la mente también carece de identidad.[995] De manera similar a Bhāvaviveka, Kamalaśīla entiende la ausencia de identidad de la persona como el ser agregado sin un yo y “mío.” La ausencia de identidad de los fenómenos significa que estos mismos agregados son ilusorios.[996]

La Posición de Candrakīrti

La negación de Bhāvaviveka de que los sūtras del vehículo menor enseñan la vacuidad y que los oyentes y los realizadores solitarios comprenden ambos tipos de ausencia de identidad depende de tres puntos principales: Los diferentes significados de “identidad” y “ausencia de identidad” en los sūtras del vehículo menor y del gran vehículo, la forma de distinguir los dos oscurecimientos, y lo que distingue al gran vehículo del menor. Candrakīrti lo critica en los tres puntos.

Primero, a diferencia de Bhāvaviveka, Candrakīrti no distingue entre la ausencia de identidad de la persona y la ausencia de identidad de los fenómenos en términos de sutileza. Más bien, entiende la ausencia de identidad en el sentido general de la ausencia de una naturaleza intrínseca en cualquier referente dado, ya sea la persona o cualquier otro fenómeno. Como dice su comentario sobre los *Cuatrocientos Versos* de Āryadeva:

> “Identidad” se refiere a una naturaleza o esencia de las entidades que no dependen de ninguna otra. La inexistencia de esto es la ausencia de identidad. Al clasificarlo en términos de fenómenos y personas, se entiende como doble: “ausencia de identidad de los fenómenos” y “ausencia de identidad de la persona.”[997]

Todo lo que Candrakīrti dice en sus *Palabras Lúcidas* (comentando los *Versos Fundamentales* XVIII. 4-5) es que Bhāvaviveka no ha entendido que los oyentes y los realizadores solitarios poseen la realización de la vacuidad. Como apoyo, cita el *Sūtra de la Prajñāpāramitā en Ocho Mil Líneas*, que dice que también aquellos que quieran entrenarse en los terrenos de los oyentes y realizadores solitarios deben entrenarse en la perfección del conocimiento escuchando, leyendo y meditando.[998] Candrakīrti concluye diciendo que Bhāvaviveka obviamente no sigue a Nāgārjuna en este punto y se refiere a su propio tratamiento detallado del tema en su auto-comentario sobre *La Introducción al Centrismo.*[999] *La Introducción al Centrismo* mismo dice:

> Incluso aquellos [Bodisatvas] que permanecen en la primera [tierra a través de su] visión de la mente perfecta de iluminación
> prevalecen sobre [los oyentes] nacidos del discurso del Sabio y los realizadores solitarios
> a través de la fuerza de su mérito y lo aumentarán [aún más].
> En [la tierra] “Alejamiento”, también su visión será superior.[1000]

Siguiendo el comentario de Candrakīrti, el Octavo Karmapa elabora sobre los temas en cuestión.[1001] Los Bodhisattvas en la primera tierra superan a los oyentes y realizadores solitarios a través de su desarrollo de la mente de iluminación en el nivel de lo aparente (es decir, todo el mérito que han acumulado por el deseo de alcanzar la Budeidad por el bien de todos los seres). Los Bodisatvas en la séptima tierra son superiores en términos de esto y de su realización de la mente última de la iluminación (visión de la vacuidad). Ni siquiera se aferran a ninguna característica, y mucho menos a ninguna existencia real de las cosas, ya sea en términos de las escrituras o de la expansión de los dharmas en sí. Este proceso de volverse superior en todos los aspectos suele ilustrarse con un ejemplo clásico de los sūtras (como en *El Sūtra de las Diez Tierras* y *El Ejemplo de la Vida Liberadora de Maitreya*). Un príncipe recién nacido ya es superior a todos los ministros del rey en la medida en que nace en una familia real. Sin embargo, en términos de su propio poder mental cuando aún era un niño, no lo es. Finalmente, cuando ha crecido y recibido la mejor educación posible, supera a los ministros del rey en todos los aspectos. Del mismo modo, una vez que los Bodisatvas han generado verdaderamente la mente de la iluminación, son superiores a los oyentes y realizadores solitarios en términos de su motivación, pero no de su poder mental. En la séptima tierra, por su gran visión, superan a los oyentes y realizadores solitarios en todos los aspectos.

Candrakīrti dice que este pasaje de los sūtras muestra que los oyentes y los realizadores solitarios poseen la realización de la ausencia de identidad de los fenómenos. Él apoya esto aduciendo (1) tres razonamientos y (2) siete citas adicionales.[1002]

1) Los tres razonamientos se expresan en forma de consecuencias absurdas que siguen si los oyentes y los realizadores solitarios no poseen esta realización.

a) Se deduce que los oyentes y los realizadores solitarios, como sujeto, pueden ser eclipsados en términos de poder mental incluso por los Bodisatvas en la primera tierra, porque los oyentes y los realizadores solitarios no realizan que las entidades carecen de naturaleza, al igual que las personas mundanas libres de apego.[1003] Se acepta la razón y se establece su vinculación con el predicado. Pero si se acepta esta consecuencia, contradice la cita del *Sūtra de las Diez Tierras*.

b) Se deduce que los oyentes y los realizadores solitarios como el sujeto no han renunciado a todas las aflicciones de los tres reinos, porque, al enfocarse erróneamente en la forma y en ser realmente establecidos por su propia naturaleza, sus mentes así equivocadas se afligen, al igual que las personas mundanas libres de apego.

c) Se deduce que los oyentes y realizadores solitarios que se aferran a los agregados como entidades que son impermanentes, sin un yo, y etc. como el sujeto, ni siquiera realizan la ausencia de identidad de la persona, porque poseen la visión de enfocarse en los agregados, que es la causa para imputar un yo. Por ejemplo, si no se pone fin al apego a la realidad de las partes individuales de un carro, tampoco se pone fin al apego a la realidad del carro que está compuesto por estas partes.

En consecuencia, se acepta la propiedad del sujeto. La vinculación del predicado por la razón se establece de la siguiente manera: Al ver los agregados como sustancias que son impermanentes, que sufren, sin un yo, y etc., uno es incapaz de erradicar el apego a un yo con respecto a estos agregados o las aflicciones (como el deseo y el odio) que resultan de este apego, ya que la causa del apego al yo y las aflicciones –el apego reificador a las entidades– no se ha socavado en absoluto. Ya sea que los agregados se consideren como entidades sustanciales que son impermanentes o permanentes, con o sin un yo, todos estos puntos de vista son iguales en estar equivocados con respecto a la vacuidad como la verdadera naturaleza de los fenómenos. Por lo tanto, no pueden servir como remedios para la reificación, al igual que la aversión a los objetos feos no puede erradicar fundamentalmente el apego que sostiene que los objetos son hermosos. *Los Versos Fundamentales* dicen:

> Si te aferras a lo que es impermanente
> como siendo permanente está mal,
> cómo podría el aferrarse a la vacuidad
> como siendo impermanente no ser erróneo?[1004]

Este es el significado de la enseñanza de que, sin comprender precisamente la igualdad de todos los fenómenos, el nirvāṇa no se alcanza a través de una comprensión comparativamente limitada de las cuatro realidades de los nobles. Como dice el *Gran Sūtra de la Prajñāpāramitā*:

> Uno no pasará completamente al nirvāṇa a través de la comprensión del sufrimiento y tampoco a través del sufrimiento [en sí mismo]. Uno no pasará completamente al nirvāṇa a través de la comprensión del origen del sufrimiento y tampoco a través del origen del sufrimiento [en sí mismo]. Uno no pasará completamente al nirvāṇa a través de la comprensión de la cesación y tampoco a través de la cesación [en sí misma]. Uno no pasará completamente al nirvāṇa a través de la comprensión del camino y tampoco a través del camino [en sí mismo]. Yo enseño que esta igualdad de estas cuatro realidades de los nobles es la pureza completa: La igualdad es la talidad.

Algunas personas piensan: "Al considerar los agregados como impermanentes, y etc., se pone fin al apego a un yo permanente, único e independiente. Por lo tanto, todas las aflicciones serán abandonadas." Este no es el caso. Simplemente al darse cuenta de que no hay un yo permanente, único e independiente que sea algo más que los agregados, ni el apego a un yo cuya causa radica en su imputación a estos agregados mismos ni las aflicciones resultantes pueden ponerse fin. La noción de un yo permanente, único e independiente no es la base que sirve como objeto del apego innato al "yo." Además, se puede ver que incluso aquellos que no tienen ningún apego a esta noción de un yo todavía poseen el apego al "yo" y las aflicciones. Esto se expresa en *La Introducción al Centrismo*:

> Los yoguis de tu [tradición] que ven la falta de un yo [que es permanente, y etc.]
> no se dan cuenta de la verdadera realidad de la forma y etc..
> Dado que el deseo y demás operan enfocándose en la forma,
> todavía surgirán, porque la naturaleza de los [agregados] no se ha realizado.
>
> Cuando te das cuenta de la falta de un yo, renuncias a un yo permanente,
> que no se afirma como la base para el apego [innato] al "yo."
> Por lo tanto, es sorprendente decir que los puntos de vista [innatos] sobre un yo
> se erradican al comprender la falta de un yo [permanente].
>
> Que al ver una serpiente que vive en un agujero en la pared de tu casa,
> tus preocupaciones [podrían] eliminarse [diciendo]: "Aquí no hay un elefante",
> y así también abandonarás tu miedo a la serpiente,
> oh, esto no es más que una risa para los demás.[1005]

En otras palabras, el aferrarse a (a) la noción imputada de un yo permanente, único e independiente es burdo y obvio como un elefante. Sin embargo, es solo

una capa más gruesa y adicional en el apego innato más profundamente arraigado y "furtivo", parecido a una serpiente, a (b) la noción de "yo" (que es la raíz de las aflicciones y el sufrimiento). Este último, a su vez, se basa en el apego subyacente de que todos los fenómenos (como los cinco agregados) existen real o inherentemente, lo que proporciona el punto de referencia para todos los niveles de apego a un yo personal. Esta es la razón por la que eliminar el apego a (a) no afecta el apego a (b). Por lo tanto, es indispensable abordar el apego a la existencia real para erradicar fundamentalmente el apego a un yo personal.[1006]

2) Las siete citas son las siguientes.

a) *La Preciosa Guirnalda* de Nāgārjuna enseña que la existencia cíclica funciona o llega a su fin dependiendo de si hay reificación de los cinco agregados.

> Mientras exista el apego a los agregados,
> durante ese tiempo también está [el aferrarse al] "yo."
> A través de esta identificación con el "yo",
> de nuevo, hay karma y por lo tanto, de nuevo, renacimiento.
>
> Con los tres caminos[1007] sin principio, medio o final
> que sirven como causas mutuas,
> esta rueda de existencia cíclica gira
> como la rueda de un tizón que gira en círculos.
>
> Dado que esta [ciclo] no se obtiene por el yo,
> ni por otros, ni por ambos, ni en los tres tiempos,
> el aferrarse al "yo" está agotado,
> y por lo tanto también el karma y el nacimiento.[1008]

b) El mismo texto explica por qué el nirvāṇa no se alcanza sin la comprensión de que las entidades como los agregados carecen de naturaleza:

> Al igual que los ojos, a través de estar equivocados,
> aprehenden un tizón que gira en círculos,
> así, las facultades sensoriales
> aprehenden los objetos presentes.
>
> Las facultades sensoriales y sus referentes
> se considera que tienen la naturaleza de los cinco elementos.
> Dado que cada uno de los elementos no existe como referente,
> en realidad, estas [facultades y sus objetos] no existen como referentes.
>
> Si cada uno de los elementos fuera distinto,
> seguiría [la posibilidad de] un incendio sin leña.

Si fueran un conglomerado, no tendrían características [distintas].
Es cierto que lo mismo se aplica a [todas] las [cosas] restantes.

Dado que los elementos no existen como referentes
de estos dos modos, no hay referentes compuestos [de ellos].
Dado que no hay referentes compuestos [de ellos],
en realidad, tampoco la forma existe como referente.

Del mismo modo, en cuanto a la conciencia, los sentimientos,
la discriminación
y las formaciones, no existe una identidad propia
ni en todos ellos ni en ellos individualmente.
Por lo tanto, en realidad, no existen como referentes.

Así como nos enorgullecemos de un placer real
cuando hemos superado un poco de sufrimiento,
así que nos identificamos con el sufrimiento
cuando sucede que nuestro placer se destruye.

Ya que están sin naturaleza,
se abandona el anhelo de encontrar la felicidad
y el anhelo de separarse del sufrimiento.
Por lo tanto, aquellos que ven de esta manera son liberados.

Tal vez te preguntes: “¿Qué es lo que ve?”
Convencionalmente, se expresa como “mente.”
Sin eventos mentales, no hay mente.
Dado que no existen como referentes, no se consideran existentes.

Sabiendo así que, en realidad, tal y como es,
los seres no existen como referentes,
así como un fuego [no existe] sin sus causas,
al carecer de propensiones y apropiación de [renacimiento], uno pasa
al nirvāṇa.[1009]

Uno podría pensar que este pasaje se enseñó en términos de Bodisatvas que alcanzan el nirvāṇa no permanente de los Budas. Sin embargo, la cita hasta aquí no habla de Bodisatvas. En claro contraste, solo se mencionan en el siguiente verso:

También los Bodisatvas, al ver de esta manera,
definitivamente desean la iluminación.
Es únicamente a través de su compasión
que se conectan con la existencia cíclica hasta la iluminación.[1010]

Por lo tanto, son los oyentes y los realizadores solitarios quienes, al darse cuenta de que las entidades carecen de naturaleza, manifiestan el nirvāṇa de extinción descrito anteriormente, mientras que los Bodisatvas, a pesar de darse cuenta de lo mismo, no pasan a este tipo de nirvāṇa.

Los razonamientos y citas anteriores muestran no solo que los oyentes y los realizadores solitarios de hecho realizan la vacuidad –la falta de una naturaleza intrínseca en todos los fenómenos– sino que esta realización es indispensable incluso para la "mera" liberación del renacimiento en la existencia cíclica, ya que es imposible realizar la ausencia de identidad de la persona sin realizar la ausencia de identidad de los fenómenos. Esto también se afirma en el comentario de Candrakīrti sobre las *Sesenta Estrofas sobre el Razonamiento* de Nāgārjuna:

> La renuncia a las aflicciones no sucederá para aquellos que afirman que es adecuado renunciar a las aflicciones a pesar de observar una naturaleza de la forma, y etc.[1011]

Esto significa que el apego a la realidad o existencia real es el tipo de ignorancia que sirve como raíz de la existencia cíclica y que no existe este apego en el continuo de los nobles. Por lo tanto, es la posición impecable y única de los Consecuencialistas que el aferrarse a la realidad es necesariamente un oscurecimiento aflictivo. Además, la *Introducción al Centrismo* dice:

> Dado que la ignorancia oscurece su verdadera naturaleza, esto es
> lo aparente.
> El Sabio ha declarado que la realidad aparente
> es lo que se fabrica y aparece como real a través de esta [ignorancia].
> Por lo tanto, las entidades fabricadas son lo aparente.[1012]

El Karmapa dice que este verso muestra que un estado mental que aprehende la realidad aparente es necesariamente un oscurecimiento aflictivo, ya que es a través de la ignorancia básica (la raíz de la existencia cíclica) que se muestran las apariencias de la realidad aparente. La realidad aparente aparece para los seres ordinarios en quienes esta ignorancia no ha disminuido, pero no aparece para los nobles en quienes ha disminuido. Lo que estos últimos ven durante el logro posterior se llama "mera apariencia." Que los fenómenos engañosos (esta "mera apariencia") todavía aparezcan para los oyentes, los realizadores solitarios y los Bodisatvas que han renunciado a la ignorancia afligida y los ven como similares a la existencia de reflejos en un espejo es un hecho natural en sus caminos. Sin embargo, tales apariencias no tienen realidad para ellos, ya que no las toman como reales. Por lo tanto, en el sentido de aparecer como una *realidad* aparente, las meras apariencias solo engañan a los seres ordinarios. Para los nobles, son *meras* apariencias y ficciones semejantes a una ilusión que se originan de manera dependiente. Esta "mera apariencia" se les aparece solo

mientras no están en equilibrio meditativo (es decir, cuando experimentan objetos que implican apariencia), porque –a diferencia de los seres ordinarios– solo se ven afectados por el tipo de ignorancia que no está afligida (la ignorancia que constituye los oscurecimientos cognitivos). Durante su equilibrio meditativo, cuando experimentan el objeto que es la falta misma de apariencia – ni siquiera aparece la "mera apariencia".

Como se mostró anteriormente, Nāgārjuna y sus herederos espirituales dicen que sin darse cuenta de la falta de realidad de los cinco agregados –los fenómenos que son la base para imputar un yo personal– uno no puede realizar la inexistencia de este yo personal. En consecuencia, dicen que las concepciones de la existencia real constituyen el tipo de ignorancia que es un oscurecimiento aflictivo. Si estas concepciones no fueran el tipo afligido de ignorancia, los doce eslabones de la originación dependiente no se originarían a partir de ella. *Las Setenta Estrofas sobre la Vacuidad* dicen:

> Estas concepciones sobre la existencia real
> de entidades que dependen de causas y condiciones
> son la ignorancia, dijo el Maestro.
> De ellas se originan los doce eslabones.[1013]

Este apego a la realidad se presenta como un oscurecimiento aflictivo, ya que oscurece principalmente la liberación de la existencia cíclica y no está presente en el continuo de los nobles que se liberan de ella. Los oscurecimientos cognitivos que todavía están presentes en ellos consisten en las tendencias latentes del aferramiento a la realidad más el aferramiento al hecho de que los agregados carecen de realidad y son ilusorios, ya que todos estos oscurecen principalmente la omnisciencia.[1014]

De esto se desprende una declaración única adicional de los Consecuencialistas: Que los fenómenos aparentes no aparecen para los Budas bajo ninguna circunstancia, porque todo el flujo de la mente y los eventos mentales se han calmado por completo. No ver ningún punto de referencia se expresa como ver su naturaleza real. En lo que respecta a los seres ordinarios y otros nobles – arhats y Bodisatvas– es en términos de si están afectados por la ignorancia afligida o no afligida que el Buda habló sobre la realidad aparente y la mera apariencia, respectivamente. Lo que los seres ordinarios ven como una realidad simple y llana es visto como algo falso, una mera apariencia, por los nobles cuando no están en equilibrio meditativo. La naturaleza de esta mera apariencia, es decir, la vacuidad (vista desde la perspectiva de estos nobles en equilibrio meditativo) –es lo último. Los Budas no confunden este último no engañoso con ninguna otra cosa, sino que los seres ordinarios lo observan como los fenómenos engañosos de la realidad aparente. Dado que las causas (ignorancia afligida y no afligida) han cesado en los Budas, sus resultados respectivos (la realidad aparente y la mera apariencia) también han disminuido.

c) En particular, para que los oyentes abandonen los oscurecimientos aflictivos, también se enseña en los sūtras de los oyentes que todo lo condicionado carece de naturaleza. La cita a través de la cual Candrakīrti ilustra esto es *Saṃyutta Nikāya* III. 141-2, también citada anteriormente por Bhāvaviveka.

d-e–De esta manera, a los oyentes y realizadores solitarios se les enseña la impermanencia a través del hecho de que las entidades perecen y, por lo tanto, terminan. Al mismo tiempo, al negar que estas entidades impermanentes son en última instancia impermanentes, se enseña la vacuidad de que no se establezcan como entidades. Instruidos de esta manera, aquellos que tienen la suerte de obtener la realización directa de esta vacuidad como los oyentes y realizadores solitarios van experiencialmente más allá de sus sistemas filosóficos específicos y pasan al nirvāṇa al darse cuenta de que todo lo condicionado carece de naturaleza. A los que no son capaces de obtener esta realización directa se les enseña que todo lo condicionado es impermanente, mientras que el nirvāṇa no lo es. Por lo tanto, se afirma que solo estos últimos son los oyentes que proponen sistemas filosóficos reificadores que se basan en aferrarse a entidades reales. Para buscar el verdadero nirvāṇa en términos de su propio camino, se dedican seriamente a las acumulaciones de ética, estudio y estabilidad meditativa. Como dice *La Preciosa Guirnalda*:

> El “no surgimiento” como se enseña en el gran vehículo
> y la “terminación”, como se enseña en otros [sūtras], es la vacuidad.
> De hecho, la terminación y el no surgimiento son lo mismo.
> Por lo tanto, admitid [al gran vehículo como la palabra de Buda].[1015]

Los Versos Fundamentales dicen:

> A través de su conocimiento de entidades y no entidades,
> en la Instrucción para Kātyāyana,
> el Victorioso ha refutado
> tanto su existencia como su inexistencia.[1016]

Uno podría pensar: “Entonces los oyentes y los realizadores solitarios renunciarían a los oscurecimientos cognitivos, ya que realizan la ausencia de identidad de los fenómenos.” Este no es el caso, ya que entonces se seguiría igualmente que todos los oscurecimientos se abandonan en el camino de la visión del gran vehículo. Los oyentes y los realizadores solitarios no se familiarizan con la ausencia de identidad de los fenómenos durante incontables eones en aras de renunciar a los oscurecimientos cognitivos, porque ya alcanzan su resultado específico de mera liberación de la existencia cíclica al haber practicado durante unas pocas vidas.

A esto, dicen algunos, “Entonces los oscurecimientos cognitivos a los que renuncian los Bodisatvas en la sexta tierra y en la inferiores serían igualmente

renunciados por aquellos arhats de oyentes y realizadores solitarios que permanecen durante incontables eones en absorción meditativa en la expansión sin residuo. La razón es que estos últimos, de esta manera, se familiarizan con la ausencia de identidad de los fenómenos durante muchos eones incontables y que los Bodisatvas en la sexta tierra y en las inferiores no pueden eclipsar a estos arhats a través de su propio poder mental."

Hay dos respuestas a este razonamiento: Una en términos de contenido y la otra en términos de formato. Primero, los arhats sin residuo y los Bodisatvas no son comparables a este respecto. Los arhats sin residuo se familiarizan con la ausencia de identidad de los fenómenos a través de permanecer en la absorción meditativa de la cesación que se caracteriza por la ausencia de identidad de los fenómenos, pero no se familiarizan con la ausencia de identidad de los fenómenos por el bien de renunciar a los oscurecimientos cognitivos. Incluso si lo hicieran, debido a sus facultades más torpes, a diferencia de los Bodisatvas, no podrían renunciar a los oscurecimientos cognitivos.

La segunda respuesta en términos del formato del razonamiento anterior es que la vinculación del predicado por la razón no es segura, porque de tal vinculación se seguiría que los Bodisatvas en la séptima tierra y por debajo renuncian a la totalidad de la mente afligida y las aflicciones. La razón de esto es que, de acuerdo con los oponentes anteriores, los oyentes y los realizadores solitarios han renunciado a la totalidad de la mente afligida y las aflicciones inmediatamente después de convertirse en arhats, sin haber realizado en absoluto la ausencia de identidad de los fenómenos y sin haber meditado durante mucho tiempo sobre la ausencia de identidad de la persona, mientras que los Bodisatvas se han familiarizado con ambos tipos de ausencia de identidad durante muchos eones.

f) Algunos podrían objetar, "Entonces las enseñanzas del gran vehículo se vuelven inútiles, ya que también los vehículos de los oyentes y los realizadores solitarios enseñan la ausencia de identidad de los fenómenos, lo que significa que no hay diferencia entre los enfoques del Dharma de los vehículos grandes y menores." Uno no puede decir que no hay diferencia, porque no es el caso de que el gran vehículo no enseñe nada más que la ausencia de identidad de los fenómenos. Más bien, enseña los fundamentos, las perfecciones y las oraciones de gran aspiración de los Bodisatvas; los cuatro inconmensurables; las dedicaciones para la gran iluminación; las dos acumulaciones; y que los Budas enseñan el Dharma residiendo en un solo átomo mientras que al mismo tiempo están rodeados por un séquito igual en número a todos los átomos que existen en el universo. Por lo tanto, en el gran vehículo, hay estas e infinitamente muchas otras formas en las que la naturaleza inconcebible de los fenómenos se presenta en relación con todos los fenómenos dentro de las dos realidades. Como dice *La Preciosa Guirnalda*:

En el vehículo de los oyentes,
las oraciones de aspiración, la conducta y las dedicaciones
de los Bodisatvas no se explican.
Entonces, ¿Cómo podría uno convertirse en un Bodisatva a través de él?

En los sūtras [de los oyentes], [el Buda] no discutió
los temas relacionados con la conducta de los Bodisatvas,
sino que los discutió en el gran vehículo.
Por lo tanto, los eruditos deben aceptarlo [como la palabra de Buda].[1017]

g) Algunas personas podrían argumentar ahora: "No está justificado decir que las perfecciones, y etc., no se enseñan en los vehículos de los oyentes y realizadores solitarios, porque tienen generosidad, y etc., que –de acuerdo con lo que se dice aquí– se apodera del conocimiento supremo que realiza la ausencia de identidad de los fenómenos." Este no es el caso, ya que los oyentes y los realizadores solitarios no tienen generosidad y poseen los seis tipos de autenticidad (como las dedicaciones hechas deliberadamente para el bienestar de todos los seres sintientes), los cuatro Dharmas, las cuatro u ocho cualidades, o los doce tipos de autenticidad.[1018] "Pero, ¿no es el caso de que ser presa de la realización de la ausencia de identidad de los fenómenos representa el criterio que hace que la generosidad, y etc., sea la perfección de la generosidad, y etc.?" En general, el criterio para presentar la generosidad y demás como perfecciones se explica de la siguiente manera: Presuponiendo como base la generación de la mente de la iluminación, si la generosidad no conduce a ir más allá de este mundo, es mera generosidad, pero si lo hace, es la perfección de la generosidad.

La esencia de esto es la siguiente: Las acciones del cuerpo, el habla y la mente de los oyentes nobles y los realizadores solitarios que se apoderan de la realización de ambos tipos de ausencia de identidad no se convierten en las perfecciones y los fundamentos de los Bodisatvas. Los oyentes y los realizadores solitarios se esfuerzan solo por liberarse de la existencia cíclica; no entrenan ni se involucran en las perfecciones y fundamentos de los Bodisatvas por el bien de conocer la infinidad de objetos cognoscibles para el bienestar de los demás. Además, en los vehículos de los oyentes y realizadores solitarios, la ausencia de identidad de los fenómenos no se enseña ampliamente, sino solo de una forma muy concisa. Si la ausencia de identidad de los fenómenos no se enseñara al menos en una forma concisa, los oyentes y los realizadores solitarios no se liberarían de la existencia cíclica al convertirse en arhats. Al mismo tiempo, incluso si la ausencia de identidad de los fenómenos se enseñara ampliamente, no es algo por lo que se esfuercen. Como dice *La Alabanza a lo Supramundano*:

Sin realizar la falta de señales,
dijiste que no hay liberación.
Por lo tanto, lo enseñaste
completamente en el gran vehículo.[1019]

En cuanto al significado de que la ausencia de identidad de los fenómenos es concisa o extensa, algunos Tibetanos dicen que esto se refiere a la concisión o extensión de la naturaleza de la ausencia de identidad de los fenómenos (como lo que debe probarse) o a la concisión o extensión de los razonamientos (como los medios para probarlo). Sin embargo, ninguno de estos está justificado, porque la ausencia de identidad de los fenómenos no está establecida por una naturaleza propia en primer lugar. En ella, no se puede observar ni concisión ni extensión. Más bien, es como sigue: Lo que tiene características se llama fenómeno. La comprensión de que un fenómeno está libre de características en el sentido de que está vacío de ellas se expresa como ausencia de identidad de los fenómenos. Esto es absolutamente igual para los tres tipos de seres nobles (oyentes, realizadores solitarios y Bodisatvas). Incluso para los Bodisatvas, no hay nada que comprender que sea una ausencia de identidad de los fenómenos más extensa que eso.

Con respecto a los razonamientos (los medios de prueba), si la identidad de los fenómenos se establece a través de los medios concisos de prueba establecidos en el vehículo menor, no hay necesidad de medios extensos de prueba en el gran vehículo, ya que este último solo probaría lo que ya está establecido en el vehículo menor. Por otro lado, si la ausencia de identidad de los fenómenos no se establece a través de los medios concisos de prueba en el vehículo menor, sería apropiado enseñar la ausencia de identidad de los fenómenos a través de medios de prueba muy extensos, incluso a oyentes y realizadores solitarios.

Por lo tanto, el significado de la ausencia de identidad de los fenómenos concisa versus extensa es el siguiente: Se presenta como concisa o extensa en términos de si ciertas personas revelan o no revelan que la naturaleza de los fenómenos –la naturaleza de la ausencia de identidad– está relacionada con cada portador aparente de esta naturaleza en el sentido de soporte y soportado. De entre la totalidad de los fenómenos que llevan esta naturaleza, los oyentes y los realizadores solitarios se dan cuenta de que lo siguiente no se establece a través de una naturaleza propia: Los agregados, fuentes y constituyentes que componen su propio continuo y están condicionados por el karma y las aflicciones, así como los fenómenos de la realidad no contaminada del camino. Esto es todo lo que les interesa para alcanzar la liberación personal. Sin embargo, no les preocupa y, por lo tanto, no revelan la naturaleza de los fenómenos en su relación con todos los objetos cognoscibles restantes que les pertenecen a ellos y a todos los demás seres. Estos objetos cognoscibles incluyen la causa que no está condicionada por el karma y las aflicciones contenidas en el propio continuo de uno (el Corazón de los Felizmente Así Idos); la inconcebible verdadera naturaleza de la aparente forma de aparición que depende de esta causa (como los nobles Bodisatvas, a través de sus actividades de acumulación y purificación, emanando Budas iguales en número a todos los átomos del universo en un solo átomo y luego retirándolos); y los resultados de tales prácticas (como el Cuerpo del Dharma y la sabiduría de la expansión de los dharmas).

Los oyentes y los realizadores solitarios no revelan la naturaleza de los fenómenos en su relación con todos los objetos cognoscibles sin excepción, porque no están interesados y, por lo tanto, no luchan por la omnisciencia con respecto a todos los objetos cognoscibles. En particular, la naturaleza de los fenómenos en relación con el Cuerpo del Dharma y la sabiduría de la expansión de los dharmas como portadores específicos de esta naturaleza es comprendida solo por aquellos que poseen el Cuerpo del Dharma de un Buda. No es realizado por ningún oyente, realizador solitario o Bodisatva, ya que el Cuerpo del Dharma y su sabiduría no son las esferas de ninguna mente en la que las tendencias latentes de los tres oscurecimientos no hayan sido completamente limpiadas. Esto se expresa no solo por Candrakīrti sino también en el *Corazón del Centrismo* de Bhāvaviveka:

> Este Cuerpo de Dharma de los Budas
> que está dotado de innumerables acumulaciones de mérito
> y conoce infinitos objetos cognoscibles
> es la paz en la que la discursividad está en paz.
>
> No es visto por ojos carnales,
> ni es visto por ojos divinos.
> Es difícil de ver para cualquier conciencia
> que es conceptual o no conceptual.
>
> No es el objeto de los reinos superiores ni [el objeto] de aquellos
> con acciones negativas,
> ni [el objeto] de los que no tienen aflicciones ni [el objeto] de aquellos
> con [aflicciones].
> Así como el sol no es un objeto de los ciegos,
> no es la esfera de los dialécticos.[1020]

En cuanto a aquellos oyentes y realizadores solitarios que han ido más allá de los sistemas filosóficos y, por lo tanto, han alcanzado la verdadera realización, desde el punto de vista de no tener apego a la realidad de la cesación que se establece sustancialmente, se los retrata como habiendo realizado la ausencia de identidad de los fenómenos. Por otro lado, también se dice que poseer la realización de la realidad de la cesación no condicionada no equivale a haber meditado sobre la ausencia de identidad de los fenómenos en toda su extensión. Sin embargo, en un sentido general, estas dos afirmaciones pueden considerarse equivalentes. El punto es que, a pesar de que tales oyentes y realizadores solitarios realizan la ausencia de identidad de una manera concisa, es decir, en la medida limitada cubierta por la falta de realidad de los fenómenos condicionados, no realizan de manera extensa y completa que los fenómenos incondicionados también están libres de toda discursividad y puntos de referencia. Por lo tanto, desde el punto de vista de la ausencia de identidad de los fenómenos como lo que debe

probarse, las realizaciones de los oyentes y realizadores solitarios anteriores no equivalen a la realización extensa de la ausencia de identidad de los fenómenos. En términos de la mera ausencia de identidad y la mera falta de realidad como lo que debe probarse, de hecho han realizado una mera negación (de la identidad y la realidad) que en sí misma está libre de ser concisa o extensa. Sin embargo, en cuanto a ciertos casos de fenómenos de entre las cuatro realidades (como los fenómenos que son la base de lo que debe probarse), aunque no los aprehenden (activamente) como si tuvieran una identidad, tampoco realizan su ausencia de identidad. Por lo tanto, no realizan plenamente de la extensa ausencia de identidad de los fenómenos.

Otro ejemplo común de esto es que cuando bebes un sorbo de agua del océano en la costa de Florida, conoces el sabor "del océano", ya que su sabor es el mismo en todas partes. Sin embargo, a pesar de saber esto, no conoces todos los lugares del mundo donde podrías probar el océano (como las playas de las Bahamas o las profundidades del Pacífico), ni has probado el océano en todos estos lugares.

Algunas personas podrían pensar: "Entonces se deduce que los oyentes y los realizadores solitarios no realizan la ausencia de identidad de los fenómenos, porque no la realizan en términos de ciertos casos de los fenómenos." Pero entonces debería seguirse igualmente que la propia conciencia visual no conoce el azul, porque no conoce todos los azules que existen entre los objetos cognoscibles. "Pero se seguiría que los oyentes y los realizadores solitarios pertenecen al gran vehículo, ya que son Centristas en cuya continuidad ha surgido la realización de los dos tipos de ausencia de identidad." Incluso si ciertas personas pueden ser Centristas, no tienen que ser Centristas que propongan el sistema filosófico del Centrismo. E incluso si lo hacen, los vehículos y los sistemas filosóficos son categorías diferentes. Entonces, ¿Cómo podría seguir esto?

En otras palabras, los oyentes y los realizadores solitarios definitivamente ven la mera condicionalidad de la originación dependiente, pero no tienen el cultivo completo de la ausencia de identidad de los fenómenos, porque no enfatizan el conocimiento de todos los objetos cognoscibles y el bienestar de todos los seres sintientes. En un tiempo comparativamente corto, al meditar en la ausencia de identidad de los fenómenos de los agregados, fuentes y constituyentes de su propia continuidad, simplemente renuncian a las aflicciones de participar en los tres reinos de la existencia cíclica. Por lo tanto, poseen un cultivo completo de la ausencia de identidad de la persona.

Los Bodisatvas reúnen la acumulación de sabiduría para el bienestar de todos los seres sintientes durante incontables eones. Lo hacen a través de la realización de la ausencia de identidad de los fenómenos (la mente suprema de iluminación que realmente los hace alcanzar la Budeidad) y su conexión como uno en sabor con los dharmas infinitos de la mente aparente de la iluminación (las causas secundarias para alcanzar la Budeidad). Por lo tanto, su acumulación de

sabiduría se iguala en extensión al número infinito de todos estos portadores de la naturaleza de los fenómenos. A través de esto, alcanzan el profundo y vasto Cuerpo de Dharma de un Buda. Los oyentes y los realizadores solitarios cultivan la ausencia de identidad de los fenómenos de una manera en la que los dos tipos de mente iluminada están disociados; es decir, su realización de la ausencia de identidad de los fenómenos no está unificada con los vastos dharmas de los nobles Bodisatvas que hacen que estos últimos alcancen la Budeidad completamente perfecta. Por lo tanto, los oyentes y los realizadores solitarios alcanzan su realización directa final de la ausencia de identidad de los fenómenos al entrar en la expansión de la liberación completa. Sin embargo, a través de esta forma de cultivar la identidad de los fenómenos, ni siquiera una pequeña parte de las cualidades del Cuerpo del Dharma aparece para ellos.

Conclusión

El Resumen de la Distinción entre Autonomistas y Consecuencialistas

Refiriéndose a las instrucciones orales del Octavo Karmapa, Pawo Rinpoche resume la diferencia básica entre Autonomistas y Consecuencialistas de la siguiente manera:

> “Un brote como sujeto no surge, porque está libre de surgir de cualquiera de los cuatro extremos, al igual que el pelo largo de una rana.”
>
> Aquí, el maestro Bhavya declara [esto como] el argumento principal, y luego formula cuatro razones autónomas como los medios para probar la propiedad del sujeto. El venerable e intrépido Candrakīrti presenta esto al etiquetar la mera refutación de surgir de los cuatro extremos como una “posición.” Enseña la invalidación de las [posiciones] opuestas de esta [refutación] a través de consecuencias que exponen contradicciones y a través de la aplicabilidad análoga de la razón [de los oponentes] [a algo que contradice su posición]. Sin embargo, no formula un argumento principal, ni afirma argumentos que establezcan la propiedad del sujeto a través de una cognición válida. Es simplemente sobre la base de esta [diferencia] que uno se refiere a Autonomistas y Consecuencialistas.[1021]

Aparte de este punto principal, enumera algunas diferencias auxiliares adicionales en términos de base, camino y fruto:

> En el contexto de la base, existe la diferencia de que [los Autonomistas] presentan la apariencia de acuerdo con los proponentes de los sistemas filosóficos [como los Seguidores del Sūtra o los Yogācāras] y que [los

Consecuencialistas] la presentan de acuerdo con el consenso mundano común.[1022] Al presentar lo último, [los Autonomistas] aceptan los objetos (es decir, [los fenómenos] aparentes), que tienen la naturaleza de fenómenos, mientras que [los Consecuencialistas] no los aceptan. [Otra diferencia es] que [los Autonomistas] aceptan una cognición válida que es no engañosa con respecto a los objetos (es decir, la realidad convencional), y [los Consecuencialistas] no la aceptan.

En el contexto del camino, [los Autonomistas] se asientan en equilibrio meditativo dentro de la vacuidad similar al espacio de la apariencia y [los Consecuencialistas] se asientan en equilibrio meditativo dentro de la vacuidad similar a una ilusión de la realidad.

En el contexto del resultado, difieren en que [los Autonomistas afirman que] los aspectos de lo aparente emergen dentro de las auto-apariencias de la sabiduría que conoce la extensión [de los fenómenos],[1023] mientras que este no es el caso [para los Consecuencialistas].[1024] También tienen una [opinión] diferente en cuanto a si la discursividad se termina gradualmente o de una vez.

Para aquellos con facultades agudas que adoptan el enfoque instantáneo, el [enfoque] Consecuencialista es mejor, y para aquellos con facultades más débiles que adoptan el enfoque gradual, el [enfoque] Autonomista es mejor. Algunos [aspectos] de la [realidad] aparente de los yoguis tienen que ser aceptados tanto por Autonomistas como por Consecuencialistas después de un análisis a través del razonamiento, como los cuatro sellos de la visión que son un signo del discurso del Buda y el aspecto de la vacuidad de la realidad libre de discursividad. No es que estos [aspectos] se presenten como lo aparente desde el punto de vista de haber sido analizados [y encontrados] a través del razonamiento. Más bien, se presentan como lo aparente desde el punto de vista de las características [todavía] aprehendedoras en lo que es analizado.[1025]

Los Cinco Puntos Principales del Consecuencialismo

El Tesoro del Conocimiento resume el Consecuencialismo en cinco puntos principales,[1026] que concuerdan con la presentación del Octavo Karmapa:

1) *Todos los fenómenos son solo nominalmente existentes.* Y mucho menos desde la perspectiva del razonamiento, todas las presentaciones en términos de cognición válida convencional o cognición no válida y de cualquier cosa que pueda establecerse mediante dicha cognición válida se rechazan incluso en el nivel convencional. Todos los fenómenos son solo imputaciones mentales a través del lenguaje, el pensamiento y los medios de expresión; es decir, existen solo nominalmente. Por lo tanto, se explica que los caballos y los bueyes en un

sueño y en el estado de vigilia son completamente iguales en términos de ser reales o falsos. Esto incluye el rechazo del razonamiento autónomo en el sentido de que el sujeto y los tres modos se establecen a través de una cognición válida como aparece comúnmente para ambas partes.

2) *Los fenómenos condicionados son necesariamente falsos y engañosos.* No solo no resisten el análisis a través del razonamiento, sino que ni siquiera hay rastro de algo que se establezca desde la perspectiva del razonamiento. En consecuencia, no hay un lugar común entre los fenómenos condicionados y lo que se establece a través de la cognición válida. Si se analiza a fondo, incluso el nirvāṇa (o cualquier fenómeno hipotético que pueda ser superior a él) definitivamente no existe como algo que se establece desde su propio lado. Sin embargo, desde la perspectiva de un ligero análisis, se explica que únicamente el nirvāṇa es no engañoso.

3) *El aferrarse a la realidad es un oscurecimiento aflictivo*. La raíz de la existencia cíclica es el aferramiento a la existencia real. Si no se elimina, la liberación del aferramiento a un yo y las aflicciones consiguientes es imposible. Por lo tanto, los oscurecimientos aflictivos consisten en el apego a la realidad y todas las aflicciones junto con sus factores mentales acompañantes que se producen a través de este apego. Los oscurecimientos cognitivos se describen brevemente como el aferramiento a las características y en detalle como "las ciento ocho concepciones sobre lo aprehendido y el aprehensor." Por lo tanto, los Consecuencialistas no afirman ningún lugar común entre el apego a la realidad y los oscurecimientos cognitivos. Como se explicó anteriormente, esto también establece que la realización de la ausencia de identidad de los fenómenos es indispensable para la liberación de los oyentes y realizadores solitarios.

4) *La sabiduría en los caminos de la visión de los tres vehículos es igual*. De hecho, los caminos de la visión en los tres vehículos no tienen varios momentos[1027] ni son distintos en términos de sus percepciones. Más bien, la *Introducción al Centrismo* afirma que la sabiduría única que ve la naturaleza única de los fenómenos es idéntica en los tres vehículos nominales:

> También esta visión que es el sujeto de la verdadera realidad no es dispar. Por lo tanto, enseñaste que los vehículos diferentes para los seres no son distintos.[1028]

El auto-comentario dice que hay diferentes formas de ver a través del estudio, la reflexión y la meditación sobre la verdadera realidad, pero la verdadera realidad como tal no tiene divisiones ni cambios. Por lo tanto, también la sabiduría como sujeto que realiza la verdadera realidad es de una sola naturaleza. Si la naturaleza de esta sabiduría fuera múltiple, no realizaría la verdadera realidad,

porque no realizaría su naturaleza tal como es. Dado que la verdadera realidad es única, la sabiduría que la realiza no puede ser dispar. Por lo tanto, solo hay un único vehículo y no tres vehículos. Como dice un sūtra:

> Kāśyapa, cuando se comprende que todos los fenómenos son igualdad, esto es el nirvāṇa. Es solo uno y no dos o tres.[1029]

5) *La aparición de los Budas es una mera aparición para los demás*. Al igual que una joya que cumple deseos o un relicario garuda, los Cuerpos de Forma y las actividades iluminadas de los Budas están libres de pensamientos, sin la necesidad de ningún impulso mental de una intención sobre la cual actuar. Más bien, no son más que la libre exhibición de apariencias para otros seres que se produce bajo la influencia de las oraciones de aspiración anteriores de los Budas y el buen karma de seres particulares que deben entrenarse. Sin embargo, desde la propia perspectiva de un Buda, todas las apariencias de conciencia y los objetos de conciencia se han desvanecido por completo.

Observaciones Finales

Como se demostró ampliamente, la controversia entre Autonomista y Consecuencialista no surgió de un desacuerdo sobre la vacuidad o la realidad última, sino de opiniones diferentes sobre cómo comunicar la realización de la misma a los demás. Una breve mirada al contexto particular en la historia general del pensamiento Indio desde el cual surgió este desacuerdo metodológico puede ser útil.

Bhāvaviveka vivió en medio de un largo período de gran fertilidad y evolución en la filosofía India en su conjunto. Su formación no fue solo Budista; tenía un conocimiento enciclopédico de todas las ramas del aprendizaje Sánscrito tradicional, incluidos los campos comunes de la educación (como la gramática y la poesía) y todos los sistemas filosóficos no Budistas. Con el fin de defender el Centrismo contra las escuelas Budistas y no Budistas (que habían evolucionado mucho desde la época de Nāgārjuna), parece haber visto como su tarea estudiar extensamente y refutar los múltiples principios de sus oponentes por sus propios motivos a través de los medios de argumentos probatorios comúnmente aceptados. En ese momento en la India, las reglas comunes de debate requerían que para defender la propia posición, uno tenía que probarla con argumentos que contenían razones y ejemplos. Además, se esperaba que uno refutara, con el mismo enfoque, las contraposiciones y las eventuales objeciones de los oponentes. La propia posición no podía contradecir la percepción inmediata, las propias palabras o el consenso comúnmente reconocido. Además, las razones para defender la posición de uno no pueden ser ajenas al sujeto, contradictorias, inciertas o carentes de validez. Así que Bhāvaviveka parece haber enfatizado los argumentos probatorios con todos sus requisitos para cumplir con los estándares contemporáneos de debate y razonamiento. En

combinación con sus extensas discusiones sobre las escuelas Budistas y no Budistas, esto puede verse como un esfuerzo por fundamentar el Centrismo dentro de un marco lógico-epistemológico común reconocido mutuamente por los Centristas y sus oponentes realistas. En otras palabras, intentó "disfrazar" el Centrismo de una manera que pensó que lo convertiría en un actor más relevante de acuerdo con las reglas en el gran escenario de la investigación filosófica general de su tiempo. Que este enfoque obviamente fue bastante exitoso se evidencia por el hecho de que la gran mayoría de los Centristas posteriores en la India lo siguieron más o menos.

Claramente, uno de los pocos que no siguió a Bhāvaviveka en esto fue Candrakīrti. La idea principal de su crítica de Bhāvaviveka parece ser que este último, mediante el uso de argumentos probatorios, compromete demasiado el mensaje radical de Nāgārjuna que no deja sin cuestionar ni uno solo de nuestros sistemas de creencias y puntos de referencia –ni siquiera la Budeidad y el nirvāṇa. En otras palabras, Bhāvaviveka reintroduce una plétora de puntos de referencia antiguos y nuevos en lugar de centrarse en el objetivo principal del Centrismo, que es la eliminación de todos los puntos de referencia por completo. Para Candrakīrti, Bhāvaviveka definitivamente cruzó la línea de demarcación del uso pedagógicamente inevitable de la discursividad y los puntos de referencia que es necesario para guiar a otros a liberarse por completo de esta discursividad. En cierto modo, para Candrakīrti (y ciertamente también para Nāgārjuna), Bhāvaviveka trató de encerrar al pájaro salvaje de la vacuidad en la jaula de los puntos de referencia convencionales, como los argumentos formales. Un pájaro puede tocar la tierra de vez en cuando, pero su naturaleza real es vagar en el cielo sin restricciones e independiente de la tierra. Por lo tanto, si uno va a experimentar el vuelo libre de un pájaro, no ayuda que se quede quieto atrapándolo en una jaula y luego contando sus plumas.

Por otro lado, dejando de lado los compromisos ontológicos o epistemológicos, se puede decir que todos los Centristas son Autonomistas y Consecuencialistas en el sentido de que utilizan ambos enfoques del razonamiento, aunque ciertos maestros prefieren uno sobre el otro. En otras palabras, es una cuestión de elección si se emplean argumentos de detección de fallos o argumentos probatorios para señalar la vacuidad, pero el objetivo fundamental –hacer que otros realicen la naturaleza de los fenómenos– es exactamente el mismo para todos los Centristas. Por lo tanto, la diferencia radica en la forma en que se comunica lo último. Como lo implica el Octavo Karmapa, el estilo más radical de los Consecuencialistas puede implicar dificultades para algunas personas, ya que "dispara demasiado alto y pronto", ya que, desde el principio, no proporciona nada a lo que aferrarse y solo corta cualquier base en el que uno pueda tratar de pararse. El enfoque Autonomista es, en muchos sentidos, más realista en el sentido de que, al menos inicialmente, está más arraigado y permite nuestro pensamiento ordinario. Por lo tanto, algunas personas pueden considerar que proporciona un marco más conveniente para despegar las muchas capas de nuestros sistemas de creencias de una manera más gradual y moderada.

De todo lo que se ha dicho sobre la distinción entre Autonomista y Consecuencialista, debería quedar claro que hay muchas otras líneas divisorias –muy diferentes– que podrían trazarse entre los maestros Centristas individuales. En particular, se pueden considerar las diferencias evidentes entre Bhāvaviveka (que atacó extensamente el sistema Yogācāra) por un lado y Śāntarakṣita y Kamalaśīla (que adoptaron este sistema en muchos aspectos) por el otro, con Jñānagarbha en algún punto intermedio. Aparte de tener un enfoque similar al razonamiento, está lejos de estar claro por qué todos deberían pertenecer a una subescuela Centrista particular llamada Autonomistas con un conjunto común de doctrinas fijas. Al mirar sus propias obras (y no solo los esquemas de clasificación posteriores), muchos otros Centristas Indios posteriores, como Haribhadra, Abhayakāragupta, Bodhibhadra, Ratnākaraśānti y Atīśa, también desafían cualquier clasificación fácil. Lo mismo ocurre con muchos de los primeros Centristas Tibetanos. De la vasta e intrincada red de distinciones doxográficas a lo largo de los siglos, Ruegg dice:

> El hecho de que los autores de obras doxográficas y filosóficas hayan asignado a veces textos (y maestros) que difieren significativamente en sus doctrinas a una sola división o categoría, como las ramas Svātantrika o Prāsaṅgika del Madhyamaka, parece indicar que tales taxonomías son actuales en el Tíbet . . . a menudo tienen que ver con líneas de transmisión magisterial y sucesión pupilar . . . en lugar de con posiciones filosóficas inmutables y totalmente discretas y con doctrinas escolares estandarizadas y uniformes. Aún así, como plantillas . . . se podría pensar que estas categorizaciones y taxonomías tienen sus usos con fines descriptivos, interpretativos o heurísticos en la discusión y el análisis histórico y filosófico.
>
> Sin embargo, con respecto a los autores Madhyamaka Indios y Tibetanos anteriores, difícilmente se puede esperar que proporcionen un marco o norma integral y definitiva para analizar y clasificar la totalidad de las doctrinas y filosofemas que han sido subsumidos por los doxógrafos bajo una categoría taxonómica determinada; tampoco se puede suponer que la elaborada nomenclatura para divisiones y subdivisiones doctrinales utilizada en las taxonomías doxográficas siempre haya sido familiar para estos maestros.[1030]

En particular, en cuanto a la *Introducción en el Centrismo* de Candrakīrti, dada la falta de diferencias sustanciales entre Autonomistas y Consecuencialistas, la posición casi dominante de Candrakīrti en la India, la falta casi total de comentarios Indios sobre sus obras y, en contraste, la riqueza de la literatura de otros Centristas Indios (ya sean Autonomistas u otros), uno puede preguntarse por qué, desde aproximadamente el siglo XIV o XV en adelante, este de todos los textos se convirtió en el único trabajo Centrista que sirvió como base

absolutamente predominante para los estudios Centristas en los colegios monásticos Tibetanos. El tema es ciertamente bastante complejo, pero parece haber dos razones principales. Una fue la intensa propagación de las obras de Candrakīrti por parte de Tsongkhapa y la escuela Gelugpa predominante, proclamándolas como la única explicación correcta del Centrismo, superior en particular a todos los Autonomistas. La otra razón tiene más que ver con la estructura y los contenidos de la *Introducción al Centrismo*. A diferencia de la mayoría de los otros textos Centristas, no solo explica los temas Centristas clásicos dando explicaciones sobre el significado de *Los Versos Fundamentales,* sino que los combina con un esquema del camino y su fruto como se describe en *El Sūtra de las Diez Tierras*. Por lo tanto, el texto de Candrakīrti no solo discute la visión Centrista; también describe la naturaleza y las cualidades de las diez tierras causales de los Bodisatvas, así como el nivel resultante de la Budeidad con sus cuerpos iluminados y sabiduría.

Como consideración final de todas estas distinciones que pueden parecer claras y obvias a primera vista, parece que cuanto más nos fijamos en sus detalles y tratamos de identificar qué es exactamente lo que separa a los diversos maestros Autonomistas y Consecuencialistas, más este proceso en sí mismo se convierte en un ejemplo perfecto del principio Centrista de que no hay nada que encontrar bajo el análisis. Dado este resultado de no encontrar nada, la pregunta obvia es, ¿Por qué deberíamos molestarnos en investigar todos estos puntos de vista diferentes y sus negaciones? Es precisamente por este resultado de no encontrar nada. En la medida en que nos abrimos camino a través de varias distinciones, se convierten en el medio para agudizar nuestra sabiduría y dejar de lado todos los puntos de referencia para acercarnos a la experiencia real de lo que todos están hablando. Como dice la *Llave Mágica* de Khenpo Tsultrim Gyamtso:

> Las múltiples divisiones de vehículos de esta manera
> son medios para acabar con la discursividad.
> Por lo tanto, una vez que se realiza la igualdad real libre de discursividad,
> se completa el análisis de los puntos de vista.
>
> Aunque las etapas progresivas de los puntos de vista difieren,
> en la naturaleza original básica, no hay diferencia.
> La aprehensión de las diferencias es el defecto de la mente pensante,
> que eventualmente se fusiona con la naturaleza del Gran Sello libre
> de conciencia.[1031]



¿Existe Algo Llamado Shentong-Madhyamaka?

LA MAYORÍA DE LA GENTE PIENSA que, en términos de su alineación Madhyamaka, la escuela Kagyu es un bloque monolítico de firmes partidarios de Shentong-Madhyamaka ("vacuidad de lo otro Madhyamaka"). Sin embargo, como ya debería estar claro, hay un buen número de maestros en esta escuela que no siguen lo que se conoce como Shentong. Incluso Milarepa a veces adopta un enfoque típico de Rangtong ("vacuidad del yo") en sus canciones iluminadas.[1032] Aún así, el lector puede preguntarse por qué un libro sobre Madhyamaka en el linaje Kagyu hasta ahora apenas ha mencionado el término "Shentong", y mucho menos ha presentado el sistema al que se refiere. La respuesta es simple y puede ser impactante para algunos: No hay Shentong-Madhyamaka ni necesidad de inventar uno. La subdivisión de Madhyamaka en "vacuidad del yo" y "vacuidad de lo otro" es obsoleta.

Antes de ser excomulgado del linaje Kagyu por hacer esta declaración, permítanme decir que solo estoy siguiendo lo que dicen el Octavo Karmapa y Pawo Rinpoche en *El Carro de los Siddhas Tagbo* y *El Comentario sobre La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva*. También quiero dejar claro desde el principio que la razón de esta declaración no es en absoluto desaprobar el contenido o el valor de las enseñanzas que llegaron a llevar el nombre de Shentong en el Tíbet. Más bien, la razón es todo lo contrario, ya que lo que se llama Shentong no es otra cosa que el sistema Yogācāra[1033] (Práctica de Yoga) de Maitreya, Asaṅga y Vasubandhu, también llamado "el linaje de la vasta actividad."[1034] Al igual que el Centrismo, en su rica totalidad, este sistema es un sistema distinto, bien establecido y, al menos en la India, inequívocamente reconocido para presentar las enseñanzas de Buda. Puede sostenerse muy bien por sí mismo y no tiene necesidad de ser incluido en el Centrismo o incluso de ser promovido como la mejor marca de Centrismo. Es aún más inapropiado subsumirlo erróneamente –como hacen muchas doxografías Tibetanas– bajo la cuestionable categoría de "Mero Mentalismo"[1035] y, por lo tanto, considerarlo inferior al Centrismo. Definitivamente contribuiría a la apreciación de este sistema Yogācāra por lo que es si no se llamara ni Mero Mentalismo ni Shentong, sino simplemente "el Sistema Yogācāra de Maitreya/Asaṅga" o "el linaje de la vasta actividad." La siguiente presentación proporcionará evidencia

suficiente de esto al resaltar algunos puntos esenciales de Yogācāra en los textos originales, consultar las principales fuentes de Kagyu sobre Centrismo y Yogācāra, y comparar la relación entre estos dos sistemas.[1036]

En cuanto a la pregunta de si existe un Shentong-Madhyamaka, tanto el Octavo Karmapa como Pawo Rinpoche dan una respuesta muy clara: "¡No!" No solo refutan cualquier interpretación realista de lo que la palabra *shentong* podría referirse, como la noción de una naturaleza Búdica permanente e intrínsecamente existente;[1037] simplemente consideran que este término es un nombre completamente inapropiado. Al mismo tiempo, se distinguen claramente los dos sistemas de Nāgārjuna –el linaje de visión profunda–y Asaṅga–el linaje de vasta actividad (al que generalmente se refiere el término "Shentong"). Cuando se le preguntó, Dzogchen Ponlop Rinpoche confirmó que, de hecho, es mejor hacer una distinción en términos de los linajes de visión profunda y conducta vasta que entre algunos linajes de "Rangtong" y "Shentong", ya que los dos primeros son los linajes claros de transmisión que se remontan a la India. Pawo Rinpoche explica explícitamente que la intención final de estos dos sistemas es idéntica, mientras que el Octavo Karmapa en su *Carro de los Siddhas Tagbo* lo hace implícitamente.[1038] Además, Pawo Rinpoche enfatiza que lo que los Tibetanos llaman "Solo Mente" o "Mero Mentalismo" no es el linaje de una vasta actividad.[1039]

En su comentario sobre el *Carro*, el Octavo Karmapa dice que, en general, no hay diferencia entre Buda Śākyamuni y Maitreya en el sentido de que ambos son Budas. Sin embargo, el único maestro de este reino de actividad Búdica que aparece como el Cuerpo Supremo de Emanación de un Buda perfecto es el Buda Śākyamuni, y no hay duda de que profetizó a Nāgārjuna y Asaṅga como los fundadores del Centrismo y Yogācāra. Por lo tanto, quienquiera que sea Centrista en el contexto de las enseñanzas de este reino debe estar definitivamente de acuerdo con el Centrismo de Nāgārjuna y sus herederos espirituales. Las imputaciones de diferentes tipos de Centrismo (como uno específico de Maitreya) que no corresponden al sistema de Nāgārjuna son rechazadas por el Octavo Karmapa. Él dice que si hubiera un Centrismo de Maitreya, entonces sería igualmente bueno presentar innumerables formas de Centrismo, como los ocho tipos de Centrismo que fueron afirmados por los ocho Bodisatvas hijos cercanos del Buda y los mil tipos diferentes de Centrismo que son afirmados por los mil Budas de este eón afortunado. Algunas personas podrían objetar que si este Centrismo de Maitreya recién nombrado no cumple la función del Centrismo real, entonces el Centrismo de Nāgārjuna tampoco cumpliría esta función, porque ambos fundadores del sistema son iguales en ser Bodisatvas nobles. Sin embargo, al usar el mismo tipo de argumento, también se seguiría que los vehículos de los oyentes y realizadores solitarios que fueron enseñados por el Buda son el gran vehículo, porque son iguales en ser vehículos y ser hablados por el Buda.

El Karmapa corrige otro malentendido con respecto a lo que se llama "vacuidad del yo" y "vacuidad de lo otro". Dice que algunos Tibetanos afirman

que la ausencia de una naturaleza propia en los fenómenos es el significado de "vacuidad del yo" y la ausencia de otros fenómenos es el significado de "vacuidad de lo otro." Esto no está justificado, porque esta explicación o terminología no existe en los temas de los sūtras sobre la vacuidad. Tampoco se encuentra en ninguna parte de los tratados de los dos fundadores del sistema, Nāgārjuna y Asaṅga, cuya autoridad en este asunto descansa, al menos en parte, en el hecho de que fueron profetizados por el Buda como los que comentarían las intenciones de los temas de estos mismos sūtras en términos de Centrismo y Yogācāra, respectivamente.

En particular, el Octavo Karmapa se opone a la posición de Dölpopa Sherab Gyaltsen, que informa de la siguiente manera: "En el nivel de la realidad aparente, los fenómenos están vacíos de naturaleza propia. Por lo tanto, están vacíos de sí mismos. En la realidad última, la otra conciencia suprema que no está vacía de su propia naturaleza –la entidad permanente del Corazón de los Felizmente Así Idos– está vacía de todos los demás fenómenos aparentes. Esto se explica como 'vacuidad de lo otro.' Los Centristas que proponen el vacuidad de lo otro son los Grandes Centristas, y los Centristas que proponen la vacuidad del yo convierten la visión Centrista en algo parecido a un veneno."

El Karmapa considera esta explicación como una desaprobación del significado de la Prajñāpāramitā por varias razones. Para empezar, si uno afirma un fenómeno último que está realmente establecido y no está vacío de su propia naturaleza, esto contradice la determinación del Buda del significado definitivo, que es que todos los fenómenos son vacuidad. En particular, esta explicación también es contradictoria con todos los comentarios sobre la intención de este significado definitivo que dieron los Centristas, incluidos Āryavimuktisena y Haribhadra, los dos principales comentaristas Indios sobre el significado oculto de los *sūtras de la Prajñāpāramitā*. Con respecto a "la vacuidad de la entidad del otro",[1040] los sūtras niegan claramente esta "vacuidad de la entidad de lo otro" al decir: "Ya que carece de una permanencia y cesación sólidas, está vacía de sí misma. Después de esto, Āryavimuktisena, Ratnākaraśānti y otros dicen: "Dado que es una vacuidad que no es producida por otros, es la vacuidad de la entidad de lo otro" y "Dado que es la entidad que no es producida por otros, es la entidad de lo otro." Por lo tanto, toman únicamente la vacuidad que es la vacuidad natural (y no cualquier entidad no vacía) como la base de estar vacío de algo más. Por otro lado, en las escrituras, nunca aparece ninguna explicación reificadora en el sentido de que, al tomar la suprema y permanente entidad de lo otro –el Corazón de los Felizmente Así Idos– como la base de la vacuidad, este Corazón está vacío de todos los demás fenómenos aparentes y que este es el significado de la vacuidad de lo otro.

Antes de Dölpopa, dice el Karmapa, nadie en la India o el Tíbet había declarado nunca que existen estos dos sistemas de "vacuidad del yo" y "vacuidad de lo otro" dentro del sistema filosófico del Centrismo. Si se sigue el Centrismo, es imposible afirmar un fenómeno último que esté realmente

establecido y decir al mismo tiempo que lo aparente carece de realidad en el sentido de vacuidad del yo. Si uno propusiera algo como esto, sería realista. Es obvio que uno no puede ser realista y al mismo tiempo hablar sobre el centro libre de todos los puntos de referencia.

En su comentario sobre *El Ornamento de la Realización Clara*, el Octavo Karmapa identifica el referente correcto de usar el término "vacuidad de lo otro" de una manera conveniente y funcional (es decir, si uno quiere usar este término). Sin embargo, enfatiza que la naturaleza de los fenómenos no es vacía de uno mismo ni vacía de lo otro, y mucho menos existe realmente:

> El nombre "vacío de lo otro" se aplica a la vacuidad [en el sentido] de que las otras características dentro de esta base [vacuidad] están vacías de sus propias naturalezas respectivas. Por lo tanto, la propia naturaleza de vacío de lo otro no se vuelve no vacía. La razón de esto es que el nombre "vacío de lo otro" se aplica [solo] al compuesto, lo que significa que esta base [vacuidad] está vacía de tal y cual [y no a esta base siendo vacío de lo otro en sí misma].[1041] Sin embargo, no se afirma que esta base –la naturaleza de los fenómenos– esté vacía de su propia naturaleza. [Del mismo modo, como se acaba de decir,] esta [base en sí] tampoco es vacía de lo otro. Por lo tanto, si no está vacía de lo otro, olvídate de que esté vacío del yo [ya que estos dos son mutuamente dependientes] . . .
>
> Esta base –la naturaleza de los fenómenos– no es ni vacío de lo otro ni vacío del yo, porque [y mucho menos ser vacío de lo otro o vacío del yo,] ni siquiera es adecuado como una mera vacuidad que no se especifica como vacío o no vacío de sí mismo o algo más. La razón de esto es que tiene el carácter esencial de ser la paz absoluta de toda discursividad con respecto a estar vacía y no estar vacía. Por lo tanto, desde la perspectiva de la libertad [real] de la discursividad, ninguna característica en absoluto de estar vacía de sí misma o de algo más transpira dentro de la base que es la naturaleza de los fenómenos.[1042]

En resumen, el "vacío de lo otro" en este sentido, como una mera cuestión de lenguaje convencional, significa lo siguiente. Por definición, la vacuidad de ninguna manera puede ser identificada o reificada. Es la libertad misma de todos los puntos de referencia, no otro punto de referencia. Por lo tanto, no es más que esta vacuidad que está vacía de todo lo "otro", como reificaciones, discursividad, puntos de referencia, y etc.

En cuanto a la sabiduría, tampoco puede ser una entidad última. En su *Carro*, el Karmapa agrega que algunos proponentes de la vacuidad de lo otro afirman que no es la conciencia lo que existe en última instancia, sino la sabiduría, y que esta es la diferencia crucial entre el Mero Mentalismo y el Centrismo de la vacuidad de lo otro. Sin embargo, dice, esto es solo un intento de vender el Mero

mentalismo como Centrismo. Mientras se afirme una cognición realmente establecida en el sentido de una mera experiencia mental momentánea que sea clara y consciente, no importa si esto se llama conciencia o sabiduría.

Por lo tanto, Mikyö Dorje dice que no dirige su mente en absoluto a ninguna de las diversas presentaciones del Centrismo, Yogācāra o cualquier otro sistema por parte de aquellas personas que dicen que el Centrismo tiene esta doble división en el Centrismo de la vacuidad del yo y el Centrismo de la vacuidad de lo otro. Entre esas personas, algunos afirman que la visión del Centrismo de la vacuidad del yo es más alta y otros lo contrario. Más bien, el Karmapa dice que prefiere presentar los sistemas filosóficos del Centrismo y Yogācāra y demás desde sus propios lados y por derecho propio a través de razones correctas.[1043]

Pawo Rinpoche presenta la contradicción inherente en la afirmación de algunas personas que dicen que el Centrismo explicado en el segundo giro de la rueda del Dharma representa la enseñanza sobre la vacuidad del yo y que el Centrismo explicado en el giro final de la rueda del Dharma es la enseñanza sobre la vacuidad de lo otro, que representa la visión última. Dado que la perfección del conocimiento ya se ha explicado en el segundo giro, estas personas aceptan implícitamente que el giro final no es la perfección del conocimiento; y dado que sus enseñanzas tampoco están incluidas en ninguna de las otras perfecciones, en consecuencia, ni siquiera pertenecerían al gran vehículo. Estas personas podrían objetar que las enseñanzas del giro final pertenecen a la categoría de estabilidad meditativa, la quinta perfección. Sin embargo, de acuerdo con esta posición, el fruto directo de la estabilidad meditativa –la perfección del conocimiento supremo– es la vacuidad del yo. Por lo tanto, decir que el tercer giro pertenece a la categoría de estabilidad meditativa contradice su afirmación de que este giro es la visión última –es decir, la vacuidad de lo otro– ya que su fruto es la vacuidad del yo.

Entonces, Pawo Rinpoche asume la posición de “algunos eruditos Tibetanos que son tan conocidos como el sol y la luna.[1044] Dicen: “Uno debe aceptar definitivamente un punto medio entre los dos extremos. Este es el gran último que está vacío de lo otro. Es una entidad permanente, inmutable y sólida que está vacía de manchas adventicias y no vacía de todas las cualidades de Buda, como los diez poderes. Este es el gran reino de la sabiduría.”

Pawo Rinpoche refuta este punto de vista señalando las intenciones detrás de las diferentes presentaciones de la vacuidad. Aunque seguramente hay muchas explicaciones de que la naturaleza de los fenómenos es permanente y duradera, estas explicaciones se dan teniendo en cuenta cuestiones particulares. Por ejemplo, las descripciones de las cualidades positivas infinitas de los Budas se proporcionan con el fin de eliminar el aferramiento a un cierto tipo de vacuidad limitada, es decir, tomar lo último como la inexistencia total. Estas explicaciones también pueden darse para aquellos discípulos puros que ya están liberados de creer en extremos, como la permanencia y la extinción. Obviamente, estos discípulos ya no establecerían ningún punto de referencia en términos de superposición y negación, sin importar cómo se les enseñe la naturaleza de los

fenómenos. Son como personas que se curan de una enfermedad y han recuperado toda su fuerza. Estas personas pueden disfrutar de todo tipo de platos sabrosos y nutritivos. Sin embargo, la situación dietética de aquellas personas que padecen la desagradable enfermedad de ser infladas por entretenidos puntos de referencia es una historia diferente. Definitivamente necesitan curar esta enfermedad a través de la medicina purgante de la vacuidad. En cuanto a un medio y extremos, estos solo se establecen en dependencia mutua. Por lo tanto, si los extremos han sido refutados, su medio tampoco puede establecerse, porque un medio sin extremos es imposible. Si hay un medio, también hay extremos, porque mientras haya apego a un medio, el apego a los extremos también opera, al igual que incluso una partícula infinitesimal implica al menos un lado izquierdo, un lado derecho y un medio. Su parte central se puede dividir nuevamente en central, izquierda y derecha, y así sucesivamente. Como afirma el *Sūtra de la Concentración Meditativa de la Presencia Directa de Todos los Budas Presentes*, tanto el medio como los extremos son aparentes y no lo último:

> No observar, no conceptualizar y no establecer los dos extremos, no involucrarse mentalmente y no estar ocupado con ellos es lo que se enseña de manera nominal y a través de la apariencia mundana. Por lo tanto, se llama “el camino del medio.” Sin embargo, en última instancia, aquí no se pueden observar extremos ni medio.

El sūtra continúa diciendo que los seguidores del gran vehículo tampoco deben aferrarse a la sabiduría:

> Un Bodisatva mahāsattva debe desear la sabiduría, pero no aferrarse a ella.

Los Versos Fundamentales de Nāgārjuna dicen que mientras uno tenga puntos de referencia, como la existencia, la inexistencia o un medio, la Budeidad está fuera de su alcance.

> Las cuatro posibilidades de permanente, impermanente, y etc.,
> ¿Dónde deberían estar en esta paz?
> Las cuatro posibilidades de finito, infinito, y etc.,
> ¿Dónde deberían estar en esta paz?
>
> Aquellos que albergan la discursividad con respecto al Buda,
> que está más allá de la discursividad e inagotable,
> como consecuencia de verse afectados por toda esta discursividad,
> no verán al Así Ido.[1045]

En la misma línea, Pawo Rinpoche ridiculiza la afirmación de algunas personas de descansar de una manera no conceptual dentro del estado de saber que las

manchas adventicias no existen y saber que lo último existe. Dice que es verdaderamente asombroso descansar de una manera no conceptual dentro de un estado en el que hay apego a la inexistencia de manchas y apego a la existencia de lo último.

Además, no hay un "reino de la sabiduría" o un "reino de la conciencia" separados."

> Lo que es la naturaleza del Así Ido
> es la naturaleza de los seres.
> El Así Ido no tiene naturaleza
> y todos los seres carecen de naturaleza.[1046]

Si hubiera una naturaleza única, en última instancia existente de todos los fenómenos, se seguiría que estos fenómenos no podrían tener características diferentes. Además, si se estableciera definitivamente una vacuidad ultima, esta vacuidad no sería el medio para vencer la reificación, sino algo para ser vencido en sí mismo.

Algunas personas afirman: "El vacío de lo otro último, es un existente más allá de la existencia y la no existencia." Sin embargo, en cierto modo, esto es solo un juego de palabras. Porque, ¿Qué estaría mal entonces en reclamar un inexistente que está más allá de la existencia y la inexistencia? ¿Y cómo se refutaría entonces la afirmación de un inexistente que está incluso más allá de tal existente más allá de la existencia y la inexistencia? Como es obvio a partir de esto, seguiría además una regresión infinita, comenzando con un más allá de un más allá de la existencia y la no existencia. Por lo tanto, dice Pawo Rinpoche, es problemático introducir convenciones, como la vacuidad de lo otro, que no se conocen en las enseñanzas del Buda y proclamarlas como el corazón de sus enseñanzas.

Luego están aquellos que hablan de una manera unilateral en términos de Mero Mentalismo y dicen que la naturaleza dependiente de lo otro vacía de la naturaleza imaginaria es la naturaleza perfecta. Esto es solo algo que es establecido por sus propias mentes, sin una comprensión de la verdadera intención del linaje de vasta actividad. Porque, siguiendo *El Sūtra Que Desentraña la Intención*, el linaje de la vasta actividad explica que la naturaleza imaginaria es como estar afectado por la enfermedad de la visión borrosa; la naturaleza dependiente de lo otro es como las manifestaciones que aparecen debido a la visión borrosa; y la naturaleza perfecta es como el objeto natural de la visión clara al curarse. Esto significa que una vez que la enfermedad de la visión borrosa se ha curado, la apariencia de pelos flotantes desaparece. Del mismo modo, cuando se erradique la enfermedad fundamental del nivel más sutil de la naturaleza imaginaria –la naturaleza de la mente o la expansión de los dharmas que se difuminan por la división dualista en sujeto y objeto– entonces las apariencias de la naturaleza dependiente de lo otro desaparecerán. En ese punto, los niveles más burdos de la naturaleza imaginaria, que surgen al

enfocarse en las apariencias de la naturaleza dependiente de lo otro y etiquetarlas, tampoco permanecen automáticamente. Lo que queda es la naturaleza perfecta, la expansión de los dharmas tal como es, vista por la visión natural y sin obstáculos de la sabiduría experimentada personalmente.[1047]

Además, nociones como la existencia y la no existencia pertenecen a la naturaleza imaginaria. Entonces, si uno afirma la existencia última de la naturaleza perfecta, de hecho afirma que la naturaleza perfecta es la naturaleza imaginaria. Esto fue profetizado por el Buda en *El Sūtra de la Llegada a Laṅka*:

> En el futuro, aquellos que se aferran al pensamiento no Budista conceptualizarán que la sabiduría de los nobles existe como un objeto de experiencia personal y como teniendo la naturaleza de una entidad . . . . ¿Cómo podrían operar estas nociones en los nobles? Si estas [nociones] fueran aceptadas, no serían más que el aferramiento a una identidad.

Luego, Pawo Rinpoche cita un pasaje aparentemente contrastante del *Sūtra del Gran Nirvāṇa*:[1048]

> Antes, en Varaṇasi, enseñé la impermanencia, el sufrimiento, la vacuidad y la ausencia de identidad a los de vigor medio. Ahora que giro la rueda del Dharma aquí en Kuśinagara, enseño la permanencia, pureza, dicha e identidad completamente puras.

Explica que el Buda enseñó sobre el Cuerpo del Dharma al enfatizar que está dotado de las cuatro cualidades de permanencia, pureza, dicha e identidad para contrarrestar principalmente el apego al extremo de la desaprobación, como considerar el Cuerpo del Dharma como impermanente. En este contexto, la permanencia significa que la naturaleza completamente pura de los fenómenos nunca se convertirá en algo impuro. Sin embargo, esta no es una enseñanza sobre ningún tipo de sustancia permanente reificada. Además, este sūtra dice que la Budeidad se puede alcanzar si hay mente, así como la mantequilla puede aparecer si hay leche. Por lo tanto, se dice que todos los seres sintientes tienen la naturaleza de Buda. Sin embargo, dependiendo de las capacidades de varios discípulos, la identidad puede explicarse como ausencia de identidad y la ausencia de identidad como identidad. Así como las personas ciegas no ven formas visibles, los seres sintientes no ven su propia naturaleza, que es como un poderoso vajra. Aunque el yogur no existe en la leche mientras sea leche, el yogur puede provenir de la leche. Es desde este punto de vista que uno dice: “El yogur existe en la leche.” Del mismo modo, la enseñanza de que la naturaleza de Buda existe en los seres sintientes se da de la misma manera. Como dice el *Sūtra Solicitado por Brahmā*:

> Oh Bendecido, aquellos que buscan el nirvāṇa como entidad no van más allá de la existencia cíclica. ¿Por qué? Oh Bendecido, el “nirvāṇa” es la

> paz absoluta de todas las características, la cesación de todo flujo mental. Oh Bendecido, las personas necias que buscan el nirvāṇa como entidad, mientras toman la ordenación en el vinaya bien hablado del Dharma, caen en la opinión de los constructores de vados. Oh Bendecido, aquellos que buscan el nirvāṇa dentro de todos los fenómenos que están completamente en el estado de nirvāṇa, [al igual que extraer] aceite de sésamo de las semillas de sésamo o mantequilla de la leche, declaro que son vanos pastores.[1049]

Es importante, al mirar las enseñanzas del Buda, tener en cuenta que los significados de ciertos términos pueden cambiar según los diferentes contextos. Por ejemplo, "causas" puede tener dos significados: Causas para el surgimiento de algo y causas para que algo se manifieste claramente. Aquí, se enseña que la "causa real" para que los seres sintientes tengan la naturaleza de Buda es la propia mente de los seres sintientes, mientras que las causas condicionales son las seis perfecciones, como la generosidad. En otros contextos, también se explica que la confianza, los cuatro inconmensurables, o las diez tierras del Bodisatva y demás, son la naturaleza de Buda. Por lo tanto, se enseña una y otra vez que todos los fenómenos son indeterminados y están sujetos a condiciones.

Lo mismo ocurre con el término "inexistencia", ya que hay seis formas en que se puede usar. Puede significar inexistencia total, inexistencia temporal, inexistencia debido a una cantidad insignificante, inexistencia debido a no ser experimentado, inexistencia debido a la adopción de dharmas malos y inexistencia debido a la falta de una contraparte de la que depender.

"No ser visto" puede tener ocho significados: No ser visto por estar demasiado distante, no ser visto por estar demasiado cerca (como las pestañas), no ser visto por cesar, no ser visto por estar molesto el vidente, no ser visto por ser demasiado sutil, no ser visto por estar oscurecido, no ser visto por falta de cantidad (como una semilla de sésamo en un montón de arroz) y no ser visto por similitud (como una lenteja en un montón de guisantes).

Todas estas especificaciones se utilizan en muchos lugares de diversas maneras, pero se dice claramente que, en términos del corazón real del asunto, no deben imaginarse como nada. Por lo tanto, no importa si se trata de existencia, inexistencia, permanencia, impermanencia o cualquier otra cosa a la que uno se apegue obstinadamente, este apego siempre desprecia lo último. Como declara *el Sūtra del Gran Nirvāṇa*:

> Oh, hijo de buena familia, uno podría decir: "Definitivamente, la naturaleza de Buda existe en todos los seres sintientes", o uno podría decir: "Definitivamente, la naturaleza de Buda no existe." No importa lo que digas, es un desprecio al Buda, el Dharma y la comunidad espiritual. Por lo tanto, oh hijo de buena familia, he enseñado en los sūtras que hay dos tipos de personas que desprecian al Buda, el Dharma

> y la comunidad espiritual: Aquellos que no tienen confianza y una mente llena de aversión, y aquellos que tienen confianza pero no entienden el significado.

Los sūtras como el *Aṅgulimālīyasūtra*, *El Sūtra del Gran Tambor* y otros dicen que el Corazón de los Así Idos y la Budeidad son permanentes, duraderos e inmutables. Sin embargo, esto es para eliminar el apego de que lo último es la inexistencia total. Como dice el Buda:

> O Mañjuśrī, en el mundo, hay dos tipos de personas que destruyen el Dharma genuino: Aquellos que tienen puntos de vista fuertes sobre la vacuidad y aquellos que proponen un yo. Estos dos destruyen el Dharma genuino y ponen el Dharma genuino patas arriba.

Además, generalmente se afirma que la liberación de los oyentes y realizadores solitarios es la interrupción de los cinco agregados, al igual que la muerte de una llama, y que el bienestar de los demás no puede promoverse a través del nirvāṇa sin residuo. Por otro lado, se dice que la Budeidad completa está adornada con todas las cualidades positivas y conlleva la característica de un bienestar continuo y abarcador para los demás. Es solo para resaltar esta diferencia que la liberación de los oyentes y los realizadores solitarios se presenta como una nada y sin un yo o forma, mientras que la liberación del gran vehículo se enseña como una entidad, un yo y algo que tiene forma. Sin embargo, esto no es una enseñanza de que la liberación del gran vehículo es algo material. Más bien, muestra que una vacuidad que es meramente una inexistencia total y completa no puede ser la vacuidad de los Centristas. Aquellos que todavía se aferran a esta inexistencia no pueden realizar la vacuidad. *Los Versos Fundamentales* dicen:

> Por el defecto de tener puntos de vista sobre la vacuidad,
> los de poca comprensión están arruinados,
> al igual que cuando se agarra incorrectamente una serpiente
> o se practica erróneamente un mantra de conciencia.[1050]

El Karmapa Mikyö Dorje explica que las enseñanzas sobre la naturaleza de Buda siendo un yo, permanente, sustancial, realmente existente, indestructible, y etc., tienen un significado conveniente.[1051] Candrakīrti lo expresa claramente en sus *Palabras Lúcidas* al citar extensamente que el *Sūtra de la Llegada a Laṅka* toma la naturaleza de Buda como un significado conveniente.[1052] La razón por la que estas enseñanzas tienen un significado conveniente es que implican lo siguiente:

1) una base de intención
2) un propósito específico
3) la invalidación de sus declaraciones explícitas a través del razonamiento

1) En cuanto a la base de la intención, el Karmapa dice que, en la India, obviamente ha habido varias posiciones sobre este tema entre Yogācāras y Centristas. Basándose en el significado de lo que se dice en textos como *El Sūtra de los Ricamente Adornados* y *El Sūtra de la Llegada a Laṅka*, diferentes Yogācāras hacen una serie de afirmaciones: La naturaleza de Buda es la conciencia fundamental; son las semillas de los fenómenos purificados dentro de la conciencia fundamental; es la entidad de la naturaleza perfecta en el sentido de que la naturaleza dependiente de lo otro está vacía de la naturaleza imaginaria; o es la novena conciencia inmaculada.[1053] Por otro lado, los Centristas dicen que desde la perspectiva del análisis o la visión de los nobles, todos los puntos de referencia, como la existencia y la inexistencia, se han desvanecido por completo. Es de esta manera que la talidad de los Budas y los seres sintientes ordinarios es la igualdad en el sentido de la pureza natural y completa. Sin embargo, desde la perspectiva mundana del no análisis, cuando se enseña la presentación de la existencia cíclica y el nirvāṇa, se hace teniendo en cuenta que la disposición para lograr la Budeidad existe en la continuidad de los seres sintientes y que el Cuerpo de la Budeidad Perfecta irradia de esta disposición de acuerdo con los discípulos a los que se guía. Como dice el *Sublime Continuo*:

> Puesto que el Cuerpo de la Budeidad Perfecta irradia,
> dado que la talidad es indiferenciable,
> y puesto que la disposición existe,
> todos los seres están siempre dotados del Corazón de Buda.[1054]

2) En cuanto al propósito específico de enseñar la naturaleza Búdica como permanente, y etc., es necesario presentarla de esta manera para guiar gradualmente a ciertos discípulos que aún albergan varios niveles de reificación. Como dice la *Preciosa Guirnalda* de Nāgārjuna:

> Así como los gramáticos te presentan [la gramática]
> leyendo los fundamentos del alfabeto,
> el Buda enseña a sus discípulos
> el Dharma en la medida en que puedan soportarlo.[1055]

Los Cuatrocientos Versos de Āryadeva concuerdan:

> Primero, uno debe explicar
> lo que sea agradable para personas específicas.
> No hay manera de que alguien que siente repulsión
> pueda ser un receptáculo adecuado para el Dharma genuino.[1056]

En particular, *El Sublime Continuo* dice:

> ¿Por qué los Victoriosos enseñaron aquí
> que el Corazón de Buda existe en todos los seres sintientes?

> Ellos enseñaron esto con el fin de eliminar
> los cinco defectos en aquellos en quienes existen.
> Estos son la pusilanimidad, denigrar a los seres sintientes inferiores,
> aferrarse a lo que no es real, negar el verdadero Dharma y un apego excesivo a uno mismo.[1057]

3) En el sentido literal de ser enseñada como permanente y demás en los sūtras, esta naturaleza Búdica no está establecida ni siquiera convencionalmente, y mucho menos en última instancia, ya que el propio Buda refutó todo esto. Además, estos sūtras como *El Sūtra del Gran Nirvāṇa*[1058] dicen una y otra vez que las cualidades de las marcas mayores y menores de un Buda no existen en ningún ser sintiente. El mismo sūtra, *El Sūtra del Rugido del León de la Reina Śrīmālā*,[1059] así como *El Sublime Continuo*, junto con su comentario de Asaṅga y otros textos, afirman repetidamente que esta permanencia, yo, dicha y pureza completa no existen en la fase impura de los seres sintientes. Por ejemplo, *El Sublime Continuo* dice explícitamente:

> Dado que la sabiduría de Buda está presente en [todos] los tipos de seres sintientes,
> dado que su ausencia de manchas es por naturaleza sin dualidad,
> y dado que la disposición de Buda se la denomina metafóricamente[1060] [por el nombre de] su fruto,
> se dice que todos los seres sintientes poseen el Corazón de Buda.[1061]

Además, si el Corazón de Buda se afirmara como un yo y una entidad increada, todas las refutaciones Budistas de las nociones de un yo como las sostenidas por los no Budistas serían inútiles. En algunos sūtras, como *El Sūtra de la Llegada a Laṅka*, el Buda incluso enseñó que nuestra mente ordinaria, la conciencia base, es el Corazón de Buda:

> Mahāmati, lo que es positivo y negativo es lo siguiente: Es [nada más que] las ocho conciencias. ¿Cuáles son estas ocho? [La primera,] el Corazón de los Así Idos se proclama como "la conciencia base."[1062]

Por lo tanto, dado que este Corazón de Buda en sí mismo se enseña que tiene un significado conveniente en este sūtra, la conciencia base también se enseña como un significado conveniente. Del mismo modo, a través de este pasaje del *Sūtra de la Llegada a Laṅka*, todos los pasajes de las escrituras que enseñan sobre la disposición de cortar; las disposiciones absolutamente definidas de los oyentes, los realizadores solitarios y los Bodisatvas; la certeza de tres vehículos en el sentido final; la vacuidad de lo otro; y la auto-conciencia se muestran como de significado conveniente.

El Sistema Yogācāra en General

La tradición Tibetana divide el gran vehículo en el linaje de la visión profunda y el linaje de la vasta actividad. El primero se refiere al sistema Madhyamaka transmitido por Mañjuśrī a Nāgārjuna, y el segundo es el sistema Yogācāra presentado por Maitreya, Asaṅga y Vasubandhu. Dado que la tradición general que generalmente se llama Yogācāra contiene una serie de corrientes filosóficas diferentes que incluso pueden superponerse entre varios maestros, es imposible determinar el sistema filosófico único de esta escuela, e incluso un bosquejo aproximado está ciertamente más allá del alcance de este libro.[1063] Lo que sigue es un breve bosquejo de la escuela, su historia y algunas de sus posiciones.

En general, los maestros de la tradición Yogācāra vieron su sistema como una continuación de todos los desarrollos precedentes en el Budismo (ya sea en términos de Abhidharma o Centrismo) y no como una desviación radical de ellos o incluso como una nueva escuela distinta per se.[1064] Intentaron retener lo que era útil en otras tradiciones del Budismo, pero de una manera que no ignorara las advertencias Centristas contra las reificaciones de cualquier tipo.[1065] Por lo tanto, los escritos de Yogācāra incorporan prácticamente todo lo que desarrollaron las escuelas Budistas anteriores, incluidos los intrincados sistemas abhidármicos, explicaciones detalladas de las muchas etapas en los diferentes caminos de los tres vehículos, descripciones sutiles de los procesos en la meditación, exploraciones de la mente y sus manifestaciones en los niveles de ignorancia e iluminación, así como comentarios sobre los sūtras principales, como los *sūtras de la Prajñāpāramitā*[1066] y los relacionados con el tercer giro de la rueda del Dharma.[1067] Además, maestros como Dignāga y Dharmakīrti desarrollaron un extenso sistema de epistemología y razonamiento.

Específicamente, el marco hermenéutico de Asaṅga de las tres naturalezas no se propone en absoluto para contradecir los *sūtras de la Prajñāpāramitā* y Nāgārjuna. Más bien, interpreta la vacuidad dentro de este marco. Esto también se expresa en el auto-comentario de Atīśa sobre *La Lámpara para el Camino a la Iluminación*:

> Los eruditos del mundo dicen lo siguiente: La forma específica del Noble Asaṅga de explicar las enseñanzas habla sobre el significado de la Prajñāpāramitā como mero conocimiento. En la actualidad, esto es también lo que piensan mis gurús Suvarṇadvīpa y Ratnākaraśānti.[1068]

El enfoque de Asaṅga puede verse como un comentario contextualizador sobre los sūtras y como un suplemento a la visión de Nāgārjuna. Debido al análisis deconstructivo radical de Nāgārjuna de todos los fenómenos, incluidas las enseñanzas Budistas, en la época de Asaṅga, incluso muchos Budistas malinterpretaron la vacuidad de una manera nihilista. Por lo tanto, Asaṅga intentó corregir tales tendencias y dar una explicación algo más positiva de la vacuidad. Además, en contraste con la reserva de los Centristas al hablar sobre los detalles de la realidad aparente y el camino Budista de purificación de la

mente engañada, Asaṅga elaboró los detalles de esta mente engañada y su purificación gradual en el camino hacia la sabiduría no engañada que ve la realidad última. Por lo tanto, investigó no solo el verdadero significado de las escrituras, sino también lo que sucede experiencialmente en las mentes de quienes estudian y practican este significado.

Como se mostrará, existe el peligro de malinterpretar el Yogācāra al enfocarse solo en sus nociones clave comúnmente asociadas, como “mera mente”, “mero conocimiento”, las tres naturalezas, la conciencia base y las ocho conciencias. Como se acaba de decir, los textos Yogācāra también tratan muchos otros temas, e ignorarlos tiende a hacer que las nociones anteriores se malinterpreten porque se sacan de sus respectivos contextos. Es solo cuando se sacan de contexto que los textos Yogācāra pueden parecer introducir novedades o incluso ser eliminados del resto de la tradición Budista. Además, las nociones clave de los Yogācāras no fueron inventadas por ellos, sino que aparecen claramente en varios sūtras.[1069]

El punto central de la tradición Yogācāra es que todo lo que experimentamos o conocemos, afirmamos o negamos, siempre sucede en nuestras mentes. Nuestra impresión de que las cosas, como la materia, existen de forma externa a la mente solo puede ocurrir dentro de esta misma mente. Por lo tanto, el término cittamātra (mera mente) se refiere a que todo esto es nuestra mera experiencia subjetiva. Incluso la comprensión de que en última instancia no hay mente no puede sino suceder dentro de la mente. Como formula el *Sūtra de la Llegada a Laṅka*:

> La mera mente está en la mente, y la no-mente también es surgida de la mente.[1070]

A pesar de los informes en contrario, la gran mayoría de los maestros Yogācāra no fueron guiados por este hecho a la conclusión de que esta conciencia en sí misma es en *última* instancia real o incluso la *única* realidad. Más bien, términos como “mera mente” y “mero conocimiento” indican que tanto un experimentador distinto como lo que se experimenta son meras proyecciones de nuestra mente dualista, que por lo tanto queda atrapada en su propia red. Como dice Sutton:

> Esto, de hecho, representa la tesis epistémica más importante de la filosofía Yogācāra, a saber, que cada declaración sobre el mundo es una declaración *metafórica*, una mera representación de él (Vijñapti-mātra) que nos dice más sobre nuestra propia mente, nuestras propias percepciones contaminadas, razonamiento y memoria de experiencias y hábitos pasados (vāsanās), que sobre la Realidad externa como tal (Tathatā). Por lo tanto, la declaración “solo mente” (Citta-mātra) no es una descripción a primera vista del mundo y su esencia, sino una caracterización de todas las declaraciones de la realidad última sobre el mundo y sus limitaciones inevitables.[1071]

Por lo tanto, darse cuenta de que es nuestra propia mente la que proyecta nuestro mundo subjetivo es un paso hacia la liberación de esta intrincada red. A pesar de lo que otras personas puedan afirmar, es más que evidente a partir de los propios textos Yogācāra que el término “mera mente” y sus equivalentes no significan ni que la mente sola existe ni que realmente existe. Claramente, en el sistema Yogācāra, la mente dualista y proyectante es el problema y no la solución.[1072] Muy similar al Centrismo, este sistema se enfoca así en superar nuestro problema cognitivo fundamental (aquí llamado “mero conocimiento” o “mera mente”) con respecto a la verdadera realidad, que es la preocupación básica de toda la soteriología Budista. Cualquiera que sea el sistema Budista, el proceso de superar nuestra propia ignorancia básica no puede sino tener lugar dentro de nuestra propia mente. Como indica el nombre Yogācāra (“practicar la meditación”), esta escuela se ocupa ante todo de la mente (su naturaleza, desarrollo y funciones en los planos engañoso e iluminado), ya que considera que la mente es tanto el actor principal como el escenario en el proceso de meditación. Por lo tanto, el camino de Yogācāra se describe explícitamente en términos de una progresión gradual desde estados mentales equivocados y, por lo tanto, impuros, hasta la sabiduría pura e inequívoca que realiza la verdadera realidad.

En la terminología propia del sistema Yogācāra, el meditador procede de la “mera mente” a la “no dualidad de aprehensor y aprehendido” y finalmente a la “sabiduría no conceptual”, que es el polo experiencial o “subjetivo” de la realidad última e inseparable de su polo “objetivo”, que es la expansión de los dharmas. En el Centrismo, este lado experiencial del camino en su mayoría no se declara explícitamente, pero está implícito como la comprensión que tiene lugar en la mente cuando los razonamientos Centristas se utilizan en el marco de las dos realidades para eliminar los puntos de referencia erróneos de esta mente. En términos Occidentales, se podría decir que el Centrismo aborda el tema de superar nuestra ignorancia básica y aferrarnos a través de una crítica fundamental de cualquier epistemología u ontología realista a través del razonamiento dialéctico. Por otro lado, Yogācāra describe el mismo proceso desde un punto de vista más psicológico e introspectivo utilizando principalmente terminología, como las tres naturalezas, que se deriva de estados e ideas meditativos.

Lindtner resume los diferentes enfoques del Centrismo y el Yogācāra para el mismo fin:

> Concediendo que el objetivo final común de Mahāyāna (es decir, Madhyamaka así como Yogācāra) es lograr el *nirvikalpasamādhi* [concentración meditativa no conceptual], o *advayajñāna* [sabiduría no dual], y etc., el punto decisivo y fundamental de la disensión permanece. ¿Cómo se puede explicar mejor la ilusión del mundo –en términos de *satyadvaya* [las dos realidades], o en términos de *svabhāvatraya* [las tres naturalezas]? Esto . . . es, en toda su

> ramificación, de lo que se trata el debate entre Madhyamaka y Yogācāra.[1073]

Asaṅga es generalmente considerado como el fundador del sistema Yogācāra. Significativamente, se dice que sintió que no entendía los *sūtras de la Prajñāpāramitā* lo suficientemente bien y, por lo tanto, suplicó a Maitreya, quien luego le enseñó “las cinco obras del Dharma de Maitreya”, comenzando con el *Ornamento de la Realización Clara,* que es el comentario sobre el significado oculto de los *sūtras de la Prajñāpāramitā*.[1074] Más tarde, se dice que Asaṅga convirtió a su medio hermano Vasubandhu a las enseñanzas del gran vehículo, sobre el cual este último también se centró por primera vez en estudiar y comentar los *sūtras de la Prajñāpāramitā*. (Solo posteriormente compuso sus obras “típicas” de Yogācāra.) Que estos no son solo rasgos históricos efímeros del origen de la escuela Yogācāra se refleja en el hecho de que esta escuela está –no exclusivamente, sino muy claramente– basada en los *sūtras de la Prajñāpāramitā.* Después de Vasubandhu, se desarrollaron diferentes corrientes de pensamiento e interpretación dentro de la escuela Yogācāra.[1075]

Por lo tanto, como un esquema muy aproximado, se pueden distinguir tres corrientes principales:

1) el sistema distintivo de Maitreya, Asaṅga y Vasubandhu (el linaje de vasta actividad)
2) un Yogācāra posterior, en partes más “idealista”, como lo ejemplifica Dharmapāla[1076]
3) una tradición de orientación epistemológica, encabezada por Dignāga y Dharmakīrti[1077]

El Sistema del Linaje de Vasta Actividad

El objetivo de esta sección es proporcionar evidencia de tres puntos principales:

1) El linaje de la vasta actividad no es una especie de idealismo.
2) No es lo que los Tibetanos llaman Mero Mentalismo.
3) Su intención final es la misma que la del Centrismo.

En cuanto a las fuentes escriturales del linaje de vasta actividad, en su comentario sobre *El Ornamento de la Realización Clara*, el Octavo Karmapa enumera “los veinte textos del Dharma que están conectados con Maitreya.”[1078] Con respecto a los cinco textos principales –las obras del Dharma del propio Maitreya– en el Tíbet hay casi todas las interpretaciones posibles en términos de cuál de ellas pertenece al Mero Mentalismo, Autonomismo, Consecuencialismo, Yogācāra o el Centrismo de la vacuidad de lo otro. Lo que está claro es que, en términos de su contenido, estos cinco textos cubren toda la gama de las enseñanzas del Buda. El Octavo Karmapa informa la posición de su maestro principal, el Primer Sangye Nyenpa Rinpoche:

> Todas estas cinco obras del Dharma de Maitreya se establecen como comentarios sobre las intenciones de la totalidad de las palabras del Buda en el gran vehículo causal y del fruto. Las razones son las siguientes: En cuanto a los tres tratados del medio, no es el caso de que no enseñen el camino del Dharma del Centrismo de una manera auxiliar. Sin embargo, su enseñanza explícita es el sistema distintivo de Yogācāra.[1079] La primera obra del Dharma de Maitreya es un tratado común de Centrismo y Yogācāra. El último trabajo de Dharma de Maitreya es un tratado común del sūtra y el tantra.[1080]

En términos de la aplicación práctica de estas enseñanzas, *El Tesoro del Conocimiento* dice que, en términos de los dos tipos de discípulos (comunes y poco comunes), los primeros tres textos representan puntos de referencia para escuchar y reflexionar, mientras que los dos últimos son la forma de explicar la certeza total sobre lo último a través de la meditación.

En cuanto a la transmisión de estas cinco obras del Dharma por Maitreya, el *Tesoro del Conocimiento* afirma que su sistema filosófico general se explicó en detalle a través de muchas tradiciones de enseñanza excelentes, como las de Dignāga y Sthiramati. El sistema filosófico poco común de estos textos se sostuvo de tal manera que los discípulos más supremos lo transmitieron oralmente. Esto significó que los tres primeros textos de Maitreya se enseñaron ampliamente en la India, mientras que *La Distinción entre los Fenómenos y Su Naturaleza* y *El Sublime Continuo* no estaban comúnmente disponibles y solo se mencionan raramente en otros tratados –en su mayoría tardíos– de la India. Después de que estos dos últimos textos se perdieran, el Mahāsidha Maitrīpa los redescubrió dentro de una vieja estupa y recibió instrucciones directas de Maitreya. Luego pasó las cinco obras al Paṇḍita Ānandakīrti y otros. Este último las transmitió al gran Paṇḍita Sajjana de Cachemira en el siglo XI.

Desde Sajjana, comenzaron dos líneas principales de transmisión hacia el Tíbet.[1081] Primero, los dos traductores Zu Gaway Dorje (siglo XI)1082 y Dsen Kawoche[1083] (nacido en 1021) estudiaron con este maestro y tradujeron las obras de Maitreya.[1084] La traducción y transmisión del *Sublime Continuo* y los otros textos de Maitreya (particularmente El *Dharmadharmatāvibhāga*) a través de estos dos traductores se llama “la tradición meditativa de las obras del Dharma de Maitreya. La otra línea de transmisión y traducción de estos textos por Ngog Lotsāwa –quien también estudió con Sajjana y Dsen Kawoche– se llama “la tradición de escuchar y reflexionar.”[1085]

En el Tíbet, los dos traductores Zu y Dsen transmitieron oralmente la primera transmisión. Entre muchos otros, Dsen se lo enseñó a Changrawa,[1086] y este último a Tarma Dsöndrü[1087] de Chog Dodebu,[1088] quien compuso un extenso comentario sobre *El Ornamento de los Sūtras*. Luego, el gran siddha Yumowa Mikyö Dorje[1089] y otros trajeron partes de este sistema a una forma escrita por primera vez.[1090] Aparentemente, Dölpopa Sherab Gyaltsen fue el primero en

utilizar los términos "vacuidad de lo otro" y "vacuidad del yo" y propagó ampliamente este sistema.[1091] Así que lo que había sido conocido en el Tíbet con nombres tales como "la tradición meditativa de las obras del Dharma de Maitreya", "Centrismo Aspectario Falso"[1092] y "Centrismo luminoso profundo"[1093] fue a partir de entonces cada vez más referido como "el sistema de la vacuidad de lo otro" y eventualmente como "Centrismo vacuidad de lo otro." Hubo muchos otros maestros que aclararon en gran medida los puntos esenciales poco comunes de este sistema, como el Tercer Karmapa Rangjung Dorje, Śākya Chogden[1094] (1428-1507), Tāranātha[1095] (1575-1635), el Séptimo Karmapa Chötra Gyamtso, el Butanés Panchen Śākya Rinchen, Katog Rigdzin Tsewang Norbu[1096] (1698-1755), el Octavo Situpa Chökyi Jungnay (1699-1774), Jamyang Khyentse Wangpo[1097] (1820-1892) y Jamgön Kongtrul Lodrö Taye. El propio Mipham Rinpoche (1846-1912) afirmó ser un Consecuencialista, pero también escribió sobre la vacuidad de lo otro, lo que llevó a una serie de opiniones diferentes en cuanto a su posición.[1098] Maestros recientes prominentes de esta tradición incluyen a Kalu Rinpoche (1905-1989), Düdjom Rinpoche (1904-1987) y Dilgo Khyentse Rinpoche (1910-1991).

La tradición de la vacuidad de lo otro está lejos de ser una doctrina monolítica. Por ejemplo, hay grandes diferencias entre Dölpopa y la mayoría de los proponentes posteriores, que también tienen diferentes puntos de vista sobre ciertos aspectos de las enseñanzas.[1099] Una distinción importante dentro del sistema de vacuidad de lo otro está en "el vacuidad de lo otro de la luminosidad"[1100] y "la vacuidad de lo otro de la expansión".[1101] La primera significa que la sabiduría de la naturaleza Búdica está vacía de manchas adventicias (la "otra") y que esta sabiduría en sí misma no está vacía, sino que existe realmente como la naturaleza última de la luminosidad. Por lo tanto, se enfatiza la naturaleza luminosa de la mente y sus cualidades innatas de Buda. Los proponentes típicos son Dölpopa y sus seguidores. "La vacuidad de lo otro de la expansión" significa que la sabiduría de la naturaleza Búdica en sí misma está libre de puntos de referencia. Por ejemplo, así lo presenta el Octavo Karmapa en su comentario sobre *El Ornamento de la Realización Clara* y también en los escritos del Sexto Shamarpa Chökyi Wangchug. La versión más común de la vacuidad de lo otro que se enseña ampliamente hoy en día en la escuela Kagyu es la de Jamgön Kongtrul Lodrö Taye, que se basa en gran medida en la presentación de Tāranātha y está más orientada hacia "la vacuidad de lo otro de la luminosidad."[1102]

Una Breve Presentación de los Puntos Principales del Linaje de Vasta Actividad

La siguiente presentación de los puntos principales del linaje de vasta actividad se basa principalmente en los textos de Maitreya, Asaṅga (en particular, su Sinopsis del Gran Vehículo) y Vasubandhu.[1103] La base metodológica para examinar cualquier texto filosófico o religioso está bien expresada por Schmithausen:

> Presupongo que los textos de los que hago uso deben tomarse en serio, en el sentido de que uno tiene que aceptar que significan lo que dicen, y que lo que significan es razonable dentro de sus propios términos.[1104]

Habiendo intentado seguir este enfoque con respecto a los textos Centristas, creo que las obras de Yogācāra en general y el linaje de vasta actividad en particular deben tratarse de la misma manera, sin mirarlas a través de los ojos del Centrismo o de cualquier otro sistema extrínseco a ellas. El *Distinguiendo entre el Medio y los Extremos* dice:

> La falsa imaginación[1105] existe.
> La dualidad no existe en ella.
> La vacuidad existe dentro de ella,
> y también existe dentro de esta [vacuidad].
>
> Ni vacío ni no vacío–
> de esta manera, todo se explica.
> Debido a la existencia, debido a la inexistencia y debido a la existencia,
> este es el camino medio.[1106]

Para explicar esto desde el punto de vista de cortar los puntos de referencia, se dice que, en el nivel de la realidad aparente, existe la conciencia que aparece como varias apariencias –es decir, mera imaginación falsa. Dado que la parte que aprehende y la parte aprehendida que aparecen dentro de esta falsa imaginación son meramente imputadas mentalmente, ni siquiera existen en el nivel convencional. Por lo tanto, la realidad aparente está libre de los dos extremos:

1) Está libre del extremo de la inexistencia y del extremo de la extinción al aceptar la mera existencia nominal de la falsa imaginación en el nivel aparente.
2) Está libre del extremo de la permanencia y del extremo de la existencia a través de permanecer más allá de todos los fenómenos imputados y mutuamente dependientes, como un aspecto aprehensor y uno aprehendido.

En cuanto a la vacuidad libre de puntos de referencia, existe en última instancia dentro de la conciencia, es decir, dentro de la falsa imaginación, como el modo de la verdadera naturaleza de esta falsa imaginación. Cuando se dice que la vacuidad existe, no se puede enfatizar demasiado que esto significa que existe como el modo último de ser de todos los fenómenos y no en sí mismo como una entidad reificada. Para los Yogācāras, la existencia y la no existencia no son afirmaciones ontológicas, sino descripciones fenomenológicas de lo que se experimenta en la mente. Así, en la fase de los seres ordinarios con manchas, la conciencia dualista (la que lleva la naturaleza de la vacuidad) existe dentro de la naturaleza de los fenómenos como manchas adventicias que son separables.

"Adventicio" significa que estas manchas no existen realmente y son los factores a los que hay que renunciar. Por lo tanto, la realidad última también está libre de los dos extremos:

1) Está más allá de los extremos de la inexistencia y la extinción, porque la vacuidad se establece en última instancia como engañosa.
2) Está más allá de los extremos de la existencia y la permanencia, ya que todos los fenómenos que consisten en la dualidad de aprehensor y aprehendido –como la falsa imaginación– no existen realmente.

Por lo tanto, lo aparente –el aprehensor y lo aprehendido– es simplemente algo que emerge como una apariencia de error. Aparte de esta mera apariencia, no hay nada que se establezca a través de una naturaleza propia. Por lo tanto, la apariencia está vacía de una naturaleza propia. En términos de la dicotomía del yo y los otros, obviamente también está vacía de lo que es distinto de sí misma, ya que algo que se establece como la naturaleza de algo distinto de sí mismo no es posible entre los objetos cognoscibles. Por lo tanto, lo aparente está vacío en todos los aspectos –el yo y lo otro– y por lo tanto no es algo no vacío. Por otro lado, se puede decir que la vacuidad se establece desde el principio a través de su propia naturaleza –la falta de naturaleza– que siempre es inmutable. Es únicamente de esta manera, nominalmente hablando, que se puede decir que no está vacía de su propia naturaleza y que siempre existe. Además, está vacía de todo lo otro, es decir, de las manchas adventicias.

Las tres naturalezas –la imaginaria, la dependiente de lo otro y la naturaleza perfecta[1107]– se describen en *El Sūtra Que Desentraña la Intención*:

> Guṇākara, ¿Cuál es la característica imaginaria de los fenómenos? Es lo que se presenta como nombres y símbolos en términos de una naturaleza o los detalles de los fenómenos para designar posteriormente términos convencionales de acuerdo con [esto]. Guṇākara, ¿Cuál es la característica de los fenómenos dependiente de otros? Es solo la originación dependiente de los fenómenos. Esto es como sigue: "Puesto que esto existe, esto se origina. Puesto que esto ha surgido, eso surge. A través de la condición de desconocimiento, las formaciones [surgen] . . ." hasta "Así, nada más que esta gran masa de sufrimiento sucederá." Guṇākara, ¿Cuál es la característica perfecta de los fenómenos? Es la talidad de los fenómenos.[1108]

La naturaleza dependiente de lo otro es la mera conciencia de la imaginación falsa que aparece como las entidades de aprehensor y aprehendido, porque estas son apariencias bajo la influencia de lo otro, las tendencias latentes del desconocimiento. Aparece como el mundo exterior con sus diversos seres y objetos; como el propio cuerpo de uno; como las conciencias sensoriales que perciben estos objetos y la conciencia conceptual que piensa en ellos; como el

apego a un yo personal y fenómenos reales; y como los eventos mentales, como los sentimientos, que acompañan a todas estas conciencias. Por lo tanto, la imaginación falsa bifurca la experiencia en sujetos aparentemente reales que aprehenden objetos aparentemente reales. Esta división en sujeto y objeto –la naturaleza imaginaria– no existe ni siquiera en el nivel aparente, pero la mente que provoca esta división existe y funciona en este nivel.

La naturaleza imaginaria es la gama completa de lo que se superpone por las concepciones como un yo y fenómenos realmente existentes en los diversos aspectos aprehendidos dentro de la naturaleza dependiente de lo otro. En otras palabras, lo que aparece como el propio cuerpo y mente de uno forma las bases para imputar un yo personal. Todo lo que aparece como otros seres, objetos externos y las conciencias que se relacionan con ellos proporciona las bases para imputar fenómenos realmente existentes. Esta naturaleza imaginaria existe solo convencionalmente como un objeto nominal para las conciencias de los seres sintientes ordinarios. De ninguna manera está sustancialmente establecido, ya que no resiste el análisis. En detalle, consta de lo siguiente:

- los aspectos que aparecen como objetos conceptuales, como la imagen mental de una forma
- las conexiones de nombres y referentes (la noción de que un nombre es el referente correspondiente y la confusión de un referente con el nombre correspondiente)
- todo lo que se aprehende a través de la superposición mental, como externo, interno, medio, final, grande, pequeño, bueno, malo, dirección, tiempo y etc.
- todas las no entidades, como el espacio

La naturaleza perfecta es la vacuidad en el sentido de que lo que aparece como imaginación falsa dependiente de otro nunca se establece primordialmente como naturaleza imaginaria. Esta vacuidad es la esfera de la sabiduría no conceptual, y su naturaleza es la ausencia de identidad de los fenómenos. *El Sūtra Que Desentraña la Intención* dice:

> La falta de naturaleza, la ausencia de identidad de los fenómenos, la talidad y el objeto observado para la purificación, estas son las características perfectas.[1109]

¿Por qué se llama a esta vacuidad "la naturaleza perfecta"? Es perfecta porque nunca se transforma en otra cosa, es la suprema entre todos los Dharmas y es el objeto observado en el que enfocarse durante el proceso de purificación de la mente de las manchas adventicias. Debido a su cualidad de nunca transformarse en otra cosa, también se la llama talidad. Puesto que es inconfundible, se le llama el verdadero fin. Como es la paz absoluta de toda discursividad, es la ausencia de signos. Porque es la esfera de la sabiduría última, es lo último. Al realizarla, se alcanzan los dharmas de los nobles. Por lo tanto, es la expansión de los dharmas.

Al igual que la expansión ilimitada del espacio, la naturaleza de la expansión de los dharmas es de un solo sabor. Por lo tanto, en última instancia, no hay divisiones en ella. Sin embargo, convencionalmente, la naturaleza perfecta puede presentarse como doble:

1) la vacuidad de las no entidades
2) la vacuidad de la naturaleza de las no entidades

La primera es la vacuidad en el sentido de que la naturaleza dependiente de lo otro está desprovista de identidades de la persona y de los fenómenos. Esto tiene la naturaleza de una negación no implicativa. La segunda es la vacuidad en el sentido de que esta naturaleza muy dependiente de lo otro no se establece como la naturaleza de estos dos tipos de identidad. Esto tiene la naturaleza de una negación implicativa y se refiere a la naturaleza real de la cognición dependiente de lo otro, o lo que se llama "luminosidad natural de la mente."[1110] Otra clasificación de esta naturaleza en dos es la siguiente:

1) la naturaleza perfecta inmutable[1111] (talidad)
2) la inconfundible naturaleza perfecta[1112] (la sabiduría que se da cuenta de esta talidad) También se puede presentar como estas dos:

1) el camino de la purificación
2) el objeto observado de este camino

1) El camino de la purificación se divide de nuevo en dos:

a) causa
b) resultado

a) La causa del camino de la purificación es la disposición permanente natural. Está constituido por las semillas no contaminadas en la conciencia base que están primordialmente presentes por la naturaleza misma de los fenómenos. Estas semillas son las tendencias latentes de la escucha[1113] del Dharma genuino, el flujo natural[1114] de la expansión del dharma. Las tendencias latentes de escuchar son las semillas que brotan de escuchar y comprender el significado del Budadharma y, por lo tanto, sirven como causa para el Cuerpo del Dharma. Sin embargo, dado que permanecen en el flujo mental desde el principio a través de la naturaleza de los fenómenos, simplemente se reviven a través de la escucha; no son de nueva creación. *La Sinopsis del Gran Vehículo* de Asaṅga dice:

> La [sabiduría supramundana] se origina en el flujo natural de la expansión completamente pura de los dharmas, es decir, las tendencias latentes de la escucha que comprenden todas las semillas.
>
> Uno puede decir: "¿Cuáles son estas tendencias latentes de escuchar? ¿Son la entidad misma de la conciencia base o no lo son? Si fueran la

> entidad misma de la conciencia base, ¿Cómo deberían ser adecuadas como semillas de su remedio? Y si no son su entidad, ¿Cuál es la matriz de estas semillas de las tendencias latentes de la escucha?" La matriz en la que entran estas tendencias latentes de la escucha en dependencia de la iluminación de los Budas es la conciencia de la maduración completa. [Las tendencias latentes de la escucha] entran en ella de una manera de permanecer junto a ella como la leche y el agua. No son la conciencia base, porque son las semillas mismas de su remedio . . .
>
> Las pequeñas, medianas y grandes tendencias latentes de la escucha deben considerarse como semillas del Cuerpo del Dharma. Dado que son el remedio para la conciencia base, no son de la naturaleza de la conciencia base. [En el sentido de ser un remedio,] son algo mundano, pero como son el flujo natural de lo supramundano, la extensión de dharmas completamente pura, son las semillas de la mente supramundana. Aunque la mente supramundana no se originó, son el remedio para el enredo a través de la aflicción, el remedio para la migración en los reinos desagradables y el remedio que hace desaparecer todas las malas acciones. Son lo que está en completa concordancia con el encuentro con Budas y Bodisatvas.
>
> Aunque [estas tendencias latentes en la mente de] los Bodisatvas principiantes son mundanas, deben considerarse constituidas por el Cuerpo del Dharma y [las de] los oyentes y realizadores solitarios constituidas por el Cuerpo de Liberación Completa.[1115] Estas [tendencias latentes] no son la conciencia base, sino que están constituidas por el Cuerpo del Dharma y el Cuerpo de Liberación Completa. En la medida en que gradualmente brillan de una manera pequeña, mediana y grande, en esa misma medida también la conciencia de la maduración completa disminuye y también cambia de estado. Si ha cambiado de estado en todos los aspectos, la conciencia de la maduración completa se vuelve desprovista de semillas y también se abandona en todos los aspectos.
>
> Uno podría preguntarse: "¿Cómo es que la conciencia base, que permanece junto con lo que no es la conciencia base como el agua y la leche, puede disminuir en todos los aspectos?" Esto es como los gansos[1116] bebiendo leche del agua. Es similar al cambio de estado cuando, al estar libre del deseo mundano, las tendencias latentes de lo que no es equilibrio meditativo disminuyen, mientras que las tendencias latentes del equilibrio meditativo aumentan.[1117]

Por lo tanto, la explicación de Asaṅga implica que la mera realidad de la naturaleza de los fenómenos, la talidad o la vacuidad, no es la disposición permanente natural. Más bien, la disposición que permanece naturalmente es lo

que realiza esta realidad: Son estas tendencias latentes de escuchar, el aspecto del conocimiento supremo que realiza la naturaleza de los fenómenos (sin embargo, no como una cosa distinta y diferente de sí misma). La razón dada es que las tendencias latentes de escuchar hacen que los conjuntos de las seis fuentes internas[1118] de los seres sintientes individuales sean distintos entre sí. Por lo tanto, la disposición permanente natural es lo que se llama "la característica distintiva de las seis fuentes."[1119] Esto significa que, a través de las tendencias latentes de escuchar que sirven como causa para el camino del gran vehículo, las seis fuentes internas que existen dentro del continuo de esa persona que ha revivido estas tendencias latentes se distinguen de las fuentes internas de aquellos seres sintientes que no han revivido tales tendencias. Estas tendencias son el indicador de que la persona que está dotada de ellas tiene la disposición del gran vehículo. Lo mismo ocurre con las tendencias latentes de la escucha que sirven como causas de los caminos de los oyentes y los realizadores solitarios, respectivamente.

¿Por qué las tendencias latentes de la escucha están incluidas en la naturaleza perfecta? Como muestra la cita anterior de *La Sinopsis del Gran Vehículo*, no son ni la naturaleza imaginaria ni la dependiente de lo otro, ya que constituyen el remedio para la aflicción, y etc.

b) Los resultados en términos del camino de purificación son los caminos reales que son el resultado de las tendencias latentes de la escucha, es decir, los caminos de los tres vehículos, como los treinta y siete dharmas concordantes con la iluminación y las seis perfecciones.

2) El objeto observado de estos caminos –el Dharma genuino– también está incluido en la naturaleza perfecta. No es la naturaleza imaginaria, ya que el Dharma genuino es la causa de la purificación. Tampoco es la naturaleza dependiente de lo otro, ya que este Dharma no se origina de las semillas de la aflicción. Más bien, el Dharma es el resultado que es el flujo natural de haber realizado la extensión completamente pura de los dharmas.

En resumen, la naturaleza dependiente de lo otro es como los materiales básicos a partir de los cuales un ilusionista crea una ilusión. La naturaleza imaginaria es como las diversas apariencias erróneas de animales ilusorios que pueden aparecer a la audiencia debido a estos materiales, aunque claramente no hay tales animales en los materiales. La naturaleza perfecta es como el espacio que impregna todo esto. No es una superposición como la naturaleza imaginaria; en otras palabras, no es una superposición en el sentido de que los no existentes se toman para existir o que los existentes se toman para no existir. La naturaleza perfecta tampoco se origina de condiciones dependientes de lo otro, que son las semillas de las tendencias latentes a la aflicción.[1120] Sin embargo, no se puede decir que la naturaleza perfecta sea idéntica o diferente de la naturaleza dependiente de lo otro. Por lo tanto, en su naturaleza, la naturaleza perfecta es

inseparable de la naturaleza dependiente de lo otro y es meramente imputada mentalmente como algo diferente, porque la naturaleza perfecta es la naturaleza de los fenómenos y la naturaleza dependiente de lo otro es lo que lleva a esta naturaleza.

En cuanto a la división en realidad aparente y realidad última, las naturalezas imaginarias y dependiente de lo otro solo se establecen aparentemente, ya que son la mente equivocada y las apariencias debidas a esta equivocación. La naturaleza perfecta se establece en última instancia, ya que es real como objeto de la sabiduría supramundana última.

Lo aparente puede clasificarse como triple:

1) La naturaleza imaginaria es la apariencia imaginaria.
2) La naturaleza dependiente de lo otro es la apariencia en términos de conciencia.
3) Los términos que expresan la naturaleza perfecta son lo aparente en términos de expresión.

Lo último también es triple:

1) La talidad es el objeto último.
2) El nirvāṇa es el logro supremo.
3) El camino es la práctica ultima.

Como dice *Distinguiendo entre el Medio y los Extremos*:

> Lo qué es imaginario, la conciencia,
> y también las expresiones son burdas.

y

> El objeto, el logro y la práctica
> se afirman como los tres aspectos de lo último.[1121]

La naturalezas imaginaria y dependiente de lo otro son iguales en tres aspectos: No existen realmente, son apariencias de la equivocación y, son algo aparente y falso. Sin embargo, es necesario clasificarlas por separado a través de sus características. Lo imaginario ni siquiera existe en el nivel de lo aparente, mientras que lo dependiente de otro existe en el nivel de lo aparente. Lo perfecto no existe en el nivel de lo aparente, sino que existe como la naturaleza última.

Además, la naturaleza imaginaria se llama “la falta de naturaleza en términos de características”; la naturaleza dependiente de lo otro es “la falta de naturaleza en términos de surgimiento”; y la naturaleza perfecta es “la última falta de naturaleza.” *Los Treinta Versos* de Vasubandhu dicen:

> Basado en los tres tipos de falta de naturaleza
> de los tres tipos de naturaleza,

> se enseña que todos los fenómenos
> carecen de naturaleza.[1122]

La naturaleza imaginaria es como aprehender erróneamente que las apariencias visuales causadas por la visión borrosa son pelos flotantes y demás. Dado que esto no es más que nombres y superposiciones, no existe en absoluto. Por lo tanto, la naturaleza imaginaria es "la falta de naturaleza en términos de características."

La naturaleza dependiente de lo otro consiste en apariencias que se originan de manera dependiente, como las apariencias visuales simples que ve alguien con visión borrosa. Estos aparecen de una manera ilusoria, pero no tienen naturaleza propia y en realidad no surgen. Por lo tanto, la naturaleza dependiente de lo otro es "la falta de naturaleza en términos de surgimiento."

La última falta de naturaleza de la naturaleza perfecta tiene dos aspectos. Primero, aunque no hay identidad de la persona, la naturaleza perfecta es lo que funciona como remedio para la noción de identidad de la persona. Al igual que un barco ilusorio para cruzar un océano ilusorio, sirve como medio para cruzar el océano de la existencia cíclica hasta la otra orilla del nirvāṇa. Este aspecto correctivo está realmente contenido dentro de la naturaleza dependiente de lo otro, pero es la causa para realizar lo último. Por lo tanto, se incluye en la categoría de "la última falta de naturaleza." El segundo aspecto de la naturaleza perfecta es aquel a partir del cual se alcanza la iluminación a través de la participación activa en ella. Este aspecto es indiferenciable de la ausencia de identidad de los fenómenos. Al igual que el espacio, es omnipresente y no está establecido como nada en absoluto. Se puede comparar con el espacio libre que es el objeto natural de la visión intacta cuando el defecto ocular de la visión borrosa se ha curado y uno se da cuenta de que lo que parecía pelos flotantes en realidad nunca existió en ninguna parte. Este aspecto es "la última falta de naturaleza" per se.

Lo anterior es cómo se enseñan las tres naturalezas y la triple falta de naturaleza en los capítulos sexto y séptimo del *Sūtra Que Desentraña la Intención*. Allí, el Buda también dice:

> Teniendo en mente esta triple falta de naturaleza –la falta de naturaleza en términos de características, la falta de naturaleza en términos de surgimiento y la última falta de naturaleza– Yo he enseñado: "Todos los fenómenos carecen de naturaleza."[1123]

En el nivel aparente, lo imaginario es nominalmente existente y lo dependiente de lo otro es sustancialmente existente. La naturaleza perfecta no existe en ninguna de estas dos formas, pero existe en una forma de ser sin puntos de referencia. Por lo tanto, lo imaginario también se llama "la vacuidad de lo inexistente", lo dependiente de lo otro "la vacuidad de lo existente" y lo perfecto "la vacuidad última." Como dice Maitreya en su *Ornamento de los Sūtras*:

> Si uno conoce la vacuidad de lo inexistente,
> del mismo modo, la vacuidad de lo existente,
> y también la vacuidad natural,
> entonces esto se expresa como "conocer la vacuidad."[1124]

Por lo tanto, se afirma en este sistema que todos los objetos cognoscibles están impregnados por la vacuidad y la falta de naturaleza. Uno puede preguntarse: "Si la naturaleza perfecta existe como algo real y finalmente establecida, ¿Existe entonces como algo que surge, permanece y cesa; como algo que va y viene, cambia o desaparece; como algo en el espacio y el tiempo; como una unidad o una multiplicidad?" Ninguno de estos es el caso. Los tipos de existentes que acabamos de mencionar necesariamente no existen realmente y son solo apariencias aparentes. La naturaleza perfecta, sin embargo, no está conectada con ningún fenómeno aparente en absoluto. Es sin surgimiento, permanencia y cesación, y también sin ir y venir. No es una unidad ni una multiplicidad, ni una causa ni un resultado. La tríada de definición, definiendum y ejemplo ilustrativo es irrelevante para ello. Está libre de todos los puntos de referencia, como el espacio y el tiempo. Debido a todo esto, se dice que es naturalmente permanente. Del mismo modo, no tiene partes, porque no se puede dividir en diferentes piezas. Es omnipresente y abarcador, porque es la verdadera naturaleza de todos los fenómenos.

El Linaje de Vasta Actividad No Es lo Mismo que el "Mero Mentalismo"

Dado que los textos Tibetanos mencionan con tanta frecuencia –más o menos peyorativamente– a los llamados Meros Mentalistas o Proponentes del Conocimiento, deberíamos investigar sus supuestas afirmaciones y posiciones. Karmapa Mikyö Dorje los identifica brevemente como aquellos dentro de la tradición general de Yogācāra que interpretan el marco de las tres naturalezas en un sentido realista. Son retratados como afirmando que la conciencia es real y en última instancia existente, refiriéndose a la naturaleza dependiente de lo otro en general y a la conciencia base en particular.[1125] También se dice que los Meros Mentalistas describen la naturaleza perfecta como la naturaleza dependiente de lo otro realmente existente que está vacía de la naturaleza imaginaria. Basado en el pasaje en varios sūtras de que "todo el universo que consta de los tres mundos es mera mente", otra posición importante que a menudo se les atribuye es que solo la mente es real y que todo en el universo no es más que la mente y creado por ella.[1126] Sin embargo, como se mostrará inmediatamente después, estas posiciones atribuidas a los Meros Mentalistas no pueden atribuirse al linaje de vasta actividad, ya que ninguna de ellas se encuentra en los textos de este linaje y la mayoría de ellas son explícitamente rechazadas.

El linaje de la vasta actividad niega cualquier existencia real o última de "mera mente" o "mero conocimiento." Por ejemplo, la *Sinopsis de la Comprobación* de Asaṅga refuta tanto a los "Śramanas como a los Brahmanes

que reclaman una mera mente sustancialmente existente" mediante el uso del razonamiento y las escrituras.[1127] *El Comentario sobre Distinguiendo entre el Medio y los Extremos* de Vasubandhu dice:

> A partir de la observación del mero conocimiento, surge la no observación de referentes [externos]. A partir de la no observación de referentes, surge también la no observación del mero conocimiento. Por lo tanto, uno se involucra en la característica de la inexistencia tanto del aprehensor como de lo aprehendido. Por lo tanto, la observación se establece como la naturaleza de la no observación, porque si no hay un referente que observar, una observación [de él] no es adecuada. Por lo tanto, uno debe entender la observación y la no observación como iguales.[1128]

El subcomentario de Sthiramati sobre este texto elabora:

> Por lo tanto, en su naturaleza, la observación es no observación . . . . [Esto significa que] no hay diferencia entre la no observación de referentes y la observación como mero conocimiento en que [ambos] no existen. Por lo tanto, deben entenderse como iguales . . . . [Esto último] se llama simplemente "observación", ya que un objeto irreal aparece [para ello]. Sin embargo, dado que no hay un referente [real], esta ["observación"] no observa nada. Por lo tanto, en última instancia, su naturaleza es la no observación . . . . Por lo tanto, se dice que no existe como la naturaleza de la observación. En tal observación, ni la naturaleza de la observación debe ser eliminada, ni la naturaleza de la no observación debe ser establecida. Son iguales en el sentido de que son indiferenciables . . . . "Entonces, ¿Por qué [la mera] cognición se llama 'observación'?" En su naturaleza, es la no observación, pero [se designa] de esta manera, ya que un objeto irreal aparece [para él], como esta es la convención en el mundo y los tratados.[1129]

El Ornamento de los Sūtras de Maitreya dice:

> La mente es consciente de que no existe nada más que la mente.
> Entonces, se da cuenta de que la mente tampoco existe.
> Los inteligentes son conscientes de que ambas no existen
> y residen en la expansión de los dharmas en los que estas
> están ausentes.[1130]

Incluso el *Sūtra de la Llegada a Laṅka*, que a menudo se considera uno de los sūtras clásicos del Mero Mentalismo en el sentido anterior, declara:

> A través de la confianza en la mera mente,
> uno no imagina objetos externos.

Descansando en el objeto observado de la talidad,
uno también debe ir más allá de la mera mente.

Yendo más allá de la mera mente,
uno debe incluso ir más allá de la no aparición [de aprehensor
y aprehendido].
El practicante de yoga que descansa en la no apariencia
ve el gran vehículo.

Este descanso pacífico espontáneamente presente
se purifica completamente a través de las oraciones de aspiración.
La sabiduría genuina sin identidad
ve a través de la no apariencia.[1131]

Lo mismo se afirma claramente una y otra vez en otros textos de esta tradición, como la *Distinción entre los Fenómenos y su Naturaleza* de Maitreya:

A través de [referentes externos] que se observan de esta manera, ellos
son observados como mero conocimiento.
Debido a la observación [de ellos] como mero conocimiento,
no se observan referentes,
y a través de no observar referentes,
el mero conocimiento [tampoco] se observa.
Al no observar este [mero conocimiento],
uno entra en la observación de que ambos son sin diferencia.
Esta no observación de una diferencia entre estos dos es la sabiduría
no conceptual.
Es sin objeto y sin observar,
ya que se caracteriza
por la no observación de todas las características.[1132]

La Instrucción sobre las Tres Naturalezas de Vasubandhu concuerda:

A través de la observación de [objetos] que son meramente mente,
un referente no es observado.

Al no observar un referente para ser conocido,
la mente [tampoco] puede ser observada.
A través de no observar ambos,
se observa la expansión de los dharmas.[1133]

Sus *Treinta Versos* dicen:

Cuando la conciencia misma
no observa ningún objeto observado,
descansa en la realidad de la mera conciencia,[1134]
ya que no hay aprehensor sin algo aprehendido.

Siendo no-mente y no referencial,
es la sabiduría supramundana.
Este es el cambio completo de estado
y la renuncia a las dos impregnaciones de la negatividad.

Es la expansión inmaculada
la que es inconcebible, positiva y constante.
Es el dichoso Cuerpo de la Liberación
y el Cuerpo del Dharma del Gran Sabio.[1135]

En el proceso gradual de realización de la verdadera realidad, el propósito conveniente del paso de describir los objetos como "meramente mente" o "meramente cognición" es evitar la negación total de la realidad aparente en la que aparecen el sujeto y el objeto. Comenzar presentando solo la inexistencia incondicional de la mente (el sujeto perceptor) corre el peligro de caer en un extremo nihilista al no tener en cuenta la mera apariencia de la interacción entre la mente y sus objetos. Así se afirma en el Subcomentario sobre *Distinguiendo entre el Medio y los Extremos* de Sthiramati:

> "[Si no existen ni objetos ni mente,] entonces, ¿Por qué la inexistencia del mero conocimiento no se presenta desde el principio?" El aprehensor depende de lo aprehendido. En consecuencia, si [se establece que] no hay ningún objeto para ser observado [por el aprehensor], uno también puede darse cuenta fácilmente [de la inexistencia del aprehensor], ya que algo que tiene la naturaleza de ser [su] objeto observado ha sido eliminado. De lo contrario, la existencia sería negada por completo debido a la falta de dependencia mutua entre el aprehensor y lo aprehendido.[1136]

Esto no difiere de lo que dice la *Introducción en el Centrismo* de Candrakīrti:

Los Budas dijeron: "Si no hay objetos cognoscibles,
uno encuentra fácilmente que un conocedor está excluido."
Si los objetos cognoscibles no existen, se establece la negación de
un conocedor.
Por lo tanto, primero negaron los objetos cognoscibles.[1137]

El linaje de la vasta actividad postula claramente que el propósito liberador real de la "mera mente" radica en ir más allá de ella, es decir, trascender la dualidad al apuntar más allá de esta misma mente y entrar en el camino medio de la vacuidad o la talidad. En esto, se sigue el *Sūtra de la Llegada a Laṅka*:

Los [Budas] no ven la mera mente.
Como no hay nada que ver, no surge.
Este camino medio es
lo que yo y otros enseñamos.

Surgimiento y no surgimiento
así como las entidades y las no entidades son la vacuidad.
La falta de naturaleza de [todas] las entidades
no debe concebirse en términos de tales pares.

Al realizar que lo que se ve es de la propia mente,
se abandona el apego a la dualidad.
Abandonar significa comprender plenamente
y no destruir la actividad imaginativa de la mente.

A través de la plena comprensión de que lo que se ve es de la
propia mente,
la actividad imaginativa de la mente deja de operar.
Dado que la actividad imaginativa de la mente deja de operar,
la talidad se ha liberado de la mente.[1138]

De todas estas fuentes, debe quedar muy claro que términos tanto Yogācāra como "mera mente", "mero conocimiento" y "mera conciencia" se usan para describir una progresión meditativa o como antídotos provisionales para aferrarse a referentes externos.[1139] Sin embargo, estas nociones no están de ninguna manera reificadas ontológica o metafísicamente. Más bien, una vez que se cumple su propósito –es decir, al darse cuenta de que tanto el aprehensor como lo aprehendido no existen realmente– quedan fuera de servicio. La noción de "mera mente" en Yogācāra es tan auto-negativa como la noción de vacuidad en el Centrismo. Al igual que en el caso de la vacuidad, reificar o aferrarse al antídoto solo lo convierte en veneno. Esto lo expresa más claramente el Yogācāra Chino Hsüan Tsang en su *Ch'eng wei-shih lun*:

Dado que *citta* y *caittas*[1140] dependen de otras cosas para surgir (*paratantra*), son como un truco de mago, entidades no verdaderamente sustanciales ("reales"). Pero para oponerse a los falsos apegos a la opinión de que fuera de *citta* y *caittas* hay objetos perceptuales (ching, *viśaya*) [compuestos de] entidades reales y sustanciales, decimos que lo único existente es la conciencia. Pero si te apegas a la visión de que *vijñāpti-mātra* es algo verdaderamente real y existente, eso es lo mismo que estar apegado a objetos perceptivos externos, es decir, se convierte en otro apego al Dharma [y definitivamente no liberador].[1141]

El mismo punto se puede encontrar en los textos Centristas. Por ejemplo, las *Sesenta Estrofas sobre el Razonamiento* de Nāgārjuna dicen:

Lo que se afirma como los cuatro grandes elementos y demás
está contenido en la conciencia.
Dado que esta [conciencia] se deja atrás a través de la sabiduría,
¿no se concibe falsamente?[1142]

Su *Comentario sobre la Mente de la Iluminación* concuerda:

> Como las entidades de aprehensor y aprehendido,
> las apariencias de la conciencia
> no existen como objetos externos
> que son diferentes de la conciencia.
>
> Por lo tanto, en el sentido de tener la naturaleza de las entidades,
> en todos los casos, los objetos externos no existen.
> Son estas distintas apariencias de la conciencia
> que aparecen como los aspectos de las formas.
>
> Se enseñaron los agregados, constituyentes, y etc.
> para contrarrestar el aferramiento a un yo.
> Permaneciendo en [la visión de] la mera mente,
> los que tienen buena fortuna también los abandonan.[1143]

Y las *Etapas de la Meditación* de Kamalaśīla:

> La forma externa no existe.
> Es la propia mente la que aparece [como algo] exterior.[1144]

Además, el linaje de la vasta actividad no afirma que el mundo sea creado por la mente. No hay tal declaración en ningún texto Yogācāra. Lo que sí dicen, sin embargo, es que confundimos nuestras construcciones proyectadas mentalmente con algún mundo real o externo.

Para resumir, la realidad última en Yogācāra claramente no es una mente real o “mera mente”. Los versos de Vasubandhu anteriores dicen explícitamente que es “no-mente (*acitta*)”, es decir, libre de mente dualista y reificadora. En cambio, el Yogācāra a menudo explica las características de lo último de una manera que es tan poco afirmativa como las descripciones Centristas. *El Comentario sobre El Sūtra Que Desentraña la Intención* de Asaṅga dice:

> Aquí, el Buda enseña las cinco características de lo último. Las cinco características de lo último son la característica de ser inexpresable, la característica de ser no dual, la característica de estar completamente más allá de la esfera de la dialéctica, la característica de estar completamente más allá de la diferencia y la no diferencia, y la característica de ser de un solo sabor en todo.[1145]

El Ornamento de los Sūtras da los siguientes cinco pares de características de lo último:

> Ni existente ni inexistente, ni ambos, ni lo contrario,
> ni surgimiento ni cesación, ni aumentando ni disminuyendo,
> no purificado y sin embargo purificado de nuevo–
> Estas son las características de lo último.[1146]

El linaje de la vasta actividad tampoco afirma que la conciencia base sea inherente o existente en última instancia. Más bien, debe ser eliminada para que uno pueda alcanzar la iluminación. Como dice *El Sūtra Que Desentraña la Intención*:

> Viśālamati, Bodisatvas . . . no ven una conciencia apropiadora. . . . No ven una base fundamental, ni ven una conciencia base.[1147]

y

> La conciencia apropiadora es profunda y sutil.
> Todas las semillas fluyen [hacia ella] como la corriente de un río.
> Es inapropiado concebirla como un yo.
> No se lo enseñé a los seres ingenuos.[1148]

El comentario de Asaṅga profundiza en este verso:

> La [conciencia base] es difícil de entender, ya que no se [enseña] en los niveles inferiores de las enseñanzas, ya que permanece como portadora de las características de las semillas de las [seis] conciencias operativas, y ya que no permanece al tener ninguna característica propia.[1149]

Esto significa que la conciencia base no es más que la suma de sus semillas[1150] y que no hay otro sustrato o entidad subyacente y permanente de una conciencia base aparte de las semillas que la constituyen. Dado que el continuo aparente de estas semillas es impermanente, la conciencia base también es meramente un continuo aparente e impermanente. Tampoco crea activamente nada. Por lo tanto, no es en absoluto como el ātman hindú o un creador. Más bien, *La Sinopsis del Gran Vehículo* dice:

> La conciencia base es como una ilusión, un espejismo, un sueño o [las apariencias de] la visión borrosa.[1151]

Como se citó anteriormente, el mismo texto también explica que la conciencia base se remedia con las tendencias latentes de la escucha. Por lo tanto, los *Treinta Versos* de Vasubandhu afirman:

> En el estado de arhat, se anula.[1152]

El noveno capítulo ("los fundamentos sin mente")[1153] de los *Fundamentos de la Práctica de Yoga* de Asaṅga dice:

> En términos de la presentación de lo último, el fundamento sin mente es la expansión del nirvāṇa sin residuo. ¿Por qué? Porque la conciencia base cesa en ella.[1154]

El texto dice que esto se aplica a los arhats, Bodisatvas que no revertirán y Budas por igual, y elabora en varios lugares los detalles de la renuncia a la

conciencia base. Declaraciones similares también se encuentran en la parte *Nivṛtti* de la *Sinopsis de la Comprobación* de Asaṅga[1155] y su *Sinopsis del Gran Vehículo*.[1156]

La realización final de la verdadera realidad, como se explica por el linaje de la vasta actividad, es la sabiduría no referencial y no dualista que realiza y es inseparable de la expansión de los dharmas, libre de oscurecimientos aflictivos y cognitivos. Este es el Cuerpo de Dharma de un Buda completamente iluminado. Como en el Centrismo, los Yogācāras describen típicamente esta sabiduría simplemente excluyendo lo que no es. *La Distinción entre los Fenómenos y Su Naturaleza* dice que la sabiduría no conceptual se caracteriza por la exclusión de cinco aspectos.[1157] Primero, como se explicó anteriormente sobre la noción correcta de sin compromiso mental, la sabiduría no conceptual no es solo la mera ausencia de compromiso mental. Más bien, en la visión directa de la verdadera naturaleza de los fenómenos, todos los puntos de referencia se han desvanecido para esta sabiduría. Por lo tanto, dado que ya no hay un punto de referencia para que se involucre, cualquier compromiso mental en los puntos de referencia desaparece naturalmente. Sin embargo, esto no significa que a esta sabiduría le falte la vigilia y la atención plena unidireccional y aguda. Tampoco es sin saber, ya que comprende directamente la naturaleza de los fenómenos. En segundo lugar, no es solo un estado de ser más allá del análisis conceptual burdo y sutil, ya que esto también se aplica a las tres concentraciones meditativas superiores del reino de la forma. Tercero, la sabiduría no conceptual no es la mera disminución de todos los pensamientos, porque de lo contrario, el sueño profundo, el desmayo, el estar completamente borracho o la absorción meditativa de la cesación también calificarían como tal sabiduría. Cuarto, no es algo que, por su propia naturaleza, carece de pensamientos, como la materia. Quinto, tampoco es el estado de tratar de no pensar en nada, ya que este es solo otro pensamiento sutil o comprensión en sí mismo. *El Ornamento de los Sūtras* dice:

> Así como el calor en [un pedazo de] hierro
> y la visión borrosa en los ojos desaparece,
> la mente y la sabiduría de un Buda
> no se expresan como existentes o inexistentes.[1158]

El Sūtra Que Desentraña la Intención dice:

> “Oh Bendecido, ¿A través de qué perfección aprehenden los Bodisatvas la falta de naturaleza de los fenómenos?” Avalokiteśvara, lo aprehenden a través de la perfección del conocimiento.” Oh Bendecido, si ellos aprehenden la falta de naturaleza a través de la perfección del conocimiento, ¿Por qué no aprehenden también que [los fenómenos] tienen una naturaleza?” “Avalokiteśvara, definitivamente no digo que una naturaleza aprehenda la falta de naturaleza. Sin embargo, sin

> enseñar a través de las letras, uno no es capaz de enseñar la falta de naturaleza, lo que no tiene letras, o lo que debe experimentarse personalmente. Por lo tanto, declaro que '[la perfección del conocimiento] aprehende la falta de naturaleza.'"[1159]

En cuanto al Cuerpo del Dharma, el décimo capítulo de *La Sinopsis del Gran Vehículo* deja muy claro que este Cuerpo del Dharma no es algo fuera de la vacuidad. Específicamente, dice que está libre de la dualidad de la existencia y la no existencia (X. 3). *La Explicación de La Sinopsis del Gran Vehículo* de Asvabhāva (450-530) elabora:

> [La frase] "[El Cuerpo del Dharma] se caracteriza por la no dualidad de la existencia y la no existencia" [significa que] no tiene la característica de la existencia, ya que todos los fenómenos tienen el carácter esencial de la no existencia de las entidades. Tampoco tiene la característica de inexistencia, porque su naturaleza es la vacuidad.[1160]

En una inserción en su traducción China del comentario de Vasubandhu, Paramārtha enfatiza aquí que todos los cuerpos iluminados de un Buda deben interpretarse a través de la comprensión de la vacuidad.[1161] Tanto en el *Sublime Continuo*[1162] como en *El Ornamento de los Sūtras*,[1163] se dice que el Cuerpo del Dharma es similar al espacio y se equipara con la expansión completamente pura de los dharmas, así como con la naturaleza naturalmente luminosa de la mente.

La Sinopsis del Gran Vehículo compara las formas de entender las tres naturalezas:

> "En esta enseñanza que es la enseñanza muy extensa del gran vehículo de los Budas, los Bendecidos, ¿Cómo debería entenderse la naturaleza imaginaria?" Debe entenderse a través de las enseñanzas sobre los sinónimos de los no existentes.
>
> "¿Cómo debe entenderse la naturaleza dependiente de lo otro?" Debe entenderse como una ilusión, un espejismo, una ilusión óptica, un reflejo, un eco, [el reflejo de] la luna en el agua y una creación mágica.
>
> "¿Cómo debe entenderse la naturaleza perfecta?" Debe entenderse a través de las enseñanzas sobre los cuatro tipos de dharmas completamente puros. En cuanto a estos cuatro tipos de dharmas completamente puros, (1) la pureza natural completa significa la talidad, la vacuidad, el verdadero fin, la ausencia de signos y lo último. También la expansión de los dharmas es solo esto. (2) La pureza completa sin mancha se refiere a [el estado de] esta misma [pureza natural] que no tiene oscurecimientos. (3) La pureza completa del camino para alcanzar esta [pureza sin mancha] consiste en todos los Dharmas concordantes con la iluminación, las perfecciones, y etc. (4) El objeto completamente puro para generar este [camino] es la enseñanza del Dharma genuino del

> gran vehículo. De esta manera, ya que este [Dharma] es la causa de la pureza completa, no es la [naturaleza] imaginaria. Puesto que es el flujo natural de la expansión pura de los dharmas, no es dependiente de lo otro [la naturaleza tampoco]. Todos los dharmas completamente puros están incluidos en estos cuatro tipos [de pureza].[1164]

El texto profundiza en la naturaleza irreal de la naturaleza dependiente de lo otro. Sin embargo, esta falta de realidad no impide la mera aparición y funcionamiento de varias manifestaciones aparentes para mentes engañadas y no engañadas:

> ¿Por qué se enseña la naturaleza dependiente de lo otro de tal manera que es como una ilusión y etc? Para eliminar las dudas erróneas de los demás sobre la naturaleza dependiente de lo otro . . . . Para eliminar las dudas de aquellos otros que piensan: "¿Cómo pueden los no existentes convertirse en objetos?" se [enseña] a ser como una ilusión. Para eliminar las dudas de aquellos que piensan, "¿Cómo pueden surgir la mente y los eventos mentales sin referentes [externos]?" se [enseña] a ser como un espejismo. Para eliminar las dudas de quienes piensan, "¿Cómo se pueden experimentar lo agradable y lo desagradable si no hay referentes?" se [enseña] a ser como un sueño. Para eliminar las dudas de aquellos que piensan: "Si no hay referentes, ¿Cómo se pueden lograr los resultados deseados y no deseados de las acciones positivas y negativas?" se [enseña] a ser como un reflejo. Para eliminar las dudas de aquellos que piensan, "¿Cómo pueden surgir varias conciencias si no hay referentes?" se [enseña a ser] como una ilusión óptica. Para eliminar las dudas de los que piensan, "¿Cómo pueden surgir varias expresiones convencionales si no hay referentes?" se [enseña] a ser como un eco. Para eliminar las dudas de aquellos que piensan: "Si no hay referentes, ¿Cómo puede surgir la esfera de la concentración meditativa que aprehende la verdadera realidad?" se [enseña] a ser como [un reflejo de] la luna en el agua. Para eliminar las dudas de aquellos que piensan: "Si no hay referentes, ¿Cómo pueden renacer Bodisatvas infalibles como ellos desean para realizar su actividad para los seres sintientes?" se [enseña] a ser como una creación mágica.[1165]

y

> ¿Cómo se debe participar en [las apariencias como mero conocimiento]? . . . Uno se involucra en esto al igual que en el caso de una cuerda que aparece como una serpiente en una casa oscura. Como una serpiente no existe, [verla] en la cuerda es erróneo. Aquellos que se dan cuenta [de que la cuerda] es su referente se han alejado de la cognición de [ver] una serpiente donde no hay ninguna y habitan en la cognición de [aprehender] una cuerda. [Sin embargo,] cuando se considera de una manera sutil, esto también es erróneo, ya que [una cuerda] consiste en

> [nada más que] las características de color, olor, sabor y lo que se puede tocar. [Por lo tanto,] basado en la cognición de [ver el color] y demás, la cognición de [aprehender] una cuerda también debe descartarse. Del mismo modo, basado en el conocimiento de [ver] la naturaleza perfecta, . . . también la cognición de la mera cognición debe disolverse . . . . A través de la participación en el mero conocimiento, uno se involucra en la naturaleza dependiente de lo otro.
>
> ¿Cómo se involucra uno en la naturaleza perfecta? Uno se involucra en ella disolviendo también la noción de mero conocimiento . . . . Por lo tanto, ni siquiera hay una apariencia de [fenómenos] como mero conocimiento. Cuando los Bodisatvas . . . habitan en la expansión de los dharmas de una manera inmediata, lo que se observa y el que observa son iguales en estos Bodisatvas. En consecuencia, lo que brota [en ellos] es igual, la sabiduría no conceptual. De esta manera, tales Bodisatvas se involucran en la naturaleza perfecta.[1166]

Desde el punto de vista de que las presentaciones de Yogācāra se basan en la opinión de que todo se experimenta solo en nuestra mente, las tres naturalezas se pueden resumir de otra manera. La naturaleza imaginaria representa nuestra forma habitual de percibir erróneamente la naturaleza dependiente de lo otro. Insistimos en que las meras apariencias que se originan de manera dependiente en la mente son entidades subjetivas y objetivas reales y distintas, como la conciencia interna y los objetos externos. Sin embargo, incluso si tales apariencias dualistas no tienen fundamento, todavía aparecen y se experimentan. La naturaleza perfecta se refiere a percibir la unidad de las meras apariencias y la vacuidad que se originan de manera dependiente. Esto significa darse cuenta de que cualquier dualidad sujeto-objeto imaginaria y todas las superposiciones de identidades de la persona y los fenómenos nunca existieron en las apariencias dependiente de otro. En otras palabras, esta es la realización de la unidad de la forma y la vacuidad.

Por lo tanto, las tres naturalezas no son tres “cosas” ontológicas diferentes. No es que restando una (la naturaleza imaginaria) de la otra (la naturaleza dependiente de lo otro), se llegue a la tercera (la naturaleza perfecta). Más bien, Yogācāra habla de la naturaleza dependiente de lo otro como el terreno experiencial para un proceso dinámico de desilusión y refinamiento de nuestra percepción, siendo la naturaleza imaginaria y la naturaleza perfecta los “extremos” de la percepción errónea y pura, respectivamente. Por lo tanto, la naturaleza dependiente de lo otro representa la continuidad de la experiencia, que es impura cuando se imagina como la naturaleza imaginaria y pura o perfeccionada cuando esta naturaleza imaginaria se ha visto a través de ella. Dado que la realización de la naturaleza perfecta sigue siendo una experiencia y no algo abstracto o simplemente nada, se dice que la naturaleza dependiente de lo otro en su aspecto puro es la naturaleza perfecta. De esta manera, la “naturaleza dependiente de lo otro” es solo un término para el significado

compuesto de la naturaleza imaginaria y la naturaleza perfecta, que apunta a la continuidad experiencial subyacente de una corriente mental que se vuelve cada vez más consciente de su propia naturaleza verdadera.

En resumen, en el linaje de vasta actividad, claramente no hay rastro de reificación de ninguna de las tres naturalezas. De nuevo, esto solo sigue lo que dice el *Sūtra de la Llegada a Laṅka*:

> Cuando se analiza con visión,
> ni lo imaginario, ni lo dependiente,
> ni la [naturaleza] perfecta existe.
> Entonces, ¿Cómo podría la visión concebir una entidad?[1167]

En su explicación de las cuatro purezas que componen la naturaleza perfecta (pureza completa natural, pureza completa sin manchas, la pureza completa del camino y el objeto completamente puro), Vasubandhu agrega que las dos primeras purezas son la naturaleza perfecta inmutable, mientras que las dos últimas son la naturaleza perfecta inconfundible.[1168] Tanto su comentario como el de Asvabhāva identifican la pureza completa natural con la naturaleza Búdica.[1169] En cuanto al Dharma genuino como el objeto completamente puro, Vasubandhu explica por qué las enseñanzas del gran vehículo son completamente puras y, por lo tanto, están incluidas en la naturaleza perfecta:

> Por lo tanto, cualquier dharma que surja de lo imaginario surge de causas afligidas. Cualquier cosa [dharma] que surja como dependiente de lo otro no es verdad. Sin embargo, dado que es el flujo natural de la extensión pura de los dharmas, [el objeto completamente puro] no es ninguno de estos, no es falso y surge de la [naturaleza] perfecta misma.[1170]

Cuando el Dharma genuino se convierte en un objeto de una conciencia conceptual o se expresa verbalmente durante las etapas iniciales del camino, es imaginario. Dado que el sujeto interno de tales procesos es la imaginación falsa –es decir, la naturaleza dependiente de lo otro en su desconocimiento de lo último– el Dharma también se confunde y, por lo tanto, se desdibuja por la naturaleza dependiente de lo otro. Finalmente, en el nivel de la sabiduría no dual y no conceptual que realiza directamente la expansión de los dharmas (la pureza real y completa del camino), no hay más separación o diferencia entre el sujeto y el objeto. Esta es la culminación del camino como el paso del compromiso con el Dharma a su clara manifestación como la naturaleza de todo el ser: La iluminación. Seguramente, la experiencia inmediata de la expansión de los dharmas en sí está más allá del pensamiento y la expresión, pero su expresión natural o flujo para el beneficio de los demás es el Dharma genuino, ya que es comunicado compasivamente por aquellos que tienen esta experiencia. Esto representa el paso de la iluminación a la comunicación del Dharma a los demás, que se expresa claramente en *El Sūtra de la Prajñāpāramitā en Ocho Mil* Líneas:

> Cuando se enseña el Dharma enseñado por el Así Ido, los discípulos revelan y captan la naturaleza de los fenómenos. Mientras que [estar en el estado de] haber revelado y captado la naturaleza de los fenómenos, cualquier cosa que expliquen, cualquier cosa que enseñen, cualquier cosa que relacionen, cualquier cosa que expresen, cualquier cosa que aclaren y cualquier cosa que iluminen perfectamente, todo esto no está en contradicción con la naturaleza de los fenómenos. Venerable Śāriputra, cuando los hijos de buena familia explican la naturaleza de los fenómenos de esta manera, no está en contradicción con la naturaleza de los fenómenos. Es el flujo natural del Dharma enseñado por el Así Ido.[1171]

En la medida en que este Dharma genuino en sí mismo es la expresión natural de la expansión de los dharmas, no está sujeto a cambios. Es solo la subjetividad experiencial e interna del practicante que se involucra en este Dharma que puede ser plenamente consciente de la fuente última de esta expresión natural o no. La primera experiencia se llama entonces "sabiduría no dual, no conceptual", mientras que la segunda es la conciencia dependiente de lo otro.

En el Yogācāra, todo está contenido dentro de la expansión de los dharmas, o pureza completa natural. Aunque el sistema Yogācāra se expresa dentro del marco de las tres naturalezas, la conciencia base, y etc., es importante tener en cuenta que todo este edificio se basa y construye desde la perspectiva de la percepción directa de la expansión de los dharmas. El Dharma, así como el camino que sigue para participar en él, provienen de este terreno natural, y cuando este terreno se realiza directamente, tanto este Dharma como el camino se fusionan de nuevo en la expansión de los dharmas. Como dice el *Ornamento de los Sūtras*:

> Se dice que la iluminación es alcanzada
> por esos Bodisatvas no conceptuales
> que consideran todo lo que se ha explicado
> como mera concepción.[1172]

Esto también apunta a la relación entre las cuatro purezas. Las tendencias latentes de escuchar como el flujo de "la propia" expansión de los dharmas (la pureza natural) son el remedio para la conciencia base (la base del engaño) en la misma corriente mental. En el camino, no es que la conciencia sea una mezcla indiscriminada de ilusión y verdad. Más bien, dentro del espacio fundamental naturalmente puro de la expansión de los dharmas, la pureza del camino se manifiesta al participar en el objeto completamente puro, es decir, el Dharma genuino como la expresión natural de la realización de los demás de la expansión de los dharmas. Este camino resulta en un cambio radical de estado[1173] de la subjetividad interna de uno; es decir, la conciencia dualista que desconoce la expansión de los dharmas se revela como sabiduría no dual y expansión

inseparables. Esto no es otra cosa que la pureza completa sin mancha. El comentario de Vasubandhu sobre *La Sinopsis del Gran Vehículo* dice:

> La pureza completa sin mancha significa que la misma talidad [pureza natural completa] se convierte en Budeidad. Esto se caracteriza como pura talidad en el sentido de que está libre de las manchas de oscurecimientos aflictivos y cognitivos.[1174]

En cuanto a la afirmación de que la naturaleza perfecta es la naturaleza dependiente de lo otro vacía de la naturaleza imaginaria (que se dice que es la posición de los Meros Mentalistas), también se encuentra en los textos del linaje de la vasta actividad. Sin embargo, de acuerdo con la *Sinopsis del Gran Vehículo*, su significado debe entenderse de la siguiente manera: El aspecto de la aflicción se refiere a la existencia de la naturaleza imaginaria en la naturaleza dependiente de lo otro. El aspecto de la pureza completa se refiere a la existencia de la naturaleza perfecta en la naturaleza dependiente de lo otro. Por lo tanto, la propia naturaleza dependiente de lo otro está involucrada en ambos aspectos. Esto es lo que el Buda tenía en mente cuando enseñó las tres naturalezas. La analogía para este significado es el mineral de oro, que también se puede decir que involucra tres aspectos: Piedra, oro y mineral de oro como su compuesto. Antes de ser procesado en un horno, el mineral de oro parece piedra ordinaria, aunque en realidad es oro. En sí mismo, es solo el compuesto de piedra y oro. Después de haber sido procesado en un horno, solo el oro es visible y no la piedra. Del mismo modo, mientras la conciencia ordinaria no haya sido tocada por el fuego de la sabiduría no conceptual, esta conciencia aparece como la naturaleza de la falsa imaginación, pero no como la verdadera realidad, que es la naturaleza perfecta. Una vez que la conciencia ordinaria ha sido tocada por el fuego de la sabiduría no conceptual, esta conciencia aparece como la naturaleza perfecta y ya no como la naturaleza de la imaginación falsa. Por lo tanto, la conciencia que es falsa imaginación –la naturaleza dependiente de lo otro– está involucrada en ambos aspectos, al igual que el mineral de oro contiene tanto la piedra como el oro que existe dentro de ella.[1175]

Por lo tanto, la naturaleza dependiente de lo otro puede considerarse bajo dos aspectos. En su primer aspecto, está contaminada por la falsa imaginación, con el resultado de que se construye un mundo de apariencias dualistas. Se imputa que las apariencias poseen una naturaleza intrínseca propia, aunque no existen de esta manera desde el punto de vista último. Esta es la razón por la cual la naturaleza dependiente de lo otro en su aspecto imaginario se llama la base para la aparición de todas las entidades. Dado que estamos atrapados por esta imaginación en una visión falsa de las cosas que conduce al sufrimiento, se dice que la naturaleza dependiente de lo otro pertenece al sufrimiento. El segundo aspecto de la naturaleza dependiente de lo otro es que no está contaminada por los procesos anteriores y es idéntica a la naturaleza perfecta. Se dice que este es el aspecto que pertenece a la pureza. En otras palabras, si no hay absolutamente

nada, ni siquiera una mente ilusoria, impura y dualista al comienzo del camino hacia la liberación, entonces no puede haber una mente no dual purificada como resultado de este camino. Por lo tanto, el mero hecho de la vacuidad o la expansión de los dharmas por sí solo no es suficiente para la iluminación; tiene que haber una experiencia de ello.

Una de las razones cruciales para proponer la naturaleza dependiente de lo otro es dar cuenta de la continuidad de una corriente mental de experiencias impuras a puras. En el linaje de la vasta actividad, es solo en este sentido que la naturaleza dependiente de lo otro, vacía de la naturaleza imaginaria, se dice que es la naturaleza perfecta. Estos también se conocen como la naturaleza pura e impura dependiente de lo otro. *La Sinopsis del Gran Vehículo* dice:

> En cierto sentido, la naturaleza dependiente de lo otro es dependiente de lo otro; en otro sentido, es imaginaria; y en otro sentido, es perfecta. ¿En qué sentido se llama a la naturaleza dependiente de lo otro "dependiente de lo otro"? Es dependiente de lo otro en el sentido de que se origina a partir de las semillas de tendencias latentes dependiente de lo otro. ¿En qué sentido se llama "imaginaria"? Porque es a la vez la causa de la imaginación [falsa] y lo que es imaginado por ella. ¿En qué sentido se llama "perfecta"? Porque no existe en absoluto tal como se imagina.[1176]

y

> Por lo tanto, en términos de su aspecto imaginario, esta naturaleza muy dependiente de lo otro es el saṃsāra. En términos de su aspecto perfecto, es el nirvāṇa.[1177]

Estas afirmaciones también pueden verse como justificaciones de la relación entre las tres naturalezas, como suelen describir los proponentes de la vacuidad de lo otro: Que la naturaleza perfecta está vacía tanto de la naturaleza imaginaria como de la dependiente de lo otro. El *Bṛhaṭṭīkā* de Vasubandhu (su comentario principal sobre los *sūtras de la Prajñāpāramitā*) también interpreta las tres naturalezas en este sentido. En cualquier caso, debido al doble estado de la naturaleza dependiente de lo otro (pura e impura) en diferentes etapas del camino, ya sea que se diga que la naturaleza perfecta es la naturaleza dependiente de lo otro vacía de la naturaleza imaginaria o que la naturaleza perfecta está vacía de las naturalezas imaginaria y dependiente de lo otro, el significado es el mismo.

En cuanto a la noción de naturaleza Búdica, no hay una interpretación reificadora de ella en ninguno de los textos del linaje de vasta actividad. Las enseñanzas sobre la naturaleza Búdica no pretenden ser una alternativa filosófica o incluso ontológica a la vacuidad. La naturaleza Búdica o la naturaleza luminosa de la mente no se ve como un absoluto monista al lado del cual todos los demás fenómenos tienen un estado ilusorio. Más bien, es el estado mental no

engañado en el que su auto-engaño ha dejado de operar total e irreversiblemente. El ejemplo principal que se utiliza para ello es el espacio. Sin embargo, para aclarar que la expansión insustancial de la mente no es como el mero espacio exterior inerte, sino que es la unidad luminosa y natural de sabiduría y expansión, las enseñanzas sobre la naturaleza de Buda también dan muchos ejemplos del aspecto luminoso de la naturaleza de la mente y sus cualidades ilimitadas e inseparables.[1178] El comentario de Asaṅga sobre los dos versos más famosos del *Sublime Continuo* explica:

> Aquellos cuyas mentes se desvían de la vacuidad son aquellos Bodisatvas que han entrado recientemente en el [gran] vehículo. Se desvían del principio de lo que significa la vacuidad en términos del Corazón de los Así Idos. [Entre ellos,] hay quienes afirman que la puerta a la liberación es la vacuidad debido a la destrucción de entidades [reales], diciendo: "La posterior extinción y destrucción de un fenómeno existente es el nirvāṇa perfecto." O también están aquellos que confían en la vacuidad enfocándose mentalmente en la vacuidad [como una entidad real], diciendo: "De una manera que es distinta de la forma, y etc., lo que se llama 'vacuidad' existe como una entidad que debe realizarse y meditar." Entonces, ¿Cómo se expresa aquí el principio de lo que significa la vacuidad en términos del Corazón de los Así Idos?
>
> No hay nada que quitar de ella
> y ni lo más mínimo que añadir.
> La verdadera realidad debe verse como realmente es–
> Quien ve la verdadera realidad es liberado.
>
> El elemento básico está vacío de lo adventicio,
> que tiene la característica de ser separable.
> No está vacío de los Dharmas insuperables,
> que tienen la característica de ser inseparables.[1179]
>
> ¿Qué se aclara con esto? No hay nada que quitar de este elemento básico de los Así Idos que es naturalmente completamente puro, ya que la vacuidad de [todas] las expresiones de los fenómenos afligidos (las manchas adventicias) es su naturaleza. Tampoco hay que añadirle lo más mínimo, ya que las expresiones de los fenómenos purificados (el hecho de los Dharmas inseparables) son su naturaleza. Por lo tanto, se dice [en *El Sūtra del Rugido del León de la Reina Śrīmālā*] que el Corazón de los Así Idos está vacío de todos los capullos de las aflicciones, que son separables [de él] y se realizan como abandonados. No está vacío de los inconcebibles Budadharmas, que son inseparables [de él], realizados como no abandonados, y mayores en número que las arenas del río Gaṅgā. Por lo tanto, uno ve claramente que cuando algo no existe en algún lugar, lo [último] está vacío de eso [primero]. De

> acuerdo con la realidad, uno entiende que lo que permanece allí siempre existe.[1180] Estos dos versos aclaran inequívocamente la característica definitoria de la vacuidad, ya que [así] está libre de los extremos de la superposición y la negación. Aquí, aquellos cuyas mentes se desvían y se distraen de este principio de la vacuidad, no descansan [en ella] en concentración meditativa, y no están centrados [con respecto a ella] se llaman, por lo tanto, "aquellos cuyas mentes se desvían de la vacuidad." Sin la sabiduría de la vacuidad última, es imposible realizar y revelar la expansión no conceptual.[1181]

Por lo tanto, lo que queda después de que las manchas adventicias son realizadas como no existentes, claramente no es una entidad reificada, sino la expansión naturalmente pura de los dharmas libre de puntos de referencia, tal como es.

Inmediatamente después de los versos anteriores, el *Sublime Continuo* explica la razón para enseñar la naturaleza de Buda, a pesar de que es imposible que alguien más que un Buda la realice directamente:

> Habiendo enseñado en ciertos lugares que, al igual que las nubes,
> los sueños y las ilusiones,
> todos los objetos cognoscibles están vacíos en todos los aspectos,
> ¿Por qué los Victoriosos enseñaron aquí
> que el Corazón de Buda existe en todos los seres sintientes?
>
> Ellos enseñaron esto con el fin de eliminar
> los cinco defectos en aquellos en quienes existen.
> Estos son la pusilanimidad, denigrar a los seres sintientes inferiores,
> aferrarse a lo que no es real, negar el verdadero Dharma y un
> apego excesivo a uno mismo.[1182]

En consecuencia, el Karmapa Mikyö Dorje en su *Lámpara Que Distingue Excelentemente la Tradición de los Proponentes de la Vacuidad de lo Otro*[1183] afirma que la existencia de la naturaleza de Buda se enseña para despertar la disposición de todos los seres sintientes para la Budeidad y renunciar a los cinco defectos. Algunos eruditos dicen que las enseñanzas sobre la existencia de la naturaleza Búdica en todos los seres sintientes deben interpretarse como un mero significado conveniente, ya que –de acuerdo con los versos anteriores– solo sirven para eliminar estos cinco defectos. El Karmapa contrarresta este argumento de buena manera Consecuencialista sacando consecuencias absurdas de él. Él dice que si estas enseñanzas fueran solo de significado conveniente, no habría necesidad de renunciar a estos cinco defectos. Esto significa que no habría defecto en menospreciar a los seres inferiores, porque los seres no tienen realmente la naturaleza de Buda. En consecuencia, no hay razón para creer que tales seres tengan las cualidades iluminadas de la naturaleza de Buda. Tampoco habría ningún defecto en negar la posibilidad de la iluminación, ya que la inexistencia de la naturaleza de Buda significa la inexistencia del Cuerpo del

Dharma. Al rechazar la iluminación, uno no caería en el extremo de la falsa negación, ya que la naturaleza de Buda como su base misma nunca existió. Más bien, uno expresaría solo la verdadera forma en que son las cosas. Por lo tanto, también estaría bien ser pusilánime y carecer de confianza en alcanzar la iluminación, ya que la naturaleza de Buda no existe en la propia corriente mental. Por lo tanto, tener auto-confianza en que es la verdadera naturaleza de uno sería una actitud que no se corresponde en absoluto con los hechos.

El Karmapa no menciona explícitamente esto, pero siguiendo su misma línea de argumento para los dos defectos restantes, las personas tendrían pleno derecho a estar orgullosas y satisfechas de sí mismas al lograr cualquier nueva cualidad. Dado que no habría nada detrás de los engaños y oscurecimientos que se manifiestan como existencia cíclica, estaría justificado tomar estos estados engañosos como la única realidad. En consecuencia, cualquier intento de practicar el camino Budista sería inútil. Además, si las enseñanzas sobre la naturaleza Búdica se entienden como un significado conveniente, es decir, como meros medios hábiles para abordar algunos defectos específicos, se seguiría que también todas las demás enseñanzas del Buda, incluidas las de la vacuidad, son de significado conveniente, ya que es común a todas las enseñanzas del Buda que se dieron para propósitos específicos y como remedios para problemas específicos. Por lo tanto, no habría nada de significado definitivo en las enseñanzas del Buda.

Las absurdas consecuencias anteriores del Karmapa de ninguna manera implican que afirme una existencia reificada de la naturaleza Búdica. Esto se describe muy claramente en su comentario sobre *El Ornamento de la Realización Clara*:

> En este contexto, para saber exactamente cuál es el modo del vehículo supremo, uno debe saber cuál es la verdadera realidad, la naturaleza de los fenómenos. En el vehículo del mantra, esto se explica como la principal de las divisiones de todas las disposiciones, el señor del círculo del mandala último, y el continuo restante e inamovible de todos los aspectos de la base, el camino y el fruto en el que se abandonan los tres venenos y cuya propia naturaleza no es impermanente. Este modo real de ser es declarado como "el Corazón de los Así Idos" por el venerable Maitreya. Su intención era que este Corazón sea el Cuerpo del Dharma dotado de doble pureza y que, al etiquetar una parte con el nombre del todo, los seres sintientes tuvieran una dimensión, es decir, la "pureza natural" del Corazón de Buda dotado de doble pureza. De esta manera, habló de "seres sintientes que tienen la disposición de los Budas." . . .
>
> En su *Autocomentario sobre La Profunda Realidad Interior*,[1184] [el Tercer Karmapa Rangjung Dorje] . . . explica que aquellos que poseen impulsos mentales impuros son seres sintientes y, por lo tanto, aclara que la expansión de los dharmas no existe en tales seres sintientes.

> Presenta a estos seres sintientes como las manchas adventicias, es decir, lo que es producido por la imaginación falsa que se desvía de la expansión de los dharmas. Al dar a la mente pura nombres como “mente ordinaria”, “protector original” y “Buda original”, dice que exactamente esta [mente] es lo que implica el modo de ser inseparable de las cualidades de Buda.[1185] Este tipo de [mente pura] es también el Corazón [Búdico] que realmente cumple esta función.
>
> En este punto, uno podría preguntarse: “¿A qué se refiere esta mente pura?” Es “la naturaleza luminosa de la mente.” El significado de “luminosa” es que la mente [engañada] que se ha desviado [de su naturaleza] es [sin embargo] naturalmente pura. Se dice que tal Corazón naturalmente puro existe en los seres sintientes, [pero] eso tampoco se entiende literalmente. Más bien, al tomar el Corazón naturalmente luminoso como base, [el hecho] de que los seres sintientes impuros existen en él como lo que debe purificarse se afirma [como] “el Buda existe en los seres sintientes.” Sin embargo, es igualmente [solo] bajo la influencia de un error dependiente de lo otro que los seres sintientes existen como lo que debe purificarse, mientras que, según el significado definitivo, las manchas adventicias que deben purificarse no existen desde el principio.[1186]

Por lo tanto, las enseñanzas sobre la naturaleza Búdica no significan que haya algún núcleo de Budeidad encerrado en los seres sintientes detrás de las oscuras manchas adventicias. Más bien, toda nuestra existencia como seres sintientes es en sí misma la suma de manchas adventicias que flotan como nubes en el cielo infinito y brillante de la naturaleza de Buda, la expansión luminosa y abierta de nuestra mente que no tiene límites ni fronteras. Una vez que estas nubes se disuelven de los cálidos rayos del sol de la sabiduría que brillan en este espacio, nada dentro de los seres sintientes se ha liberado o desarrollado, sino que solo existe esta expansión radiante sin ningún punto de referencia de seres sintientes parecidos a nubes o Budas libres de nubes.

En resumen, no solo no hay ninguna declaración en los textos de Maitreya, Asaṅga y Vasubandhu de que la mente, la conciencia base, cualquiera de las tres naturalezas, o incluso la naturaleza de Buda, existe real o en última instancia, sino que esto es precisamente lo que se niega explícita y repetidamente. Esto también se expresa en *El Sūtra de la Llegada a Laṅka*:

> Habiendo meditado a fondo sobre todos los fenómenos que están libres de la mente, la cognición mental, la conciencia, los cinco dharmas y las [tres] naturalezas, Mahāmati, un Bodisatva mahāsattva es experto en la ausencia de identidad de los fenómenos.[1187]

La mayoría de los eruditos modernos que no basan sus escritos e investigaciones unicamente en presentaciones Gelugpa también están de acuerdo en que el

significado esencial del sistema de Maitreya, Asaṅga y Vasubandhu no es en absoluto idealista y que no hay ninguna afirmación de una mente realmente existente u otras entidades similares. De hecho, de la misma manera que los Centristas, Yogācāras como Asaṅga y Vasubandhu introducen y emplean conceptos convenientes, como “mera mente”, solo por el bien de disolver los anteriores. Una vez que estos conceptos en diferentes niveles han cumplido su propósito de corregir conceptos erróneos específicos, son reemplazados por otros más sutiles, que se eliminan de manera similar más adelante en el proceso gradual de dejar ir todos los puntos de referencia.

El resultado de la presentación anterior es que las refutaciones en los textos Centristas del Mero Mentalismo en general y de una auto-conciencia o conciencia base realmente existente, y etc., en particular, no pueden dirigirse contra el sistema de estos maestros. Me he extendido mucho aquí para proporcionar evidencia de esto por dos razones principales. Primero, es un punto bastante importante que el Centrismo y el linaje de la vasta actividad no son mutuamente excluyentes. La segunda es la necesidad de corregir la confusión común pero errónea del linaje de la vasta actividad con lo que los Tibetanos llaman Mero Mentalismo, que invariablemente conduce a su rechazo.

¿Quiénes Eran los Meros Mentalistas?

La pregunta de si alguna vez existieron proponentes Indios reales de lo que los Tibetanos llaman “Mero Mentalismo” y quiénes podrían haber sido es difícil de responder. Cualquier evaluación concluyente debe depender de una comparación precisa de las fuentes Indias relevantes que todavía están disponibles con lo que se entiende por la categoría Tibetana posterior de “Mero Mentalismo”, pero este proceso apenas ha comenzado todavía. Además, el término y el alcance del “Mero Mentalismo” se entienden de varias maneras en diferentes doxografías Tibetanas, a menudo sin una distinción clara en cuanto a a qué se refieren los nombres Yogācāra, Proponentes del Conocimiento y Meros Mentalistas (a veces se toman como equivalentes y en otras ocasiones no).

Tanto la *Historia del Budismo en la India* de Tāranātha[1188] como *El Tesoro del Conocimiento*[1189] hablan de los primeros quinientos maestros del gran vehículo, como Avitarka, *Vigatāradvaja, Divyākaragupta, Rāhulamitra, *Jñānatala y *Saṅgatala (todos alrededor del. siglo I D.C.). Tāranātha los llama a ellos y a sus seguidores “Yogācāra Meros Mentalistas”[1190] y *El Tesoro del Conocimiento* dice que son conocidos como “Proponentes del Conocimiento.” En el mismo contexto, ambos textos también mencionan a dos contemporáneos de estos maestros, los hermanos Udbhaṭasiddhisvāmin y Śaṃkarapati. *El Tesoro del Conocimiento* informa que maestros posteriores han compuesto muchos tratados que aclaran el sistema escritural del Yogācāra. Entre estos, Nanda, *Paramasena y *Saṃyaksatya se mencionan por su nombre y se dice que son “los primeros Yogācāras.” A excepción de tres alabanzas devocionales de Udbhaṭasiddhis-vāmin y Śaṃkarapati en el *Tengyur*, no han sobrevivido obras de ninguno de estos maestros, por lo que es imposible determinar sus puntos de vista. Más

tarde, *El Tesoro del Conocimiento* aclara explícitamente que Maitreya, Asaṅga y Vasubandhu no son "Meros Mentalistas" e identifica a los quinientos maestros anteriores, algunos de sus seguidores, y también algunos posteriores Proponentes (no identificados) del Conocimiento como los maestros del sistema de "Mero Mentalismo."[1191] Entre los posteriores maestros Yogācāra Indios, se puede decir que el principal que exhibe algunas tendencias más "idealistas" y realistas en sus obras –como afirmar una naturaleza realmente existente dependiente de lo otro– fue Dharmapāla (530-561). También llevó este sabor a términos que no fueron interpretados de esta manera por, por ejemplo, Vasubandhu y Sthiramati.[1192]

En los textos Centristas Indios, solo hay información limitada sobre los oponentes individuales del Yogācāra y sus posiciones específicas. No hay evidencia escritural de ningún conflicto entre Yogācāras y Centristas antes de la época de Bhāvaviveka. Por el contrario, como se mencionó anteriormente, Asaṅga y otros incluso escribieron comentarios sobre los *Versos Fundamentales* de Nāgārjuna.

La crítica de Bhāvaviveka a Yogācāra comienza en *La Lámpara del Conocimiento*, su comentario sobre *Los Versos Fundamentales*. En el primer capítulo de este texto, critica el comentario de Guṇamati sobre *Los Versos Fundamentales*. En el capítulo veinticinco, ataca la visión de las tres naturalezas, especialmente que la naturaleza dependiente de lo otro es realmente existente (una posición sostenida por Guṇamati y Dharmapāla).[1193] Aquí, cita siete versos de la *Distinción entre el Medio y los Extremos* de Maitreya y una vez del comentario de Asaṅga sobre *Los Versos Fundamentales*. En algún momento, parece también referirse a Sthiramati. El mismo tema también se trata brevemente en el cuarto capítulo de su *Preciosa Lámpara del Centrismo*, que se centra principalmente en refutar tanto a los Aspectarianos Verdaderos como a los Aspectarianos Falsos. En este contexto, cita los *Veinte Versos* de Vasubandhu. También ataca la noción de auto-conciencia y lo que percibe como inconsistencias en el *Compendio de la Cognición Válida* de Dignāga.

La reacción del Yogācāra a la *Lámpara de Conocimiento* de Bhāvaviveka provino de sus contemporáneos, principalmente el estudiante de Guṇamati, Sthiramati (en su comentario sobre los *Versos Fundamentales* de Nāgārjuna) y Dharmapāla (en el décimo capítulo de su comentario sobre los *Cuatrocientos Versos sobre la Práctica Yóguica de los Bodhisattvas* de Āryadeva).[1194] La respuesta detallada de Bhāvaviveka a estos dos Yogācāras se encuentra en el *Corazón del Centrismo* y su auto-comentario el *Resplandor de Razonamiento* (quinto capítulo).[1195] En estos textos, ataca las nociones realistas de las tres naturalezas, la auto-conciencia, la conciencia base, y algunos de los argumentos para la inexistencia de objetos externos.[1196] Una vez, también menciona polémicamente que "otros maestros del gran vehículo, como Asaṅga y Vasubandhu" afirman ser los únicos que enseñan cómo participar bien en el néctar de la verdadera realidad, mientras que los Centristas no lo hacen.[1197] Sin embargo, el único Yogācāra claramente identificable que realmente afirmó esto

fue Dharmapāla en su comentario anterior, mientras que no hay evidencia escritural de que Asaṅga o Vasubandhu alguna vez denigraran el Centrismo de ninguna manera. En resumen, entre todos los Centristas, Bhāvaviveka es el que proporciona la crítica más detallada de las versiones reificadas del Yogācāra.[1198] Al mismo tiempo, su deuda general con Dignāga en el campo de la epistemología es completa y evidente.

Tāranātha informa que después de la muerte de Bhāvaviveka, algunos de sus discípulos fueron a debatir con los discípulos de Sthiramati, objetando el comentario de este último sobre los *Versos Fundamentales* de Nāgārjuna. Él dice: “Los seguidores de la doctrina de la naturalidad afirman que en este debate los discípulos de Bhavya salieron victoriosos. Pero este debate debe considerarse similar al que existe entre Candragomī y Candrakīrti.”[1199]

En cuanto a Candrakīrti, sus *Palabras Lúcidas* se refieren a algunos pasajes de los textos de Dignāga y una vez a Vasubandhu. Sin embargo, estas referencias se encuentran en el contexto de la crítica de Candrakīrti a los fundamentos de su epistemología, que a menudo se basan en el sistema realista y la terminología de los Seguidores del Sūtra.[1200] Para ser justos, a diferencia de los lógicos no Budistas, Dignāga realmente no afirma que la cognición válida o sus objetos sean en última instancia entidades reales. Solo asume una ontología con el propósito de delinear los medios válidos de conocimiento como herramientas para investigar la naturaleza última de los fenómenos, pero él mismo no entra en esta investigación. Por lo tanto, similar a Nāgārjuna, el punto principal de Candrakīrti parece ser que no se puede establecer ningún sistema de cognición válido, ya sea que se base en una ontología o no.

En su *Introducción al Centrismo*, la crítica general de Candrakīrti de una conciencia base, la auto-conciencia, la naturaleza dependiente de lo otro y los fenómenos específicamente caracterizados pueden verse como dirigidos a maestros como Dharmapāla y Dignāga. En cuanto a la refutación de un potencial efectivo[1201] que se dice que desencadena cogniciones posteriores, este es un concepto que se encuentra principalmente en los textos de los Seguidores del Sūtra, pero solo raramente en las obras de los escritores de Yogācāra, una excepción es *Ālambanaparīkṣā* de Dignāga.[1202] En su auto-comentario sobre *La Introducción al Centrismo,* Candrakīrti identifica a maestros como Vasubandhu, Dignāga y Dharmapāla como habiendo rechazado el significado de la originación dependiente como lo enseñó Nāgārjuna.[1203] Candrakīrti nunca menciona a Maitreya, Asaṅga o su propio contemporáneo Dharmakīrti por su nombre, ni los cita. Varias fuentes informan que Candrakīrti tuvo un debate continuo con Candragomī, quien defendió la opinión de Maitreya/Asaṅga, durante siete años, sin que ninguno de ellos pudiera ganar (se dice que Candrakīrti fue apoyado por Mañjuśrī y Candragomī por Avalokiteśvara).[1204]

La Distinción entre las Dos Realidades de Jñānagarbha dice que incluso los grandes aurigas ignoran las dos realidades, por no hablar de otras.[1205] El subcomentario de Śāntarakṣita los identifica como Dharmapāla y sus seguidores.[1206] Este subcomentario también dice que las posiciones refutadas en

el auto-comentario de Jñānagarbha sobre el verso 15 son las de Devendrabuddhi[1207] y Dharmapāla. Śāntarakṣita también refuta la afirmación de Sthiramati de que no es adecuado para la apariencia de no tener ninguna base.[1208] Después de Śāntarakṣita, parece que no hay más mención de Dharmapāla por su nombre en los textos Centristas. Sin embargo, a pesar de su síntesis de Yogācāra y Centrismo, todos los Yogācāra-Mādhyamikas, como Jñānagarbha, Śāntarakṣita, Kamalaśīla y Haribhadra, refutan unánimemente la noción de una conciencia o auto-conciencia realmente existente tanto en las versiones de los Aspectarianos Verdaderos como de los Aspectarianos Falsos, sin mencionar, sin embargo, a personas específicas.[1209] También atacan las presentaciones de causalidad de Dharmakīrti (una causa que produce muchos resultados, muchas causas que producen un resultado y muchas causas que producen muchos resultados). Al mismo tiempo, en el nivel convencional, se basan fuertemente en sus principios de epistemología y razonamiento.[1210]

Otros Centristas posteriores, como Śāntideva y sus comentaristas, en su mayor parte parecen bastante poco específicos acerca de los oponentes de Yogācāra y principalmente refutan una conciencia y auto-conciencia realmente existentes.[1211]

En resumen, antes de Bhāvaviveka, los Yogācāras buscaron asimilar en lugar de oponerse al Centrismo. Un ejemplo particularmente llamativo de esto es la *Guirnalda de Luz* de Kambala (principios del siglo VI),[1212] que muestra una síntesis temprana muy notable de Yogācāra y Madhyamaka. Sin embargo, después de la crítica de Bhāvaviveka, aunque nunca rechazaron a Nāgārjuna y Āryadeva, en ciertos puntos los Yogācāras posteriores parecían estar en desacuerdo con los Centristas posteriores,[1213] acusándose principalmente entre sí de reificación o nihilismo, respectivamente. Sin embargo, lo que a menudo sucedía en estas controversias era el problema general de que un sistema filosófico atacaba al otro con su propia terminología y marco sistémico y no sobre la base de la terminología y el contexto de ese otro sistema. En particular, la interpretación de Bhāvaviveka de Yogācāra es un ejemplo perfecto de una lectura extremadamente literal sin considerar el significado en términos de los propios motivos del sistema Yogācāra, sino que lo trata exclusivamente por motivos Centristas. Por lo tanto, cuando se abstrae de los elementos polémicos obvios y las interpretaciones erróneas fuera de contexto de lo que los oponentes realmente querían decir con ciertos términos, no queda mucho en términos de diferencias fundamentales entre los Centristas posteriores y los Yogācāras,[1214] que básicamente se reducen a dos cuestiones: (1) si existe una mente real en última instancia (sin importar si esto se llama naturaleza dependiente de lo otro, auto-conciencia, conciencia base o sabiduría no dual) y (2) si es posible alguna epistemología.

Por lo tanto, excepto por unas pocas excepciones principalmente en los textos de Bhāvaviveka, los oponentes reales del Yogācāra en los textos Centristas obviamente no provenían de los primeros Yogācāra de Maitreya, Asaṅga y Vasubandhu (corriente 1), sino de los desarrollos posteriores en la tradición

Yogācāra. El principal oponente era claramente Dharmapāla, seguido de Sthiramati (corriente 2), Dignāga y Dharmakīrti (corriente 3). Fueron acusados de reclamar una naturaleza y auto-conciencia realmente dependiente de lo otro existente o de establecer fundamentos realistas de epistemología y causalidad.

Contrariamente a las afirmaciones Tibetanas y Occidentales bastante comunes de que hubo grandes rivalidades entre las dos escuelas del gran vehículo, aparte de los problemas específicos mencionados anteriormente, no hay evidencia de que consideraran que sus sistemas como tales fueran mutuamente excluyentes. Además, cuando se compara con la atención que reciben otros oponentes Budistas y especialmente no Budistas de los Centristas a lo largo de los textos de estos últimos, es obvio que los Yogācāras no eran en absoluto los principales oponentes de los Centristas. Además, no se puede enfatizar lo suficiente que la mayoría de estas disputas entre Centristas y Yogācāras representan diferencias en términos de contextos de significado más que de contenido per se. Como afirma acertadamente Keenan:

> De hecho, en la historia del pensamiento Mahāyāna, los argumentos más cruciales no ocurren sobre cuestiones dentro de un contexto compartido de significado, sino precisamente sobre los cambios en ese contexto mismo.[1215]

En otras palabras, a su manera, ambos sistemas básicamente intentan seguir al Buda al abordar el mismo problema fundamental de aferrarse a puntos de referencia o extremos. Simplemente abordan este problema desde diferentes ángulos, con diferentes terminologías y métodos. Como dice Harris:

> Nāgārjuna y Asaṅga . . . se han fijado la tarea común de traducir la doctrina Budista tradicional de tal manera que pueda usarse para abordar problemas particulares. Además, no tiene sentido categorizarlos como nihilistas o idealistas o cualquier otra cosa por el estilo. Deben ser vistos como expositores, adaptando la doctrina tradicional para satisfacer las necesidades de tareas particulares, mientras que al mismo tiempo dejan el cuerpo de la doctrina fundamentalmente sin cambios e incuestionable.[1216]

Como se indicó anteriormente, el Octavo Karmapa también enfatiza que estos dos sistemas deben tratarse en sus propios términos. Śākya Chogden está de acuerdo:

> Por lo tanto, a través de las escrituras y los razonamientos de uno de estos [sistemas], uno no puede negar el otro.[1217]

La Interpretación Centrista de las Enseñanzas sobre la Mera Mente

Todos los Centristas están de acuerdo en que las fuentes en los sūtras que hablan de "mera mente" no deben entenderse como diciendo que solo la mente es

existente o más real que todo lo demás. Más bien, tales declaraciones son una enseñanza conveniente dentro de las etapas progresivas de eliminar todos los puntos de referencia. Los Centristas basan su comprensión en pasajes como este en el *Sūtra de la Llegada a Laṅka*:

> Así como un médico prescribe [varios] medicamentos
> a cada paciente individual que sufre,
> el Buda también aboga por [la enseñanza de]
> la mera mente para los seres sintientes.[1218]

El auto-comentario de Jñānagarbha sobre el verso 32 de su *Distinción entre las Dos Realidades* dice:

> Este ser compasivo,
> viendo a los que están encadenados por sus concepciones,
> ha enseñado la esclavitud y la liberación
> a través de especificaciones tales como la mera mente.
>
> El Bendecido, . . . de acuerdo con su pensamiento, ha eliminado todas las reificaciones sin excepción a través de la enseñanza progresiva de los agregados, constituyentes y fuentes; la mera mente; y la ausencia de identidad de todos los fenómenos.[1219]

Según Nāgārjuna, las razones específicas para las enseñanzas sobre la "mera mente" son revertir el apego a los cinco agregados como entidades reales y calmar temporalmente el miedo de algunas personas a la vacuidad completa de todos los fenómenos sin ningún punto de referencia. Su *Comentario sobre la Mente de la Iluminación* dice:

> Las enseñanzas sobre los agregados, constituyentes, y etc.,
> tienen el propósito de detener el aferramiento a un yo.
> Al establecerse en la mera mente,
> los grandemente bendecidos también los dejaron ir.
>
> La enseñanza del Sabio que
> "todo esto es mera mente"
> es por el bien de eliminar el miedo de los seres ingenuos
> y no en términos de la verdadera realidad.[1220]

El Comentario sobre Los Diez Versos sobre La Verdadera Realidad de Sahajavajra concuerda en términos muy similares.[1221]

Tanto Bhāvaviveka como Candrakīrti explican que la intención de las enseñanzas sobre la mera mente es eliminar convencionalmente la noción de un agente, creador o experimentador que no sea la mente. El *Corazón del Centrismo* de Bhāvaviveka dice:

> Lo que se enseña en los sūtras sobre la mera mente
> es para negar un agente y un experimentador.[1222]

Él elabora sobre esto en su *Lámpara del Conocimiento*[1223] y el *Resplandor del Razonamiento*,[1224] donde cita *El Sūtra de las Diez Tierras*:

> Oh hijos de los Victoriosos, así todos estos tres reinos son mera mente. Son producidos por la mente y escritos por la mente, mientras que no hay otro agente o experimentador que la mente.

Específicamente, Bhāvaviveka vincula esta declaración con el repudio de cualquier entidad diferente de la conciencia, como un yo o un alma, como la que comete acciones kármicas y experimenta sus resultados. Él dice que esto no significa establecer la inexistencia de objetos externos.

Candrakīrti comienza su explicación sobre el significado de la mera mente de una manera similar. *En su Introducción al Centrismo* VI. 84, aclara el pasaje en *El Sūtra de las Diez Tierras* en el que los Bodisatvas en la sexta tierra realizan que los tres reinos son mera mente. Esto se enseñó para darse cuenta de que los tres reinos no son creados por un yo permanente o un creador, ya que estos Bodisatvas se dan cuenta de que, en el nivel aparente, la causa activa de la existencia cíclica es simplemente la mente. Candrakīrti cita más de ese sūtra en su auto-comentario:

> [Estos Bodisatvas] examinan adecuadamente la originación dependiente en su orden progresivo. Piensan: "Es de tal manera que este montón desnudo de sufrimiento se establece, sin alguien que cree el árbol del sufrimiento o lo experimente." Se reflejan de esta manera, "A través del apego a un creador, los karmas existen, pero donde no hay creador, en última instancia, tampoco se puede observar el karma." Además, piensan, "Por lo tanto, estos tres reinos son mera mente. Todos estos doce eslabones de la existencia que fueron enseñados por el Así Ido en múltiples aspectos dependen de una sola mente."[1225]

Continúa diciendo que el *Sūtra de la Llegada a Laṅka* tiene que ser entendido de la misma manera:

> Las personas, el continuo, los agregados,
> del mismo modo, las condiciones y partículas,
> la sustancia primordial, Īśvara, y un agente
> deben ser considerados como mera mente.[1226]

Los versos VI. 87-91 de *La Introducción al Centrismo* afirman que las enseñanzas sobre la mera mente están destinadas a indicar el papel primario de la mente en el mundo en el nivel aparente, pero no a establecer que es la única entidad que existe en última instancia ni a negar la existencia de la forma

material y demás. En el nivel meramente convencional, Candrakīrti no hace distinción entre la forma y la mente que son igualmente existentes. Sin embargo, a diferencia de la mente, la forma material no actúa como agente o creador de acciones kármicas. Así que sin la mente, convencionalmente, no habría karma y, por lo tanto, no habría seres en sus diversas situaciones de vida en diferentes reinos. Todo esto no significa, por supuesto, que Candrakīrti afirme la existencia de formas materiales. Como él enfatiza tan a menudo, negar una afirmación (negar que la mera mente significa negar la existencia de la forma material) no significa afirmar su opuesto. Todo lo que dice es que las enseñanzas sobre la mera mente tienen una intención diferente de establecer la existencia exclusiva de la mente o negar la forma material. Además, afirma explícitamente que los cinco agregados no aparecen para la sabiduría que realiza la verdadera realidad. En resumen, el verso VI.92 dice:

> Si la forma no existe, no te aferres a la existencia de la mente;
> y si la mente existe, no te aferres a la inexistencia de la forma.
> El Buda, en los sūtras del conocimiento supremo,
> ha rechazado igualmente a ambas, mientras los enseñaba en el
> Abhidharma.

Ya sea en el nivel de no análisis o con análisis, nunca se justifica que la mente exista mientras que la forma no existe. Bajo análisis, cuando se ha encontrado que la forma no existe, la mente tampoco puede existir, porque las dos están establecidas en dependencia mutua. Sin análisis, de acuerdo con el consenso mundano común, se dice que ambas existen por igual.

En el verso VI.94, Candrakīrti agrega que las enseñanzas de que la mente aparece como todo tipo de objetos externos deben entenderse como una negación conveniente de las formas externas destinadas a aquellos que están demasiado apegados a las formas materiales. Concluye este tema de la siguiente manera:

> Los Budas dijeron: “Si no hay objetos cognoscibles,
> uno encuentra fácilmente que un conocedor está excluido.”
> Si los objetos cognoscibles no existen, se establece la negación de
> un conocedor.
> Por lo tanto, primero negaron los objetos cognoscibles.[1227]

En su auto-comentario, acepta el paso de negar primero los objetos cognoscibles y luego el conocedor como una ayuda para aquellos que no ven de inmediato que, al igual que todas las demás apariencias, la mente como su experimentador también está vacía:

> Los bendecidos Budas introducen a los discípulos en la falta de naturaleza de una manera gradual. Aquellos que han practicado el mérito entrarán fácilmente en la naturaleza de los fenómenos. En

> consecuencia, [los Budas] hablaron primero de la generosidad y demás, ya que estos son los medios para entrar en la naturaleza de los fenómenos. Del mismo modo, dado que la negación de los objetos cognoscibles es un medio para darse cuenta de la ausencia de identidad, los Bendecidos inicialmente solo han hablado de la negación de los objetos cognoscibles, porque aquellos que entienden la ausencia de identidad de los objetos cognoscibles entrarán fácilmente en la ausencia de identidad del conocedor. [De entre] aquellos que entienden la falta de naturaleza de los objetos cognoscibles, [algunos] se darán cuenta de la falta de naturaleza del conocedor por sí mismos en algún momento, mientras que [otros] lo harán en algún otro punto a través de una pequeña instrucción complementaria. Por lo tanto, la negación de los objetos cognoscibles fue enseñada primero.[1228]

El auto-comentario de Jñānagarbha sobre el verso 30 de su *Distinción entre las Dos Realidades* dice explícitamente que uno no puede negar la apariencia de la mera mente:

> Por lo tanto, es apropiado aquí
> negar solo tales imputaciones.
> Negar lo que no se imputa
> solo invalidará a uno mismo.
>
> No solo nadie puede negar la apariencia de la mera conciencia cuya naturaleza es dependiente de lo otro y no se ve afectada por el defecto de las concepciones de un cuerpo con forma, y etc., sino que aquellos que hacen tal [negación] solo se invalidan a sí mismos por la percepción y demás.[1229]

Como se mencionó anteriormente, él también considera las enseñanzas sobre la mera mente como una parte integral de las instrucciones progresivas del Buda:

> El Bendecido, . . . de acuerdo con su pensamiento, ha eliminado todas las reificaciones sin excepción a través de la enseñanza progresiva de los agregados, constituyentes y fuentes; la mera mente; y la ausencia de identidad de todos los fenómenos.[1230]

Los Centristas posteriores que sintetizan Yogācāra y Madhyamaka, como Śāntarakṣita, Kamalaśīla y Haribhadra, presentan este enfoque gradual como el núcleo de esta síntesis. Como dice el *Ornamento del Centrismo*:

> Basado en la mera mente,
> uno debe entender que las entidades externas no existen.
> Basado en tal modo de ser,
> esa [mente] también debe entenderse como completamente sin identidad.[1231]

La Iluminación del Centrismo de Kamalaśīla explica:

> Por lo tanto, aquellos que no pueden comprender de una vez que todos los fenómenos carecen de naturaleza, por el momento, gradualmente se involucran en la falta de naturaleza de los objetos externos sobre la base de [que son] mera mente. Por lo tanto, [*El Sūtra de la Llegada a Laṅka* X. 154ab] dice:
>
> > El aprehensor y lo aprehendido cesan
> > en aquellos que miran con razonamiento.
> >
> > Después de esto, al examinar gradualmente la naturaleza de esa mente, entienden que también la [mente] no tiene identidad y, por lo tanto, se involucran en la forma profunda de ser.[1232]

Un enfoque similar se encuentra en la *Iluminación del Ornamento de la Realización Clara* de Haribhadra.[1233]

En resumen, parece que la mayoría de los Centristas distinguen claramente entre aceptar una noción no reificante de mera mente como un paso en el contexto más práctico de las etapas progresivas de meditación sobre la vacuidad y refutar cualquier interpretación reificante de la mente en el contexto más teórico del análisis filosófico.

El Tratamiento de Yogācāra y la Controversia Rangtong-Shentong en el Tíbet

Sistemas Tibetanos Comunes de Clasificación del Yogācāra

La tradición Tibetana posterior en particular trata con la tradición Yogācāra India de una manera un tanto peculiar. La mayoría de las escuelas Tibetanas parecen distinguir entre la primera y la tercera corriente de Yogācāra, es decir, los sistemas de Maitreya/Asaṅga (corriente 1) y Dignāga y Dharmakīrti (corriente 3). Sin embargo, a veces la tercera corriente se coloca fuera del sistema Yogācāra relacionándola con el sistema de los Seguidores del Sūtra. Además, los Yogācāras posteriores, como Dharmapāla (corriente 2), se combinan con la primera corriente o se distinguen de ella como Meros Mentalistas. En este último caso, la primera corriente se llama Shentong-Madhyamaka.

Por lo tanto, se pueden distinguir dos formas principales de tratar con las diversas corrientes dentro de Yogācāra.

En el primer caso, particularmente en la escuela Gelugpa, a menudo las corrientes 1 y 2 se denominan categóricamente como Mero Mentalismo o Solo Mente. La Corriente 3 se considera la base de las dos categorías doxográficas Gelugpa de “los Seguidores del Sūtra Que Siguen el Razonamiento” y “los Meros Mentalistas Que Siguen el Razonamiento.” Por lo general, el sistema de epistemología y razonamiento de la corriente 3 se trata por separado de las

presentaciones doxográficas de Yogācāra como el tema curricular distinto de la cognición válida, que se entiende como basado en el sistema de los Seguidores del Sūtra. La versión del Centrismo de Tsongkhapa intenta incorporar este sistema al Consecuencialismo de Candrakīrti. Al seguir a Tsongkhapa y buscar ciertos términos clave –como las tres naturalezas y la conciencia base– en las escrituras, la escuela Gelugpa también incluye ciertos sūtras, todos los textos de Vasubandhu y todos menos dos textos de Maitreya/Asaṅga bajo la etiqueta de Mero Mentalismo. Sin embargo, en un intento de reclamar al Bodisatva Asaṅga, generalmente estimado, por la interpretación distinta del Consecuencialismo en la escuela Gelugpa, se afirma que, en su opinión final, Asaṅga es un Centrista Consecuencialista. Esto lleva a clasificar el *Sublime Continuo* como un texto Consecuencialista y –a excepción del *Ornamento de la Realización Clara*[1234]– todos los demás textos de Maitreya y Asaṅga como Mero Mentalismo. En términos de doxografía, todo lo que se etiqueta como Mero Mentalismo se considera inferior al Centrismo, y la existencia de un Shentong-Madhyamaka se niega categóricamente en términos de terminología y contenido. Más bien, se dice que "Shentong" no es más que "Aspectariano Falso Mero Mentalismo."[1235]

El otro esquema de clasificación Tibetano común es etiquetar las corrientes 2 y 3 como Mero Mentalismo y colocarlas doxográficamente por debajo del Centrismo, que luego se llama "el sistema de vacuidad del yo" (*rangtong*). El sistema de Maitreya, Asaṅga y Vasubandhu está etiquetado como "el Centrismo de la vacuidad de lo otro" (*shentong*) y categorizado bajo el Centrismo. Este enfoque es generalmente adoptado por los seguidores de Shentong-Madhyamaka, como Jamgön Kongtrul Lodrö Taye. A menudo, entonces, esta última forma de "Centrismo" se considera superior a la primera. También en este enfoque, el sistema de epistemología y razonamiento de la corriente 3 generalmente se trata por separado como el tema distinto de la cognición válida.

Para reiterar, no existían tales divisiones en la India. Algunos Tibetanos, como Mikyö Dorje y Pawo Rinpoche, se negaron a seguir ninguno de estos enfoques doxográficos posteriores. Más bien, insistieron en tratar el linaje de la visión profunda y el linaje de la vasta actividad en sus propias bases y no equipararon simplemente a este último con un Mero Mentalismo. En esto, estuvieron de acuerdo con otros maestros Tibetanos, como Śākya Chogden y Mipham Rinpoche, así como con muchos eruditos modernos.

El Desarrollo de la Controversia Rangtong-Shentong

¿Por qué las divisiones en Mero Mentalismo, vacío del yo y vacío de lo otro se originaron y se generalizaron tanto en el Tíbet? A lo largo de la historia del Dharma Tibetano (particularmente después del siglo XIV), en mayor o menor medida, hubo una tendencia a descuidar la tradición Yogācāra en su conjunto y tratarla principalmente a través de sus refutaciones en textos Centristas. Esta tendencia comenzó al principio de la difusión del Dharma en el Tíbet, ya que, en términos de la visión del sūtra, todos los principales maestros Indios, como

Śāntarakṣita, Kamalaśīla y Atīśa, que participaron en llevar las enseñanzas del Buda al Tíbet, eran Centristas. Aunque los dos primeros maestros incorporaron algunos elementos Yogācāra en su síntesis Yogācāra-Madhyamaka, la transmisión de todo el linaje de vasta actividad fue claramente secundaria. Una corriente claramente rastreable fue la transmisión de Sajjana a Dsen Kawoche y Zu Gaway Dorje, que, sin embargo, se limitó más o menos a los cinco textos de Maitreya/Asaṅga. Excepto por el *Tesoro del Abhidharma* de Vasubandhu (que de todos modos no es una obra de Yogācāra) y –en menor grado– el *Compendio de Abhidharma* de Asaṅga, las otras obras de estos dos maestros, y mucho menos de otros Yogācāras (como Sthiramati o Dharmapāla), generalmente no se estudiaron mucho en el Tíbet.

El descuido de Yogācāra también se refleja en el plan de estudios tradicional de los cinco temas principales de los estudios del sūtra tal como se desarrolló en los colegios monásticos Tibetanos: Vinaya, Abhidharma, Pramāṇa (Tib. tshad ma; cognición válida), Prajñāpāramitā y Madhyamaka. En los enfoques tradicionales de la presentación de este plan de estudios, el sistema Yogācāra o el linaje de la vasta actividad apenas está representado, si es que lo está. El Abhidharma se estudia únicamente a través del *Tesoro del Abhidharma* de Vasubandhu (que trata los sistemas de los Seguidores de la Gran Exposición y los Seguidores del Sūtra). Pramāṇa se basa en los textos epistemológicos de Dignāga y Dharmakīrti como una expresión principalmente del sistema de los Seguidores del Sūtra, sin mucha referencia, si es que hay alguna, al sistema Yogācāra. El significado oculto de los caminos y las bases en los *sūtras de la Prajñāpāramitā* se estudia a través del *Ornamento de la Realización Clara* de Maitreya, pero se considera comúnmente que este texto presenta la visión de Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka. Finalmente, Madhyamaka, que trata principalmente la vacuidad como el significado explícito de los *sūtras de la Prajñāpāramitā,* generalmente se estudia únicamente a través de un texto Consecuencialista, la *Introducción en el Centrismo* de Candrakīrti.[1236]

Este plan de estudios básico se complementa con estudios sistemáticos de los cuatro sistemas filosóficos Budistas según la categorización Tibetana. Es aquí donde se tratan en detalle los dos esquemas de clasificación descritos anteriormente. Estas clasificaciones doxográficas, en particular la cuestión de cómo se trata el Mero Mentalismo y si se acepta un Shentong-Madhyamaka, informan y dan forma a los estudios del plan de formación básico en un alto grado.

Dölpopa fue uno de los primeros Tibetanos en negar vehementemente que el linaje de la vasta actividad sea Mero Mentalismo. A menudo llamaba a estas dos corrientes “Cittamātra último” y “Cittamātra aparente”, respectivamente. Hizo mucho hincapié en la unidad de los linajes de visión profunda y vasta actividad, y negó que este último sea inferior al Centrismo. En cambio, afirmó que los maestros Indios como Nāgārjuna, Asaṅga, Vasubandhu y Dignāga pertenecen a la tradición que él llamó “Gran Madhyamaka.” Dölpopa también elaboró sobre

la comprensión correcta del marco de las tres naturalezas, en gran parte siguiendo el comentario *Bṛhaṭṭīkā* de la Prajñāpāramitā de Vasubandhu. En consecuencia, criticó la posición de que todas las escrituras en las que aparecen las tres naturalezas son solo un Mero Mentalismo. En cuanto a la distinción entre "vacío del yo" y "vacío de lo otro", Dölpopa dijo que la realidad aparente está vacía del yo, mientras que la realidad última –la naturaleza Búdica o la naturaleza de la mente– está vacía de lo otro, es decir, vacía de manchas adventicias pero no vacía de cualidades Búdicas. Además, se afirma que es el ser genuino, que es permanente y puro.[1237]

Como dice Stearns, para muchos de los contemporáneos de Dölpopa, así como para maestros posteriores, todo su sistema, incluido el uso novedoso de la terminología, fue un "shock hermenéutico."[1238] Fue criticado severamente por primera vez durante el tiempo de Dölpopa por partes de la escuela Sakya. Más tarde, Tsongkhapa rechazó a Dölpopa en todos los aspectos, y este rechazo persistió en toda la escuela Gelugpa. Las críticas del Octavo Karmapa y Pawo Rinpoche fueron explicadas al principio del capítulo.

Siguiendo el desafortunado pero común patrón a lo largo de la historia Tibetana de mezclar política, patrocinio religioso y rivalidades monásticas, el crecimiento gradual de la influencia espiritual de la escuela Gelugpa se combinó con un aumento en su poder político. Esto culminó con la instalación del Quinto Dalai Lama como el gobernante supremo de todo el Tíbet y el gobierno Tibetano dirigido exclusivamente por las autoridades Gelugpa. Eventualmente, como consecuencia del rechazo total de la visión de la escuela de Jonang de Dölpopa por Tsongkhapa y sus seguidores y el ascenso de la escuela Gelugpa a una especie de iglesia estatal, todos los textos de Dölpopa y otros Jonangpas fueron prohibidos y sus bloques de impresión sellados y encerrados. Gradualmente, todos los monasterios de Jonangpa (así como un número considerable de monasterios de Ñingma y Kagyu) se convirtieron en monasterios Gelugpa, siendo el último el monasterio de Tāranātha en 1650. A partir de 1685, el linaje Jonangpa fue completamente suprimido como escuela independiente en el Tíbet Occidental y central, aunque sus enseñanzas todavía se practicaban en secreto. El único establecimiento abiertamente Jonang en ese momento era el monasterio de Dzamthang y sus afiliados en un área remota de Amdo en el Este del Tíbet.

El renacimiento subsiguiente del sistema Jonangpa, sin embargo, se produjo a través de varios maestros prominentes de los linajes Kagyu y Ñingma en el Tíbet Oriental. Comenzó con Katog Rigdzin Tsewang Norbu (1698-1755) y su alumno, el Octavo Situpa Chökyi Jungnay (1699-1774), quien promovió y desarrolló aún más estas enseñanzas. Aparte de las meras diferencias doctrinales entre la escuela Gelugpa predominante por un lado y las escuelas Sakya, Ñingma y Kagyu por el otro, como resultado de los conflictos descritos anteriormente, la controversia Rangtong-Shentong definitivamente llegó a asumir también una dimensión política. La visión Shentong sirvió cada vez más como una especie de "identidad corporativa" común para aquellas escuelas que

se oponían –tanto doctrinal como políticamente– a los Gelugpas, cuya identidad institucional reside naturalmente en el sistema único de Tsongkhapa. El sentido de una base doctrinal común fue también una de las fuerzas subyacentes del movimiento Rime no sectario del siglo XIX en el Tíbet Oriental, que incluía a muchos maestros Sakya, Ñingma y Kagyu.

Además, dado que el Centrismo era universalmente aceptado en el Tíbet como el sistema filosófico más elevado en el nivel del sūtra, estaba claro que cualquier afirmación de la superioridad de un determinado punto de vista solo podía hacerse desde dentro de este sistema. Por lo tanto, para muchos que rechazaron la interpretación del Centrismo de Tsongkhapa, parecía obligatorio no solo contrarrestar su interpretación, sino además promover el linaje de la vasta actividad refiriéndose a él como “Shentong-Madhyamaka” o “Gran Madhyamaka.” Por lo general, este último se afirmaba como el tipo superior de Centrismo, mientras que el “Mero Mentalismo” se declaraba inferior al Centrismo en general.

Por supuesto, tal Shentong-Madhyamaka o incluso un Gran Madhyamaka superior al Madhyamaka de Candrakīrti y Tsongkhapa –que luego se llama “Rangtong” en un sentido a menudo peyorativo– se opone ferozmente a la escuela Gelugpa. Se rechaza completamente como una continuación de los puntos de vista censurados de Dölpopa, que incluso se niegan que sean Budistas y, en cambio, se equiparan con los puntos de vista Hindúes sobre un ātman realmente existente y permanente. Otra respuesta es categorizar las enseñanzas de Shentong-Madhyamaka como Mero Mentalismo (generalmente de la marca del Aspectario Falso). En ambos casos, se ve simplemente como un objetivo conveniente para las refutaciones Centristas.

Así, a lo largo de los siglos, hubo muchas polémicas de ambos lados. Una parte natural de este proceso fue el intento de reclamar a las figuras más prominentes del Budismo Indio y Tibetano para su propio lado en esta controversia. Por ejemplo, los seguidores de Shentong-Madhyamaka reclaman no solo a Maitreya, Asaṅga y Vasubandhu como sus raíces, sino también a muchos maestros como Nāgārjuna (a través de su *Colección de Alabanzas*), todos los Mahāsidhas (como Saraha y Maitrīpa), Longchen Rabjam, Karmapa Mikyö Dorje y Mipham Rinpoche.[1239] Por el contrario, los Gelugpas sostienen que Maitreya y Asaṅga son Consecuencialistas en su opinión final y, por lo general, incluso afirman que Rendawa y Sakya Paṇḍita están de acuerdo con la interpretación del Centrismo de Tsongkhapa, lo que claramente no es el caso.[1240]

Esta controversia fue una de las formas en que se desarrollaron fuertes identidades grupales rivales en las cuatro escuelas Tibetanas. A menudo, esto incluso llevó a severas críticas de sus miembros dentro de estas escuelas, si parecían desviarse de la línea oficial del partido. Se pueden encontrar ejemplos en cierta oposición, incluso dentro de la escuela Kagyu, a la interpretación del Centrismo del Octavo Karmapa con su rechazo de un Shentong-Madhyamaka. Por el contrario, Śākya Chogden recibió feroces críticas de otros en la escuela

Sakya por sus simpatías por el enfoque del vacío de lo otro y sus intentos de mostrar la unidad final de los sistemas de Nāgārjuna y Asaṅga. En la escuela Gelugpa, Gendün Chöpel se convirtió en persona non grata por refutar la interpretación del Centrismo de Tsongkhapa.

Creo que una de las grandes oportunidades en la difusión del Budismo en Occidente es que los estudiantes Occidentales de Budismo, especialmente en su forma Tibetana, ahora tienen la oportunidad de echar un vistazo fresco a las fuentes originales Indias y Tibetanas y reevaluar las diversas controversias Indo-Tibetanas sin quedar atrapados inmediatamente en atrincheramientos de polémicas sectarias de siglos de duración. Afortunadamente, se pueden encontrar algunos signos de este desarrollo.

¿Y si el Buda y Nāgārjuna Fueran Meros Mentalistas?

Como se ha demostrado, etiquetar categóricamente el linaje de vasta actividad como "Mero Mentalismo" con las típicas reificaciones asumidas y considerarlo inferior al Centrismo está en franca contradicción con las fuentes Indias. Por lo tanto, unas pocas palabras parecen apropiadas con respecto al tratamiento de este linaje por Tsongkhapa y sus seguidores.

En general, en la escuela Gelugpa, las opiniones de los Yogācāras en general y de los maestros del linaje de vasta actividad en particular solo se consultan con el fin de estudiar la epistemología y la lógica a través del sistema de Dignāga y Dharmakīrti, así como para describir algunos aspectos de la realidad convencional. Los puntos de vista de estos maestros sobre la realidad última se estudian solo para ser refutados o no se estudian en absoluto. Si parece haber inconsistencias, a menudo no se considera el contexto general, pero las declaraciones se toman de manera limitada y literal. No solo con respecto a la escuela Yogācāra, sino en general, los colegios monásticos utilizan casi exclusivamente los resúmenes de sus propios libros de texto, en gran parte basados en los puntos de vista de Tsongkhapa y sus seguidores, y casi nunca consultan las fuentes Indias originales. Asaṅga es venerado tradicionalmente como uno de los dos fundadores supremos del sistema en el gran vehículo junto con Nāgārjuna, pero esto es pura palabrería. En realidad, es refutado, degradado o silenciado. En la misma línea, la obra temprana de Tsongkhapa el *Océano de Buenas Explicaciones*,[1241] en la que explica la conciencia base y la mente afligida según Asaṅga, es considerada por las autoridades Gelugpa como que no representa la "visión madura" de Tsongkhapa.

La afirmación Gelugpa estándar de que ciertos textos son Mero Mentalismo y, por lo tanto, solo de significado conveniente se presenta sobre la base de que ciertos términos clave, como las tres naturalezas, la mera mente o la conciencia base, aparecen en estos textos. Sin embargo, este enfoque no considera adecuadamente cómo se explican tales términos en el propio sistema Yogācāra y lo que significan en una variedad de contextos. En consecuencia, no solo las obras de Maitreya, Asaṅga y Vasubandhu, sino también ciertos sūtras e incluso

todo el tercer giro de la rueda del Dharma por parte del Buda se clasifican como enseñanza de Mero Mentalismo. Esto se asemeja al enfoque de un niño al que se le pide que describa un elefante escondido detrás de una pared alta y trata de hacerlo mirando a través de un pequeño agujero en la pared. Al ver solo el final de la cola del elefante, el niño exclama: "¡Un elefante parece un pincel!"

Tal "enfoque hermenéutico" conduce a un número considerable de circunvoluciones exegéticas, inconsistencias y consecuencias absurdas. Si Maitreya y Asaṅga son considerados Meros Mentalistas simplemente porque los términos de las tres naturalezas y similares aparecen en sus textos, se deduce que el Buda mismo era un Mero Mentalista, ya que enseña la mera mente, las tres naturalezas, y así sucesivamente en muchos sūtras. También se deduce que incluso algunos de los *sūtras de la Prajñāpāramitā* –que de acuerdo con la clasificación Gelugpa tienen un significado definitivo– son solo mero Mentalismo y, por lo tanto, de significado conveniente, ya que en ellos se enseñan las tres naturalezas. De manera similar, el *Sūtra sobre las Diez Tierras* debe ser un texto de Mero Mentalismo, ya que, al igual que *El Sūtra de la Llegada a Laṅka*, dice: "Estos tres reinos son meramente mente." Sin embargo, dado que este texto es uno de los dos fundamentos universalmente reconocidos (junto con *Los Versos Fundamentale*s) de la *Introducción en el Centrismo* de Candrakīrti, ¿Qué luz arroja eso sobre el texto mismo de Candrakīrti? Si uno solo está buscando ciertos términos clave, muchos tantras también pueden considerarse como una enseñanza de Mero Mentalismo. Por la misma razón, todos los textos de Centristas como Śāntarakṣita y Kamalaśīla pertenecerían a esa categoría, al igual que ciertos textos de Nāgārjuna. Por ejemplo, sus *Veinte Versos sobre el Gran Vehículo* dicen: "Todo esto es mera mente."[1242] *La Alabanza a lo Inconcebible* utiliza la terminología de las tres naturalezas.[1243] *La Alabanza a la Expansión de los Dharmas* emplea el término Yogācāra típico "cambio completo de estado"[1244] e incluso dice que la naturaleza Búdica no se ve afectada por las enseñanzas sobre la vacuidad.[1245]

Si el mismo enfoque estrecho para determinar el contenido de las escrituras simplemente sobre la base de ciertas palabras clave se aplica igualmente a los *sūtras de la Prajñāpāramitā* y los textos Centristas con sus implacables negaciones, es muy fácil –como muchas personas lo hicieron y siguen haciendo– clasificarlos erróneamente como nihilismo simple, especialmente cuando no se leen en su propio contexto (como sus frecuentes advertencias contra el nihilismo y las cuidadosas explicaciones de lo que significa "la falta de naturaleza").

Fuera de contexto, en ciertos puntos, los textos Centristas parecen afirmar el cuarto extremo de ni existente ni inexistente que normalmente se niega. Por ejemplo, los *Versos Fundamentales* de Nāgārjuna dicen:

> Por lo tanto, es conveniente que el nirvāṇa
> no es ni una entidad ni una no entidad.[1246]

Ahora considera los siguientes versos:

> Así como los fenómenos no existen
> y así como aparecen de varias maneras,
> por lo tanto, no son fenómenos ni la inexistencia de fenómenos.
> [El Buda] los enseñó como la realidad de la no dualidad.
>
> Desde ciertas perspectivas únicas,
> los enseñó como “inexistentes” o “existentes.”
> Desde ambas perspectivas,
> los expresó como “ni existentes ni inexistentes.”
>
> Ya que no existen como aparecen,
> habló de su “inexistencia.”
> Ya que aparecen de tales maneras,
> habló de su “existencia.”
>
> Ya que no tienen ningún carácter intrínseco,
> ya que no permanecen como sus propias entidades,
> y puesto que no existen como son aprehendidos,
> los presentó como la falta de naturaleza.
>
> Como cada uno [de los siguientes] es la base para el siguiente,
> su falta de naturaleza los establece
> como siendo sin surgimiento, sin cesación,
> paz primordial y nirvāṇa natural.

¿De dónde crees que vienen estos versos? Tal como están, no hay razón para suponer que no fueron escritos por un maestro Centrista como Nāgārjuna, Candrakīrti o Śāntideva. Lo siento, suposición equivocada. Vienen de la *Sinopsis del Gran Vehículo* de Asaṅga.[1247] Así, si se pretende que ciertos textos son Meros Mentalistas solo porque contienen cierta terminología, este ejemplo –entre muchos otros– muestra que es muy fácil afirmar igualmente que todos los textos que usan un estilo o terminología Centrista, como “la falta de naturaleza” o “el ser sin surgimiento”, también son textos Centristas. Otros ejemplos incluyen muchos sūtras del vehículo menor (como el *Kaccāyanagottasutta*), la *Distinción entre el Medio y los Extremos* de Maitreya, y el comentario de Sthiramati sobre los *Treinta Versos* de Vasubandhu, que pueden considerarse textos Centristas, porque usan términos como “el medio”, “el camino medio” y “vacuidad” y también describen la eliminación de varios conjuntos de extremos.

La afirmación Gelugpa de que Asaṅga en su opinión final es un Consecuencialista –que se basa solo en el *Sublime Continuo* de todos los textos– es completamente infundada. En primer lugar, como se acepta generalmente, *El Sublime Continuo* es de Maitreya y no de Asaṅga. Todos los que leen este texto no pueden dejar de notar el enfoque completamente diferente en términos de estilo y contenido en comparación con cualquier cosa escrita por Consecuen-

cialistas como Candrakīrti. Del mismo modo, la *Exposición del Sublime Continuo* de Asaṅga no exhibe ningún rastro de Consecuencialismo. Por lo tanto, la afirmación de que Asaṅga es un Consecuencialista se basa únicamente en una reinterpretación completa de los versos directos del *Sublime Continuo* en los comentarios típicos de Gelugpa, que obligan tortuosamente a estos versos al marco de su propia versión del Consecuencialismo, interpretando así la naturaleza de Buda como simplemente siendo vacuidad en el sentido de una negación no implicativa.[1248]

Además, si –de acuerdo con esta afirmación– la naturaleza Búdica no se refiere a otra cosa que a la vacuidad, que es una negación no implicativa, ¿Por qué se habría molestado el Buda en elaborar simplemente esta vacuidad a través de abundantes palabras en muchos sūtras del tercer giro de la rueda del Dharma, cuando ya había enseñado la vacuidad de todos los fenómenos en detalle en los *sūtras de la Prajñāpāramitā* del segundo giro? Si, según los Gelugpas, el tercer giro solo enseña Mero Mentalismo, entonces es definitivamente contradictorio que este mismo giro enseñe la vacuidad que se encuentra en los *sūtras de la Prajñāpāramitā* (es decir, también la naturaleza de Buda no es más que una negación no implicativa), que ellos mismos consideran el significado definitivo. Pero si el tercer giro realmente enseña esta vacuidad, entonces también debe tener un significado definitivo. Además, si la naturaleza Búdica no es más que vacuidad en el sentido de una negación no implicativa, ¿Cómo podría servir tal negación por sí sola como el potencial o la base para la Budeidad con todas sus cualidades y actividad iluminada? Y dado que tal vacuidad está presente en todos los fenómenos de manera igual, ¿Por qué las piedras y los libros no podrían también iluminarse?

Si, basado en el *Sublime Continuum*, Asaṅga era un Consecuencialista, entonces Maitreya, como su autor real, ciertamente también debe serlo. Sin embargo, al mismo tiempo, los Gelugpas afirman que el *Ornamento de la Realización Clara* de Maitreya representa la visión del Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka. También dicen que los textos restantes de Maitreya y Asaṅga son la base del Mero Mentalismo. Incluso para los Gelugpas mismos, no hay ningún caso de que se afirme que otro maestro en Budismo se presente en tres escuelas diferentes. No tiene mucho sentido considerar a Asaṅga no solo como uno de los seguidores del Mero Mentalismo, sino como su fundador, y aún así decir que en realidad es un Consecuencialista, sobre la base de un solo texto que ni siquiera es suyo. ¿Sabemos de algún otro Consecuencialista que haya fundado una escuela no Consecuencialista, incluso no Madhyamaka?

¿Por qué no decir igualmente que el punto de vista final de Nāgārjuna es Shentong-Madhyamaka (basado en su *Alabanza a la Expansión de los Dharmas*), mientras que él es también el fundador del Rangtong-Madhyamaka inferior y provisional basado en sus otros textos, como *Los Versos Fundamentales*? De hecho, la *Alabanza a la Expansión de los Dharmas* proporciona una base mucho mejor para alguien que quiera interpretarlo como Shentong-

Madhyamaka que el *Sublime Continuo* para considerarlo como un texto Consecuencialista. En la misma línea, uno podría muy bien afirmar que el punto de vista final de Tsongkhapa era el Mahamudra, ya que la tradición Gelugpa misma informa que él dio charlas restringidas sobre el Mahamudra, así como que le dijo a su maestro Rendawa que tenía instrucciones de guía poco comunes basadas en las explicaciones del Mahamudra del Gran Madhyamaka, pero aún no era el momento de propagarlo ampliamente.[1249] En cambio, se puede decir, simplemente fundó externamente el nuevo linaje de su propia versión particular del Consecuencialismo y lo propagó ampliamente.

En realidad, si Maitreya y Asaṅga fueran Consecuencialistas y, por lo tanto, Centristas, entonces esto serviría en efecto para apoyar a los proponentes de la vacuidad de lo otro que consideran el linaje de Maitreya y Asaṅga como Centrismo.

En cuanto al *Ornamento de la Clara Realización* de Maitreya, incluso hoy en día, todo el plan de estudios del significado oculto de las bases y caminos en los *sūtras de la Prajñāpāramitā* en los colegios monásticos Tibetanos se basa únicamente en este texto. En cuanto a la categorización de este texto, uno lo acepta como un texto Yogācāra, lo que significa que el estudio del significado oculto de los *sūtras de la Prajñāpāramitā* se basa en una obra del sistema Yogācāra (o incluso en un Mero Mentalismo), una posición que, por supuesto, es completamente inaceptable para los Gelugpas, o, como prefieren, considera esta obra un texto Centrista de la rama "Yogācāra–Svātantrika". Esto último conduce a la situación exegética maravillosamente simple y elegante de que Maitreya –un Consecuencialista real que, sin embargo, enseña principalmente el Mero Mentalismo– también compuso un texto Autonomista. Aún más sorprendente, lo hizo muchos siglos antes de que ocurriera cualquier división entre Autonomistas y Consecuencialistas, y mucho menos una entre los llamados Yogācāra-Svātantrika y Sautrāntika-Svātantrika.

Hay más inconsistencias en esta posición Gelugpa. Al igual que todas las demás escuelas Tibetanas, los Gelugpas aceptan el *Ornamento de la Realización Clara* como la autoridad final sobre el significado oculto de los *sūtras de la Prajñāpāramitā,* es decir, las etapas progresivas del conocimiento supremo de un Bodisatva que realiza la vacuidad. Al mismo tiempo, sin embargo, dicen que representa la visión Autonomista. De esto se deduce absurdamente que el significado oculto de los *sūtras de la Prajñāpāramitā* es Autonomismo. Además, se dice que el significado explícito de los *sūtras de la Prajñāpāramitā* –la vacuidad– se enseña en el Centrismo, que se divide en Autonomismo y Consecuencialismo. Entre estos, se considera que el Consecuencialismo proporciona la presentación suprema de la vacuidad. Los Consecuencialistas mismos no dan una presentación del significado oculto de los *sūtras de la Prajñāpāramitā* diferente de la explicación –supuestamente– Autonomista en *El Ornamento de la Realización Clara*. Por lo tanto, se deduce absurdamente que el conocimiento supremo que realiza la vacuidad corresponde al Autonomismo y,

por lo tanto, no concuerda con lo que realiza, que es la vacuidad tal como se entiende en el Consecuencialismo, ya que en la presentación Gelugpa el Autonomismo y el Consecuencialismo tienen muchas diferencias esenciales. Por ejemplo, se afirma que el Autonomismo aún conlleva algún resto de discursividad y puntos de referencia, mientras que el Consecuencialismo es una total libertad de estos. De esto se deduce absurdamente que el conocimiento supremo que realiza la libertad de la discursividad y los puntos de referencia en sí mismo implica discursividad y puntos de referencia. Los Gelugpas también afirman que la vacuidad solo se comprende y realiza parcialmente en el Autonomismo, ya que el objeto de negación –la verdadera existencia– no se niega por completo. Por lo tanto, se deduce que el conocimiento supremo que se describe en detalle en el Autonomista *Ornamento de la Realización Clara* no es el remedio final para el objeto de negación y, por lo tanto, no realiza completamente la vacuidad.

Tradicionalmente, no hay disputa en el Budismo Tibetano de que Nāgārjuna y Asaṅga, como fundadores de los dos grandes sistemas filosóficos del gran vehículo, son “los dos más supremos” en el Budismo Indio. Sin embargo, si Asaṅga fuera realmente Consecuencialista, entonces ambos fundadores de estos dos sistemas serían Centristas, y uno solo disfrazado de Mero Mentalista. Entonces, ¿Por qué seguir hablando de dos fundadores de dos sistemas distintos? ¿Y cómo podría Asaṅga ser uno de los dos “supremos” al lado de Nāgārjuna, si los Gelugpas consideran que todas sus propias obras son “Mero Mentalismo” y, por lo tanto, inferiores al Centrismo? De acuerdo con su comprensión de la supremacía, tendría mucho más sentido poner a Candrakīrti o incluso a Bhāvaviveka en el lugar de Asaṅga. Al mismo tiempo, de acuerdo con varias de las profecías del Buda en los sūtras y tantras, todas las escuelas Tibetanas sostienen que Nāgārjuna y Asaṅga eran Bodisatvas en la primera y tercera tierra del Bodisatva, respectivamente. Maitreya es incluso considerado como el más elevado de todos los Bodisatvas que habitan en la décima tierra, siendo el regente de Buda Śākyamuni y el quinto Buda que se manifestará en la tierra en este eón presente. Morar en las tierras de los Bodisatvas más bajas o más altas no es solo una cuestión de clasificarse entre los “diez primeros” de las celebridades de Bodisatvas, sino que las enseñanzas Budistas contienen descripciones detalladas del aumento exponencial de la sabiduría y las cualidades positivas mientras progresan a través de estas tierras. En particular, la plena capacidad de enseñar el Dharma de una manera completamente perfecta a cualquier tipo de audiencia solo se logra en la novena tierra. Dentro de este marco, podría muy bien argumentarse entonces que tiene mucho más sentido considerar los textos de Asaṅga y el venidero Buda Maitreya como más autorizados para explicar el significado final de las enseñanzas del Buda Śākyamuni que las obras de Nāgārjuna.

¿Por qué Tanto Alboroto?

En un intento de salir de las líneas de defensa bien establecidas en la controversia Rangtong-Shentong, se podría proporcionar un poco de aire fresco al observar las nociones de vacuidad del yo y vacuidad de lo otro desde una serie de perspectivas diferentes.

Por ejemplo, el Octavo Karmapa, Mipham Rinpoche y otros maestros le dan la vuelta a sus oponentes Gelugpa al decir que el término "vacuidad de lo otro" es igualmente aplicable a cómo los seguidores de Tsongkhapa entienden la vacuidad, ya que afirman que, por ejemplo, la forma no está vacía de forma, sino que la forma está vacía de existencia real (Tib. bden grub). Esto significa que la forma no está vacía de sí misma, sino de otra cosa, es decir, de la existencia real. Sin embargo, los proponentes de la vacuidad de lo otro ven una gran diferencia entre este tipo de vacuidad de lo otro y su correcta comprensión tal como se presenta en la escuela Shentong. Se dice que esta última es la verdadera "vacuidad de lo otro de la naturaleza de los fenómenos",[1250] mientras que la comprensión de la vacuidad de Tsongkhapa se llama la limitada "vacuidad de lo otro de lo que lleva la naturaleza de los fenómenos".[1251] Ésta se identifica como "la vacuidad de uno que no existe en otro", que es considerada por todas las escuelas Tibetanas como una vacuidad errónea que debe ser rechazada. Como dice el segundo capítulo del *Sūtra de la Llegada a Laṅka*:

> Esta vacuidad de uno [que no existe en] otro, Mahāmati, es muy inferior, y deberías abandonarla.[1252]

Quizás un aspecto sorprendente de la controversia Rangtong-Shentong es que se puede demostrar fácilmente que la vacuidad, la naturaleza Búdica y la realidad última son vacías del yo y vacías de lo otro. De hecho, lo mismo se aplica a todos los fenómenos en general. Por un lado, se muestra ampliamente que todos los fenómenos están vacíos de sí mismos (una tabla está vacía de ser una tabla). Por otro lado, incluso convencionalmente, todos los fenómenos están vacíos de algo distinto, ya que no hay fenómeno que exista como algo distinto de sí mismo. Obviamente, tanto en última instancia como convencionalmente, una mesa está vacía de todo lo que no sea esta mesa, como una silla. De esta manera, el vacío del yo y el vacío de lo otro no son en absoluto contradictorios o mutuamente excluyentes. Esta postura no contradice las enseñanzas Centristas, ya que es precisamente lo que Nāgārjuna declara en sus *Setenta Estrofas sobre la Vacuidad*:

> El ojo está vacío de una identidad intrínseca propia.
> También está vacío de cualquier otra identidad.
> La forma [visible] está vacía de la misma manera,
> y también las fuentes restantes son iguales.[1253]

A la luz de esto, es muy difícil afirmar que Nāgārjuna es un proponente exclusivo de la vacuidad del yo o de la vacuidad de lo otro.

Una cuestión relacionada es que, en última instancia, todos los fenómenos carecen de una naturaleza intrínseca propia y realmente existente, pero al mismo tiempo, en el nivel de las meras apariencias, los fenómenos individuales pueden distinguirse claramente de los demás. Esto se expresa en *El Sūtra de la Llegada a Laṅka*:

> Mahāmati, los eruditos deben entender el significado de mi afirmación: "Todos los fenómenos carecen de identidad." Mahāmati, las entidades sin identidad carecen de identidad. Al igual que un caballo y un buey [son distintos], todos los fenómenos existen como su propia entidad, pero no como otra entidad. Es así, Mahāmati, que la entidad de un buey no es de la naturaleza de un caballo, y la entidad de un caballo no es de la naturaleza de un buey. [Es de esta manera que] existen y no son inexistentes. Estos dos no son inexistentes en términos de sus características específicas. Más bien, estos dos existen en términos de sus características específicas. Del mismo modo, Mahāmati, todos los fenómenos no son inexistentes en términos de sus características específicas, pero existen [a este respecto]. Por lo tanto, los seres sintientes ingenuos y ordinarios los entienden como sin identidad al aprehenderlos conceptualmente, pero no de una manera no conceptual. De la misma manera, todos los fenómenos deben entenderse como vacuidad, carente de surgimiento y carente de naturaleza.[1254]

En cuanto a la naturaleza de Buda, no hay ningún texto Indio que la describa como vacía del yo o vacía de lo otro. Solo se dice que la naturaleza de Buda está vacía de manchas adventicias –es decir, distinguible de ellas, y no vacía de sus cualidades– es decir, indistinguible de ellas. *El Sublime Continuo* declara:

> El elemento básico está vacío de lo adventicio,
> que tiene la característica de ser separable.
> No está vacío de los Dharmas insuperables,
> que tienen la característica de ser inseparables.[1255]

Esto tampoco es nada extraordinario. En cierto modo, es como decir que un libro está vacío o es separable del polvo que lo cubre. Por otro lado, mientras uno se refiera a un libro, no está vacío de, o inseparable de, sus páginas y letras. Sin embargo, esto no implica necesariamente que el libro o sus componentes se reifiquen como entidades identificables en última instancia. Lo mismo ocurre con la naturaleza de Buda, el Cuerpo del Dharma o la sabiduría no conceptual. Como dice el *Sūtra de la Llegada a Laṅka*:

> En el futuro, aquellos que se aferran al pensamiento no Budista concebirán la sabiduría de los nobles como existente como un objeto de experiencia personal y como teniendo la naturaleza de una entidad . . . .

> ¿Cómo podrían operar tales nociones en los nobles? Si tales [nociones] fueran aceptadas, no serían más que el aferramiento a una identidad.

y

> Mahāmati, si varios tipos de ilusiones se consideran como algo diferente, respectivamente, los seres ingenuos las discriminan como otras apariencias [distintas], pero no los nobles.[1256]

La última cita apunta a un factor muy importante de por qué los términos "vacuidad del yo" y "vacuidad de lo otro" no tienen que ser contradictorios. Como dice Ruegg:

> [Uno] podría asumir una incompatibilidad, en un mismo nivel de referencia, entre dos proposiciones filosóficas, las cuales no pueden ser verdaderas de acuerdo con el principio de contradicción. Alternativamente, tal vez se podría suponer una complementariedad –tal vez incluso una inconmensurabilidad– entre dos doctrinas que se relacionan con diferentes niveles de referencia o discurso, y que, en consecuencia, no son mutuamente excluyentes o contradictorias.[1257]

De hecho, este es precisamente uno de los puntos principales en la presentación original de Dölpopa de la vacuidad del yo y la vacuidad de lo otro que a menudo fue pasado por alto por los proponentes posteriores de la vacuidad de lo otro, así como por sus oponentes. A pesar de las afirmaciones de sus oponentes, el uso de Dölpopa de esta distinción es de naturaleza epistemológica y no ontológica o reificadora. En su obra principal, *Un Dharma de Montaña, El Océano de Significado Definitivo*,[1258] él mismo hace una clara distinción entre un "sistema filosófico" (Sct. siddhānta, Tib. grub mtha') basado en ciertas explicaciones y argumentos y un "punto de vista" en el sentido de una perspectiva (Sct. darśana, Tib. lta ba). Para él, esto último se entiende en el sentido amplio de incluir lo que se experimenta directamente en el equilibrio meditativo. Esto es lo que él llama "Gran Madhyamaka" y "vacuidad de lo otro", la perspectiva de los seres nobles que ven cómo son realmente las cosas. Como tal, se contrasta claramente con Madhyamaka como un mero sistema filosófico. Por lo tanto, en estos dos niveles, toda la perspectiva de la mente y, en consecuencia, la forma de hablar son bastante diferentes.

Por las razones que sean, muchos proponentes posteriores de la vacuidad de lo otro y sus oponentes no siguen esta distinción epistemológica y, a menudo, hablan tanto de la vacuidad del yo como de la vacuidad de lo otro como sistemas filosóficos. El propio Dölpopa nunca habló de los proponentes de la vacuidad del yo en oposición a los proponentes de la vacuidad de lo otro. Más bien, ve la vacuidad del yo como un sistema filosófico que se acepta a sí mismo hasta donde llega, es decir, por definición, no se aplica al nivel de la visión meditativa

directa. Por lo tanto, una gran parte de la controversia posterior se debe a la confusión sobre si el contraste Rangtong-Shentong pertenece al nivel de los sistemas filosóficos o al nivel de la percepción directa en el equilibrio meditativo. Para Dölpopa, era claramente el contraste entre un sistema filosófico por un lado y una visión directa de la verdadera realidad por lo otro.

En resumen, parece que la cuestión Rangtong-Shentong solo es un problema si la vacuidad del yo y la vacuidad de lo otro se consideran mutuamente excluyentes en el mismo nivel de realización y discurso.

Al final, toda la controversia es altamente dualista en sí misma, ya que de lo que se habla –la vacuidad o la realidad última– de hecho no es vacía de yo ni vacía de lo otro. Como dice el comentario del Octavo Karmapa Mikyö Dorje sobre *El Ornamento de la Realización Clara*:

> Esta base –la naturaleza de los fenómenos– no es ni vacía de lo otro ni vacía de yo, porque ni siquiera es adecuada como una mera vacuidad que no se especifica como vacía o no vacía de sí misma o de otra cosa. La razón de esto es que tiene el carácter esencial de ser la paz absoluta de toda discursividad de estar vacía y no estar vacía. Por lo tanto, desde la perspectiva de la libertad [real] de la discursividad, ninguna característica en absoluto de estar vacía de sí misma o de algo más transpira dentro de la base que es la naturaleza de los fenómenos.[1259]

En cuanto a las clasificaciones doxográficas en general, pueden ser útiles para obtener una visión general de la abrumadora cantidad y diversidad de la producción escritural de los maestros Indios y Tibetanos. También pueden emplearse beneficiosamente para refinar la propia comprensión en el contexto de niveles ascendentes de análisis como se presenta en tales clasificaciones de principios jerárquicos. Sin embargo, existe el peligro en todas las categorizaciones amplias, como la clasificación de las enseñanzas Budistas como vacías de yo o vacías de lo otro, de que oscurezcan o impidan los intentos de analizar seriamente los aspectos más sutiles de los problemas en cuestión. En particular, categorizar a ciertos maestros como proponentes de la vacuidad del yo o de vacuidad de lo otro puede obstruir nuestra visión de las presentaciones a menudo individuales y específicas de estos maestros. Además, tales categorizaciones no tienen en cuenta que muchos maestros comentan escrituras de diferentes sistemas, como Yogācāra y Madhyamaka, de maneras bastante diferentes que concuerdan con los antecedentes de estos sistemas. Además, dado que los estilos de enseñanza de los maestros individuales generalmente se adaptan a las capacidades y necesidades de los discípulos individuales, pueden enseñar cosas muy diferentes en situaciones distintas. Después de todo, las enseñanzas del Buda siempre están destinadas a ser puestas en práctica para eliminar las aflicciones y el sufrimiento mentales, y no principalmente como un sistema filosófico que se establecerá de una forma u otra. Por lo general, en el Budismo, las consideraciones filosóficas vienen en respuesta a cuestiones prácticas y

soteriológicas. En este sentido, la cuestión de la visión real o última de un cierto maestro es discutible. El ejemplo más obvio es el propio Buda, quien dio una gama extremadamente amplia de enseñanzas a muchos seres diferentes en muchas situaciones distintas. Obviamente, no se le puede categorizar como un proponente del Madhyamaka, Yogācāra, la vacuidad del yo, la vacuidad de lo otro o cualquier otra cosa. Como Kapstein dice con razón:

> Yo sugeriría, por lo tanto, eso . . . es mejor evitar las etiquetas doxográficas como gzhan stong pa y rang stong pa, excepto, por supuesto, cuando se usan dentro de la tradición misma. Nuestra tarea principal debe ser documentar e interpretar conceptos y argumentos precisos, y en muchos casos el recurso a caracterizaciones demasiado amplias parece enturbiar las aguas.[1260]

Huntington está de acuerdo:

> Al trabajar para desarrollar una historia intelectual crítica del Mahāyāna Indio temprano, entonces, el foco de nuestra atención debe cambiar de los "principios" y las "escuelas" . . . a autores individuales y sus propias palabras originales.[1261]

En cuanto a la eficacia soteriológica de las enseñanzas Budistas, independientemente de las etiquetas que se les asignen, lo que cuenta al final es si su aplicación práctica conduce a la libertad de la ignorancia, las aflicciones y el sufrimiento. Como dice el *Sublime Continuo* de Maitreya, este es el criterio para el Dharma genuino, sin importar quién lo enseñe.

> Las palabras que están dotadas de bienestar, están conectadas con el Dharma, renuncian a las aflicciones de los tres reinos,
> y enseñan el beneficio de la paz
> son las palabras del Gran Vidente.[1262] Su opuesto es otra cosa.
>
> Lo que sea explicado por alguien con una mente sin distracciones,
> inspirado únicamente por las enseñanzas del Victorioso,
> y de acuerdo con el camino de alcanzar la liberación,
> debe ser colocado en su cabeza al igual que las palabras del
> Gran Vidente.[1263]

La Única Intención Final de los Dos Sistemas Filosóficos del Gran Vehículo

El Tesoro del Conocimiento confirma la aceptación universal en el gran vehículo de que los dos fundadores del gran sistema, Nāgārjuna y Asaṅga, fueron profetizados por el Buda y que ambos habitan en los niveles de los nobles Bodisatvas. En el cielo de la enseñanza del Sabio, se asemejan al sol y la luna, y

no hay otros ornamentos más supremos que estas dos grandes tradiciones escriturales. En su intención, no hay diferencia en términos de superior o inferior. Por lo tanto, darse cuenta de las formas de los sistemas escriturales individuales de estos dos fundadores de sistemas sin mezclarlos es darse cuenta de que su intención final constituye un solo significado. Si esto parece diferente para algunas personas, la razón radica solo en su propia comprensión limitada. Al hacer eco servilmente de textos menores de paṇḍitas ordinarios que son como la tenue luz de las estrellas y los planetas, tales personas solo maduran resultados insignificantes. Al seguir ese enfoque, simplemente cultivan más discursividad en términos de negaciones y pruebas a través de muchas escrituras y razonamientos ficticios. Esto solo desarrolla y fortalece el apego sesgado.

Los sistemas supremos de los dos carros no se contradicen entre sí. Por lo tanto, es apropiado involucrarse en todos sus puntos esenciales de la escucha, reflexión y meditación de una manera absolutamente igualitaria. Al asimilarlos de esta manera, uno va más allá de los resultados menores, se libera de los muchos defectos de la superposición y la negación, y se dota del ojo inmaculado de la percepción que ve correctamente todos los sūtras y tantras. Por lo tanto, sin que los puntos de vista de los sūtras y los tantras se vean afectados por ningún defecto de contradicción, se realizará la intención inequívoca del Buda que está libre de las imputaciones mentales de los seres sintientes ordinarios. *El Tesoro del Conocimiento* cita a Śākya Chogden:

> Para explicar la intención de Nāgārjuna, la forma de explicar el [sistema] vacío del yo es lo supremo. Para comentar la intención del venerable Maitreya, el sistema vacío de lo otro es muy profundo. Por lo tanto, a través de las escrituras y los razonamientos de uno de estos [sistemas], el otro no puede ser negado. De lo contrario, [si uno quisiera hacerlo,] tendría que apoyar firmemente las escrituras y los razonamientos del honorable Asaṅga, porque fue profetizado como la persona que alcanzaría el estado de noble y diferenciaría [entre lo conveniente y] el significado definitivo. De esta manera, él es el principal fundador del sistema del gran vehículo. [Además,] aunque Candrakīrti resolvió que la forma de explicación del honorable Asaṅga no es la intención del noble Nāgārjuna, no declaró que el honorable Asaṅga no había realizado el significado del Centrismo.[1264]

Pawo Rinpoche comenta que, en el Tíbet, la intención del linaje de la visión profunda generalmente se explica como vacuidad del yo, es decir, como una negación no implicativa en la que nada existe como residuo después del análisis a través del razonamiento. La intención del linaje de vasta actividad se explica como el último vacío de lo otro que existe como un residuo permanente y duradero después de tal análisis. Al aferrarse a uno de estos puntos de vista como el verdadero significado, el otro respectivo se presenta como una visión de permanencia o extinción. Sin embargo, estas opciones unilaterales, como la

existencia, la inexistencia, la permanencia y la extinción, no son ni lo último del linaje de la visión profunda ni lo último del linaje de la vasta actividad. Como dicen *Los Versos Fundamentales*:

> Decir “existencia” es aferrarse a la permanencia.
> Decir “inexistencia” es la visión de la extinción.
> Por lo tanto, los eruditos no deben detenerse
> en existencia o inexistencia.[1265]

El linaje de la vasta actividad explica que tanto la existencia como la inexistencia son solo imaginarias; son completamente inexistentes, como una flor del cielo. *La Sinopsis del Gran Vehículo* de Asaṅga enumera diez distracciones conceptuales[1266] como las divisiones de la naturaleza imaginaria. Las dos primeras son las concepciones sobre la inexistencia y las concepciones sobre la existencia. *La Distinción entre el Medio y Extremos* de Maitreya dice:

> Ni vacío ni no vacío–
> de esta manera, todo se explica.[1267]

En general, dice Pawo Rinpoche, las intenciones de estos dos sistemas del gran vehículo son una y la misma. Las razones para esto son las siguientes: Como se muestra arriba, lo aparente en la explicación de las dos realidades en el linaje de la visión profunda se clasifica simplemente como doble en el linaje de la vasta actividad. Todas las superposiciones, como los nombres, se denominan naturaleza imaginaria, y las apariencias engañosas de la originación dependiente se designan como naturaleza dependiente de lo otro. Lo último se conoce como la naturaleza perfecta. Sin embargo, ambos sistemas enseñan que lo último real es la paz absoluta de toda discursividad.[1268]

A través del ejemplo de pelos flotantes que no existen por su naturaleza y que ni siquiera son reales en el momento en que aparecen para aquellos con visión borrosa, ambos linajes enseñan que la apariencia es ilusoria. Están de acuerdo en que, así como el espacio no se establece como nada y, sin embargo, es omnipresente, lo último no puede señalarse como nada en absoluto, y sin embargo, no es el caso de que no impregne todos los fenómenos. Es la naturaleza del ser más allá del habla, el pensamiento y la expresión. Por lo tanto, en el linaje de la visión profunda, la eliminación del apego a los extremos de la superposición y la negación recibe el nombre de “realizar la verdadera realidad.” El linaje de la vasta actividad dice que una vez que las apariencias de pelos flotantes desaparecen mediante la eliminación de la visión borrosa, el espacio se ve tal como es. Del mismo modo, la desaparición de las apariencias de la naturaleza dependiente de lo otro a través de la eliminación de incluso los niveles más sutiles de la naturaleza imaginaria se refiere a la expresión convencional de “ver la naturaleza perfecta.” Por lo tanto, al final, no hay ni siquiera una ligera diferencia entre las presentaciones de estos dos linajes.

Además, dado que el conocedor y lo conocido son solo conceptos mutuamente dependientes, en última instancia, ninguno de los dos está establecido. Por lo tanto, a lo que se refieren expresiones convencionales como "liberación", "nirvāṇa", "ver lo que es verdadero" o "residir en la expansión de los dharmas" no es más que el estado de haber dejado de establecer erróneamente puntos de referencia en términos de superposición y negación. *El Ornamento de los Sūtras* dice:

> Por lo tanto, la liberación es solo el agotamiento del error.
> Aquí, en términos del modo último de ser,
> no hay diferencia entre la paz y el surgimiento.[1269]

La Distinguiendo entre el Medio y los Extremos concuerda:

> En cuanto a la falsa imaginación, . . .
> una vez que se agota, esto se afirma como liberación.[1270]

Los Versos Fundamentales dicen:

> Donde no hay producción de nirvāṇa,
> tampoco hay eliminación de la existencia cíclica.
> Entonces, ¿Qué es la existencia cíclica,
> y qué nirvāṇa consideras?
>
> Al pensar en términos de yo y mío
> con respecto a lo externo y lo interno se agota,
> los [agregados] perpetuadores cesarán.
> Desde que cesan, [también] el nacimiento se agota.
>
> La liberación [se alcanza] a través del agotamiento del karma y
> las aflicciones.
> El karma y las aflicciones [provienen] de las concepciones,
> y estos [resultan] de la discursividad.
> La discursividad se detiene a través de la vacuidad.[1271]

Al igual que en el Centrismo, el linaje de la vasta actividad simplemente considera un extremo como cualquier afirmación rígida sobre la verdadera naturaleza de los fenómenos. Esto está bien dilucidado en el comentario de Vasubandhu sobre la lista de veintiocho extremos en *Distinguiendo entre el Medio y los Extremos* V. 23-26.[1272] Al igual que los Centristas, utiliza el conocido pasaje del *Sūtra el Capítulo de Kāśyapa* como fuente para "la práctica del camino medio de eliminar todos los extremos."[1273] Bastarán algunos de sus comentarios:

> El camino medio para renunciar por completo a los [extremos de identidad y ausencia de identidad] es el que está en el medio entre la

> identidad y la ausencia de identidad, es decir, la no conceptualidad como tal . . . .
>
> El camino medio para renunciar por completo a los [extremos de que la mente sea real o no] es aquel en el que no hay mente (citta), ni intención, ni cognición mental, ni conciencia . . . .
>
> El camino medio para abandonar por completo los [extremos de aprehensor y aprehendido] se [menciona en] el extenso pasaje sobre “la conciencia y la inconsciencia que no existen como dos” [en el *Sūtra el Capítulo de Kāśyapa*], porque la conciencia, la inconsciencia y similares no existen como entidades de aprehensor y aprehendido . . . .
>
> El camino medio para abandonar por completo los [extremos de entidades y no entidades] es el extenso pasaje [en este sūtra] que dice: “La persona no es vacío, porque haya sido destruida, sino que la persona es vacío solo por la vacuidad. El primer extremo es vacío y el segundo extremo es vacío.”
>
> Las concepciones de algo a ser pacificado son un extremo. Las concepciones de algo que pacifica también son un extremo, porque uno teme la vacuidad al pensar en algo a lo que se renuncia y alguien que renuncia. Para renunciar completamente a estos dos extremos de concepciones, se da el ejemplo del espacio.[1274]

Además, Vasubandhu comenta el verso 1.2 del mismo texto:

> En cuanto a “Este es el camino del medio”, significa que todo no está absolutamente vacío ni absolutamente no vacío. De esta manera, esto está de acuerdo con lo que aparece en los *sūtras de la Prajñāpāramitā* y otros:
>
> > Todo esto no es vacío ni no vacío.[1275]

Esto muestra que, fundamentalmente, la visión de Maitreya y Vasubandhu del medio no es diferente de la comprensión Centrista, ya que ambos desean librar a la mente de todo tipo de puntos de vista fijos y puntos de referencia que impiden el reconocimiento de la verdadera naturaleza de los fenómenos y, por lo tanto, conducen al sufrimiento. Al igual que para los Centristas, según Vasubandhu, la realización de la vacuidad es un estado en el que toda discursividad y puntos de referencia están ausentes.

Por lo tanto, ya sea que esto se base en la práctica del sistema de Yogācāra o en el Centrismo, una vez que la mente abandona todos los puntos de referencia (en la fase de poner fin a todas las bases de los puntos de vista), se revela claramente que los dos sistemas del gran vehículo tienen la misma intención.

Inicialmente, el Centrismo se enfoca principalmente en negar toda teorización en términos de pensamiento, lenguaje y razonamiento, mientras que el Yogācāra afirma y enfatiza la experiencia subjetiva. En otras palabras, los Centristas despojan a la mente de todos los puntos de referencia y no hablan mucho sobre el experimentador de este proceso. Los yogācāras también se esfuerzan por eliminar las construcciones imaginarias de la mente, pero se centran más en el conocimiento de este proceso y la pureza primordial subyacente de la mente. Sin embargo, ambos coinciden en sus advertencias en contra de reducir nuestras experiencias a una teoría de la experiencia. Simplemente usan métodos algo diferentes para deshacer tal "reduccionismo", que restringe la conciencia natural de la mente. Eventualmente, para ambos, la experiencia inmediata y no artificial de la verdadera realidad es primordial. Por lo tanto, dice Pawo Rinpoche, tanto las tradiciones de Nāgārjuna como las de Asaṅga están de acuerdo en que la unidad de la estabilidad y el conocimiento meditativos perfectos es descansar dentro de la visión a través de un conocimiento profundo que es sin ver nada y hacerlo de una manera que sea sin alguien que descanse y algo en lo que descansar.

Ambas tradiciones coinciden en las características no afirmativas de lo último. El Comentario sobre *El Sūtra Que Desentraña la Intención* de Asaṅga afirma:

> Aquí, el Buda enseña las cinco características de lo último. Las cinco características de lo último son la característica de ser inexpresable, la característica de ser no dual, la característica de estar completamente más allá de la esfera de la dialéctica, la característica de estar completamente más allá de la diferencia y la no diferencia, y la característica de ser de un solo sabor en todo.[1276]

El Ornamento de los Sūtras dice:

> Ni existente ni inexistente, ni ambos, ni lo contrario,
> ni surgimiento ni cesación, ni aumentando ni disminuyendo,
> no purificado y sin embargo purificado de nuevo–
> Estas son las características de lo último.[1277]

El Sublime Continuo habla del Dharma como la realización de lo último:

> Ni inexistente ni existente, ni [ambos] existentes e inexistentes ni
> algo distinto que existente e inexistente:
> No puede concebirse como ninguno de estos, está libre de verbalización
> y debe realizarse personalmente y en paz.[1278]

El mismo texto dice acerca de la Budeidad:

> No es un objeto del habla, constituido por lo último,
> no es el dominio del razonamiento, más allá del ejemplo,

insuperable, ni incluida en la existencia [samsárica] ni en la
paz [nirvánica].
Por todas estas razones, la esfera de los Victoriosos
es inconcebible incluso para los nobles.[1279]

Esto se corresponde bien con las características de la verdadera realidad de Nāgārjuna en sus *Versos Fundamentales*:

No conocida a partir de otra cosa, pacífica,
no discursiva a través de la discursividad,
sin concepciones, y sin distinciones:
Estas son las características de la verdadera realidad.[1280]

Por el contrario, las descripciones más afirmativas de la realidad última no se limitan necesariamente a los textos del linaje de la vasta actividad. *La Alabanza a la Extensión del Dharma* de Nāgārjuna dice:

Imaginemos que una prenda [de metal] que ha sido purificada a través
del fuego
se contamina con varias manchas en algún momento.
Cuando se pone en un fuego,
sus manchas se queman, pero la prenda no.

Del mismo modo, la mente luminosa
tiene las manchas del deseo y etc.
El fuego de la sabiduría quema sus manchas,
pero no la luminosa realidad verdadera.

Todos los muchos sūtras hablados por el Victorioso
que enseñan la vacuidad
hacen que las aflicciones disminuyan,
pero no debilitan el elemento básico.[1281]

El capítulo once de *La Introducción al Centrismo* explica en detalle el resultado final de la iluminación con todas sus cualidades, como los diez poderes. En resumen:

Lo profundo es la vacuidad.
Las otras cualidades son vastas.
A través del conocimiento de la modalidad de profundidad y vastedad,
se obtendrán estas cualidades.[1282]

En la misma línea, como se mencionó anteriormente, la introducción al *Carro de los Siddhas Tagbo* del Octavo Karmapa dice que, implícitamente, el sistema de Centrismo de Maitrīpa también enseña la profunda realidad de los sūtras y los tantras, que es la naturaleza de Buda, el último ordinario y extraordinario Corazón de los Felizmente Así Idos.[1283]

Todos los maestros Shentong no sectarios, como el Séptimo Karmapa Chötra Gyamtso, Śākya Chogden y Jamgön Kongtrul Lodrö Taye, están de acuerdo en que los sistemas de Nāgārjuna y Asaṅga no se excluyen entre sí y, de hecho, son complementarios. El Séptimo Karmapa declara en su *Océano de Textos sobre Razonamiento* que sus sistemas son idénticos en su punto esencial último, porque Nāgārjuna determina principalmente la naturaleza de los fenómenos desde el lado de los objetos externos, mientras que Asaṅga hace lo mismo principalmente desde el lado del sujeto interno, la mente. Él dice:

> Por lo tanto, los grandes Centristas Yogācāra que siguen al noble Asaṅga y a su hermano enseñan principalmente la sabiduría que realiza la mente auto-consciente y auto-luminosa al determinar que las apariencias dualistas de aprehensor y aprehendido de esa oscura verdadera realidad no se establecen en la forma en que [aparecen].
>
> El Noble Nāgārjuna y sus herederos espirituales enseñan principalmente que la naturaleza de la mente luminosa permanece como vacuidad al analizar a fondo el apego a la [existencia] real y sus objetos que oscurecen la verdadera realidad a través de los grandes argumentos [Centristas]. De esta manera, se aseguran de que [este apego y sus objetos] no tienen naturaleza.
>
> Ambos sistemas no difieren en la enseñanza de la verdadera realidad final, ya que esta naturaleza misma de la mente luminosa es primordialmente vacuidad, y esta vacuidad permanece primordialmente como el carácter esencial de la luminosidad.[1284]

Al hablar de la unidad de estos sistemas por medio de la terminología de la vacuidad del yo y la vacuidad de lo otro, los maestros anteriores enfatizan que una comprensión adecuada del enfoque de la vacuidad del yo es de hecho indispensable para una comprensión correcta y no reificante de la vacuidad de lo otro. Cuando se combinan adecuadamente, los enfoques de la vacuidad del yo y la vacuidad de lo otro eliminan los niveles más sutiles de los extremos de la existencia y la no existencia, respectivamente. Además, el enfoque Centrista –específicamente el Consecuencialista– no es simplemente un medio hábil para cortar la discursividad y los puntos de referencia en el nivel aparente, sino que es definitivamente un medio para apuntar más allá de este nivel hacia lo último que es inexpresable e inconcebible. Por lo tanto, en términos de lo que finalmente se realizará, no hay contradicción con el enfoque de la vacuidad de lo otro que está de acuerdo en que lo último es inexpresable, inconcebible y no dualista, mientras que sus indicaciones de la realidad última sirven principalmente para resaltar el carácter experiencial de la mente que realiza su propia naturaleza última. En otras palabras, la descripción positiva de una experiencia no conceptual de la realidad última en las enseñanzas sobre la vacuidad de lo otro solo comienza a

hablarnos desde dentro del “noble silencio” de la completa libertad de toda discursividad (como se ilustra en el *Vimalakīrtisūtra*) a la que se llega a través de las enseñanzas sobre la vacuidad del yo.

En resumen, los Centristas se centran más en el lado objetivo y disuelven todos los puntos de referencia dentro de la mente, incluida la mente misma. De esta manera, intentan dejarnos despertar a una experiencia no resuelta de la naturaleza última de esta misma mente sin ningún oscurecimiento aparente o puntos de referencia. Yogācāra se enfoca más en el lado subjetivo –la mente misma– y describe sus aspectos impuros y puros. El viaje de la apariencia impura a la naturaleza pura de la mente conduce a través de las etapas provisionales y aparentes de la “mera mente” y la no dualidad de aprehensor y aprehendido a la sabiduría no conceptual como la dimensión experiencial de la realidad última.

Teniendo en cuenta el ejemplo de la visión borrosa que utilizan ambos sistemas, cuando se ha eliminado la enfermedad ocular y han desaparecido las apariencias de pelos flotantes, lo que se ve es el cielo despejado. Este aspecto de ver claramente el cielo abierto tal como es corresponde a la visión final de la talidad (la naturaleza perfecta) del linaje de la vasta actividad. La talidad explicada por el linaje de visión profunda a través de este ejemplo es la libertad misma de las apariencias de pelos flotantes. Por lo tanto, la única diferencia es que el linaje de visión profunda enfatiza más el aspecto de la libertad del engaño, mientras que el linaje de vasta actividad enfatiza más lo que se ve dentro de esta libertad. En otras palabras, este último habla más sobre el lado experiencial de alcanzar el estado de estar libre de todo apego y puntos de referencia.

Como un ejemplo un poco más frívolo de diferentes enfoques para el mismo fin, imagina a tres personas sentadas en un parque y comiendo felizmente la última barra de chocolate del mercado. Algunas otras personas pueden venir y preguntar: “¿Cómo sabe?” El primero de los tres que mastican puede permanecer en silencio y seguir comiendo. El segundo dice: “Está más allá de las palabras.” El tercero elogia, “es el sabor más maravilloso de toda mi vida, ¡Fabuloso, increíble!” Curiosos, algunos de los espectadores se sientan frente al primero que mastica, esperando la transmisión directa de la barra de chocolate. Este grupo está formado por aquellos de las facultades más agudas y más torpes. Los de mentalidad más analítica, aficionados a los enigmas crípticos, pueden cuestionar aún más al segundo que mastica: “¿No puedes delinearlo con algunas pistas?” Aquellos con una mente más emocional e imaginativa probablemente soliciten al tercero que mastica, “Necesitamos escuchar todo sobre este maravilloso sabor. El segundo que mastica puede responder: “No es como Snickers, ni Mars, ni M&M . . .” Naturalmente, el tercero pronuncia todas las imágenes más poéticas y ricas sobre este nuevo sabor.

Entonces, ¿Quién tiene razón? ¿Alguien describe el sabor más correctamente que los demás? En términos de la experiencia real de ese sabor, todo lo que se

dice o no se dice, todo lo que se escucha o no se escucha, y todo lo que se conceptualiza sobre la base de todo eso, está mal de todos modos, ya que nada de eso es la experiencia real de este sabor. Al mismo tiempo, no hay problema en ninguno de los enfoques de los tres que mastican precisamente porque este sabor es inexpresable, por lo que no importa si simplemente permanecen en silencio o lo describen de una forma u otra. La única razón por la que pueden seguir describiéndolo sin cesar es que es indescriptible. Sin embargo, hay más en estos tres enfoques, ya que cada uno puede verse como un intento de comunicar la forma en que otras personas eventualmente llegan a saber cómo sabe la nueva barra de chocolate. Las personas de mayor capacidad frente al que mastica silenciosamente lo obtienen después de un tiempo y se van, mientras que los de ingenio más torpe siguen esperando que "eso" suceda. Los interrogadores analíticos se dan por vencidos en algún momento durante "ni esto, ni aquello" y también se van. Las personas del tercer grupo también se van una vez que se les hace agua la boca. ¿Adónde fueron todos? Aquellos que entendieron el punto se reunirán en la tienda de comestibles a la vuelta de la esquina y comerán. De diferentes maneras, todos se dieron cuenta de que la única forma de saber cómo sabe esta barra de chocolate es conseguir una, ponérsela en la boca y masticarla. Solo aquellos que siguieron esperando la transmisión espontánea y sin esfuerzo del sabor y finalmente se dispersaron después de que su "gurú" los dejó (para finalmente *comprarles* la nueva barra) no se encuentran comiendo en la tienda.[1285]

Claramente, el Buda usó los tres enfoques para comunicar que podemos experimentar el sabor de la libertad mental solo dando nuestros propios pasos en el camino que conduce allí. Esto se puede ver en la amplia gama de estilos en sus instrucciones, como a veces responder permaneciendo en silencio (como lo hace Vimalakīrti), enseñando los *sūtras de la Prajñāpāramitā* no referenciales y enseñando los sūtras que describen ricamente las cualidades de la naturaleza de Buda, los reinos puros de Buda y la iluminación. Los diversos enfoques de Nāgārjuna, Asaṅga y otros maestros pueden considerarse de la misma manera.

En cuanto a los detalles de señalar el camino real que conduce a la libertad mental, los dos linajes de visión profunda y conducta vasta emplean diferentes estilos de guía, pero llegan al mismo destino. Tanto Asaṅga como Nāgārjuna conocen el maravilloso castillo en medio de la ciudad que todos deseamos ver. Al explicar la ruta para llegar allí, Nāgārjuna solo decía cosas como: "Si sigues este camino, llegarás a un callejón sin salida. Si sigues esa avenida, te enfrentarás a muchas calles de un solo sentido y simplemente irás en círculos. De esta manera, terminarás en la carretera fuera de la ciudad. Aquí, hay una obra importante y te perderás por completo." De esta manera, excluye todos los caminos equivocados, salidas falsas y caminos bloqueados. Lo que no se dice es la forma correcta de llegar a nuestro lugar turístico.

El enfoque de Asaṅga parece ser más directo, ya que solo nos dice a dónde ir: "Comienza en la carretera 1, toma la salida 24, ve a la izquierda hasta esta

rotonda, sigue las señales que dicen ‘Centro’ y llegarás a este magnífico castillo con hermosos jardines y lagos.” Esto parece más fácil, pero una vez que subimos a nuestro automóvil, podemos confundirnos sobre la salida correcta y qué rotonda es la que se supone que debemos tomar, porque hay mucho tráfico y nos perdemos. Entonces, entran en juego las instrucciones precisas de Nāgārjuna sobre dónde no ir y por qué. Podemos identificar claramente los caminos equivocados y decir: “No, no es ese, tenemos que ir más lejos.” Por otro lado, una vez que estamos en camino, el solo hecho de conocer todas las carreteras en el mapa de la ciudad que no se deben tomar no siempre nos da una idea clara de dónde debemos ir realmente. Por lo tanto, saber que debe haber pronto una cierta rotonda también es útil.

Este enfoque de usar la descripción de las carreteras y giros que tenemos que tomar mientras identificamos los que debemos evitar es precisamente la forma en que solemos tratar de encontrar nuestro camino. Por lo tanto, el camino más efectivo es combinar los enfoques del linaje de visión profunda y conducta vasta. El estilo de Nāgārjuna podría tener el inconveniente ocasional de perder de vista el destino final al tratar exclusivamente con pistas laterales. Sin embargo, también tiene la ventaja del efecto sorpresa cuando llegamos a este impresionante castillo. Con el estilo de Asaṅga, casi no hay posibilidad de que nos olvidemos del castillo, ya que está tan abundantemente descrito, pero a veces también podemos quedarnos atrapados en estas descripciones y soñar despiertos con el castillo en lugar de proceder hacia él. Śākya Chogden resume la necesidad de ambos enfoques de la siguiente manera:

> Si no existieran estos textos de la posición de Asaṅga–
> el sistema de Dharma de la base fundamental y la presentación de
> las tres vacuidades–
> ¿A través de lo que podría la base de la purificación y los medios para
> la purificación
> así como la presentación de lo externo, lo interno y lo otro en los textos
> del gran modo de ser[1286] puede ser explicada?
>
> Si no existiera la forma en que la sabiduría no dual está vacía de
> naturaleza
> que diferencian los textos de los Consecuencialistas y Autonomistas,
> ¿Qué renunciaría a nuestro apego a la realidad de la sabiduría profunda
> y luminosa
> y nuestras concepciones de estar apegados a magníficas deidades?[1287]

Me gustaría concluir este capítulo con un verso famoso que se encuentra en varios textos tanto del linaje de visión profunda como del linaje de vasta actividad:

No hay nada que quitar de ella
y ni lo más mínimo que añadir.
La verdadera realidad debe verse como realmente es–
Quien ve la verdadera realidad es liberado.[1288]

El Ornamento de la Preciosa Liberación[1289] de Gampopa dice que este verso proviene originalmente del *Sūtra Solicitado por Tesoro Celestial*.[1290] Es uno de los versos más esenciales tanto en *El Sublime Continuo* (I. 154) como en *El Ornamento de la Realización Clara* (V.21) de Maitreya. También se encuentra como el último verso (7) de los *Versos sobre el Corazón de la Originación Dependiente* de Nāgārjuna[1291] y se cita en su auto-comentario sobre *La Alabanza a los Tres Cuerpos Iluminados*.[1292] También Pawo Rinpoche se hace eco de este verso:

> Una vez que el apego en términos de superposición y negación ha llegado a su fin de tal manera, solo esta naturaleza vacía y luminosa de los fenómenos en los que no hay nada que eliminar o agregar es el estado fundamental de los fenómenos. Esto se expresa como nirvāṇa primordial como tal.[1293]



La Distinción entre el Significado Conveniente y Definitivo

Los Tres Giros de la Rueda del Dharma

LA TRADICIÓN TIBETANA en general acepta la división de las enseñanzas del Buda en los tres giros de la rueda del Dharma.[1294] En diferentes sūtras y tratados, se hace referencia a estos tres giros con nombres diferentes.

En el *Sūtra Que Desentraña la Intención*, se les dan los siguientes nombres:

1) la primera rueda que gira a través de la enseñanza de las cuatro realidades de los nobles
2) la segunda rueda que gira en forma de hablar sobre la vacuidad
3) la tercera rueda que está dotada de la excelente distinción (entre significado conveniente y definitivo)[1295]

El Sūtra Solicitado por el Rey Dhāraṇīśvara[1296] las empareja con el ejemplo de la limpieza gradualmente refinada de una piedra preciosa y se refiere a la tercera rueda como "la rueda de la irreversibilidad." También llama a los tres giros con los siguientes nombres:

1) el modo de las cuatro realidades
2) el modo de la vacuidad
3) el modo del Corazón de los Así Idos

El Sublime Continuo del Gran Vehículo de Maitreya se refiere a tres fases similares de guiar progresivamente a los seres sintientes:

1) hacer que los seres samsáricos entren en el camino hacia la paz de los oyentes y realizadores solitarios
2) llevar a los oyentes y realizadores solitarios a la maduración en el gran vehículo
3) en la octava tierra del Bodisatva, concediéndoles la profecía de su iluminación suprema[1297]

Nāgārjuna habla de las tres ruedas:

1) la rueda que enseña la identidad
2) la rueda que enseña la ausencia de identidad
3) la rueda que pone fin a todas las bases de las visiones

Esto corresponde a las tres etapas de análisis en los *Cuatrocientos Versos* de Āryadeva:

> Primero, se termina lo que no es meritorio.
> En el medio, la identidad se acaba.
> Más tarde, todas las visiones finalizan.
> Aquellos que entienden esto son hábiles.[1298]

En la fase inicial de poner fin a lo que no es meritorio, a través de la adopción de acciones positivas y el rechazo de acciones negativas sin analizar dicha conducta en cuanto a su naturaleza última, primero se agota lo que no es meritorio y, en cambio, se acumula mérito. En la segunda fase de poner fin a la identidad, mediante la aplicación de un ligero análisis, se eliminan todos los puntos de vista erróneos sobre las identidades la persona y los fenómenos. Durante la tercera fase de poner fin a todas las visiones a través de sumergirse completamente en un análisis excelente, todos los puntos de referencia de cualquier tipo de visión finalmente se disolverán. Como dice Pawo Rinpoche:

> [En realidad,] en el sistema Centrista mismo, la etapa de no análisis a través del razonamiento se refiere al ciclo [de enseñanzas] que primero pone fin a lo que no es meritorio, es decir, el vehículo que [conduce a] los reinos superiores. La fase intermedia de poner fin a la identidad significa [usar] razonamientos Centristas para contrarrestar [todos los tipos de] apego en los sistemas filosóficos Budistas y no Budistas. La fase de poner fin a todas las bases para los puntos de vista se refiere a la eliminación final y completa de [cualquier] apego a la verdadera realidad. Por lo tanto, no hay necesidad de que nadie reduzca estas [fases] ni les agregue nada. Al relacionar todas estas tres [etapas de no análisis, análisis ligero y análisis intenso] únicamente con la fase intermedia de poner fin a la identidad, se desarrollan el aferramiento a la inexistencia de la escoria [de los oscurecimientos mentales] y el aferramiento a la existencia de la esencia pura [de la mente]. [Además,] uno [erróneamente] considera simplemente no dar una respuesta como la realidad última.[1299]

El Tercer Karmapa Rangjung Dorje dice:

> En términos generales, la "rueda que pone fin a todas las bases para los puntos de vista" del Noble [Nāgārjuna] y la "rueda de la profecía" del Venerable [Maitreya] se reducen al mismo punto esencial. Este punto esencial es que cualquiera que sea la rueda final es necesariamente la

rueda que enseña la libertad de la discursividad. [Sin embargo,] hay algunas características particulares distintas a través de las cuales no son lo mismo. En la primera [rueda], no se enseña nada más que la mera libertad de la discursividad, mientras que la segunda explica la característica distintiva de que la sabiduría libre de la discursividad debe ser experimentada por la sabiduría a través de la cual se encuentra personalmente. Uno podría preguntarse: "¿Es entonces el caso de que Nāgārjuna y sus herederos espirituales no afirman la sabiduría que está libre de discursividad?" No, este no es el caso, ya que lo enseñan explícitamente en [obras] como *La Colección de Alabanzas* y *Los Cuatrocientos Versos sobre la Práctica Yóguica de los Bodhisattvas.*[1300]

Definición del Significado Conveniente y Significado Definitivo

Mikyö Dorje, Pawo Rinpoche y Padma Karpo están de acuerdo en que la distinción entre significado conveniente y definitivo solo se hace en el nivel del significado conveniente. En términos del significado definitivo real, el Buda nunca enseñó nada en absoluto. Como dice un sūtra:

> Śāntamati, entre la noche en que el Así Ido se convirtió en un Buda completamente perfecto en una iluminación insuperable y absolutamente perfecta, y la noche en que paso al nirvāṇa completo, el Así Ido no habló ni una sola sílaba, ni hablará ninguna.

Los Versos Fundamentales concuerdan:

> En ningún momento el Buda enseñó
> ningún Dharma a nadie.[1301]

Sin embargo, desde la perspectiva de varios discípulos, parece que el Buda enseñó de muchas maneras diferentes de acuerdo con sus capacidades y necesidades. Al clasificar sus enseñanzas como los tres giros de la rueda del Dharma, ¿Cuáles son de significado conveniente y cuáles son de significado definitivo? Los diferentes sūtras y tratados hacen distinciones variables. *El Sūtra Que Desentraña la Intención* dice:

> Al principio, en el lugar del bosque de antílopes de Ṛiṣivadana, cerca de Vārāṇasi, el Bendecido enseñó las cuatro realidades de los nobles que habían entrado correctamente en el vehículo de los oyentes. Así, hizo girar la maravillosa y admirable rueda del Dharma . . . . Este giro de la rueda del Dharma por el Bendecido es superable, y hay una posibilidad [de refutación]. Tiene un significado conveniente y una base para el debate. Luego, comenzando con la falta de una naturaleza de los fenómenos, [enseñó] que carecen de surgimiento y de cesación, que son paz primordial y, por naturaleza, nirvāṇa perfecto. Por lo tanto, para

> aquellos que habían entrado correctamente en el gran vehículo, en la forma de hablar sobre la vacuidad, giró la muy maravillosa y admirable segunda rueda del Dharma. Este giro de la rueda del Dharma por el Bendecido es [también] superable, y hay una posibilidad [de refutación]. Tiene un significado conveniente y una base para el debate.
>
> [Finalmente,] comenzando con la falta de una naturaleza de los fenómenos, [enseñó] que carecen de surgimiento y de cesación, que son paz primordial y, por naturaleza, nirvāṇa perfecto. Por lo tanto, para aquellos que habían entrado correctamente en todos los vehículos, hizo girar la tercera rueda del Dharma, extremadamente maravillosa y admirable, que está dotada de una distinción excelente y completa. Este giro de la rueda del Dharma por parte del Bendecido es insuperable, y no hay posibilidad [de refutación]. Tiene un significado definitivo y no es una base para el debate.[1302]

El Sūtra Solicitado por el rey Dhāraṇīśvara describe el proceso de limpieza de una joya incrustada en tres etapas con soluciones químicas y telas cada vez más refinadas. Esta analogía sirve para ilustrar las enseñanzas progresivamente avanzadas del Buda:

> Del mismo modo, el Así Ido conoce los potenciales de los seres sintientes muy impuros, y a través de sus palabras [que causan] repulsión, como la impermanencia, el sufrimiento, la ausencia de identidad y la impureza, produce cansancio en aquellos seres sintientes a los que les gusta la existencia cíclica. Por lo tanto, les presenta el noble Dharma del vinaya. [Sin embargo,] el Así Ido no se limita a esta cantidad de esfuerzo. A partir de entonces, al hablar sobre la vacuidad, la falta de signos y la falta de deseos, les hace darse cuenta de la forma de ser del Así Ido. [Sin embargo,] el Así Ido tampoco se limita a esta cantidad de esfuerzo. Al hablar sobre la rueda de la irreversibilidad y al hablar sobre la pureza completa de las tres esferas, hace que los seres sintientes con sus [potenciales] causales de diversas naturalezas se involucren en el objeto del Así Ido.[1303]

Tanto el *Sūtra de la Enseñanza de Akṣayamati*[1304] como el *Sūtra del Rey de la Concentración Meditativa* hacen una distinción general entre significado conveniente y definitivo, pero no relacionan esto con una evaluación de los tres giros de la rueda del Dharma. En su explicación de las inagotables cuatro confianzas, el *Sūtra de la Enseñanza de Akṣayamati* declara:

> Uno podría preguntarse: "¿Qué son los sūtras de significado conveniente?" Los sūtras que enseñan la realidad aparente tienen un significado conveniente. "¿Qué son los sūtras de significado defini-

> tivo?" Los sūtras que se enseñan para revelar la realidad última tienen un significado definitivo. Los sūtras en los que se usan múltiples palabras y letras tienen un significado conveniente. Los sūtras que hablan de lo profundo que es difícil de ver y difícil de realizar tienen un significado definitivo. Los sūtras que usan una variedad de términos y frases de una manera como si hubiera un dueño donde no hay dueño, como el yo, el ser sintiente, el alma, el sustentador [de la vida], el individuo, la persona, el nacido en Manu, el hijo de Manu,[1305] el agente[1306] o el experimentador, tienen un significado conveniente. Los sūtras que enseñan la vacuidad, ausencia de signos, ausencia de deseos, sin aplicación, sin originación, sin surgimiento, sin entidad, sin yo, sin seres sintientes, sin alma, sin persona, sin dueño a través de las puertas hacia la liberación completa tienen un significado definitivo. Por lo tanto, confía en la colección de sūtras del significado definitivo, pero no confíes en la colección de sūtras del significado conveniente.[1307]

Al explicar el significado de este pasaje en su *Carro de los Siddhas Tagbo,*[1308] el Octavo Karmapa dice que el significado explícito de los sūtras que puede invalidarse a través del razonamiento es de significado conveniente. Para introducir inicialmente a los discípulos en el sendero y madurar su continuo mental, estas escrituras enseñan principalmente la realidad aparente a través de varias palabras y letras que se adaptan a las mentes e inclinaciones de las personas individuales. Por lo tanto, las palabras explícitas de tales enseñanzas pueden invalidarse a través del razonamiento, pero sin embargo se pronuncian como medios para guiar gradualmente a varios discípulos. Por otro lado, el significado explícito de los sūtras que no puede ser invalidado a través del razonamiento es de significado definitivo. A través de la realidad profunda que es difícil de ver y primordialmente vacía, estos textos enseñan la realidad última de acuerdo con la sabiduría de los nobles para que los discípulos se involucren en el fruto y que su continuo mental se libere. Estos textos son una causa para el logro de la liberación, ya que no pueden ser invalidados a través del razonamiento y producen la realización de esta profunda realidad mientras se enseñan.

En general, el *Sūtra de la Enseñanza de Akṣayamati* enumera ocho criterios que distinguen el significado conveniente y definitivo:

1) El significado conveniente ayuda a la entrada en el camino, mientras que el significado definitivo guía a los discípulos a participar en el fruto.
2) El significado conveniente trata con lo aparente, mientras que el significado definitivo trata con lo último.
3) El significado conveniente enseña acerca de los fenómenos afligidos, y el significado definitivo enseña acerca de los fenómenos purificados.
4) El significado conveniente enseña cómo participar en acciones apropiadas, y el significado definitivo muestra cómo el karma y las aflicciones se agotan.

5) El significado conveniente causa cansancio con la existencia cíclica, mientras que el significado definitivo demuestra que la existencia cíclica y el nirvāṇa son indiferenciables.
6) El significado conveniente enseña una variedad de términos y definiciones, mientras que el significado definitivo enseña la realidad profunda y verdadera que es difícil de ver y realizar.
7) El significado conveniente da explicaciones detalladas de acuerdo con la conducta mundana, mientras que el significado definitivo se centra en instrucciones concisas y sucintas para cultivar la concentración meditativa.
8) El significado conveniente enseña sobre seres sintientes, personas, un yo, y etc., mientras que el significado definitivo enseña sobre las tres puertas para completar la liberación, la no aplicación, la no originación, el no surgimiento, la no entidad, la ausencia de identidad, y etc.

El Sūtra del Rey de la Concentración Meditativa dice:

> De acuerdo con la forma en que el Felizmente Así Ido explicó
> la vacuidad,
> uno comprende la característica específica de la colección de sūtras
> del significado definitivo.
> Todos aquellos Dharmas en los que se enseña a seres sintientes,
> personas e individuos
> se entiende que tienen un significado conveniente.[1309]

Por lo tanto, este sutra distingue entre significado conveniente y definitivo de una manera que concuerda con el octavo de los puntos anteriores en *El Sutra de la Enseñanza de Akṣayamati. La alabanza de Nāgārjuna a lo Inconcebible* obviamente sigue a estos sūtras:

> Es el néctar de las enseñanzas de los Budas,
> llamado “el don del Dharma”,
> se declara que ese es el significado definitivo.
> Esto es solo la vacuidad de los fenómenos.
>
> Las instrucciones sobre el surgimiento, la cesación y demás,
> así como en los seres sintientes, almas, etc.,
> ha sido enseñado por ti, oh Protector,
> a ser de significado conveniente y en términos de lo aparente.[1310]

Avalokitavrata en su *Comentario sobre La Lámpara del Conocimiento* también cumple con la distinción hecha por estos sūtras.[1311]

Las Palabras Lúcidas de Candrakīrti dicen que los *Versos Fundamentales* de Nāgārjuna fueron compuestos para demostrar la distinción entre los sūtras de significado conveniente y definitivo. Aquí, las enseñanzas sobre el surgimiento y

demás en términos de la originación dependiente no se dan con respecto a la naturaleza del objeto de la sabiduría no contaminada de aquellos que están libres de la visión borrosa de la ignorancia. Más bien, se dan con respecto a los objetos de las conciencias de aquellos cuyos ojos de visión se ven afectados por esa visión borrosa. Con respecto a ver la verdadera realidad, Candrakīrti cita al Buda:

> Oh monjes totalmente ordenados, esta es la realidad última. Es como sigue: El Nirvāṇa tiene la propiedad de no ser engañosa, mientras que todas las formaciones tienen la propiedad de ser ilusorias y engañosas.

Al no comprender la verdadera intención de las enseñanzas del Buda de esta manera, algunas personas pueden albergar dudas sobre qué enseñanzas pertenecen a la verdadera realidad y cuáles tienen una cierta intención. Además, debido a la inteligencia débil, ciertas personas pueden entender las enseñanzas de significado conveniente como de significado definitivo. Por lo tanto, Nāgārjuna escribió su texto con el fin de eliminar las dudas y las ideas erróneas de estos dos tipos de discípulos. Estas declaraciones son seguidas por las dos citas anteriores del *Sūtra del Rey de la Concentración Meditativa* y *El Sūtra de la Enseñanza de Akṣayamati*.[1312]

La Introducción en el Centrismo de Candrakīrti adopta el mismo enfoque:

> Una vez que hayas entendido el relato de las escrituras de esta manera,
> comprende que los sūtras que no son la verdadera realidad y tienen un significado que explicar
> se enseñan como el significado conveniente. Habiendo comprendido de esto, son a modo de guía.
> Aquellos que llevan el significado de la vacuidad son de significado definitivo.[1313]

Su auto-comentario explica que esta distinción entre los significados conveniente y definitivo se basa en los dos sūtras antes citados: *El Sūtra de la Enseñanza de Akṣayamati* y *El Sūtra del Rey de la Concentración Meditativa*.[1314] El único comentario Indio existente sobre *La Introducción al Centrismo,* por Jayānanda, sigue esta distinción y elabora sobre ella.[1315] El Karmapa Mikyö Dorje comenta el verso anterior de Candrakīrti diciendo que aquellos sūtras que no aclaran explícitamente la verdadera realidad de la originación dependiente libre de los ocho extremos, como el surgimiento[1316] y que tienen un significado explícito que debe explicarse más a fondo (como surgimiento, cesación o una realidad intrínseca) se enseñan como el significado conveniente para guiar a los discípulos individuales a acercarse a la profunda realidad última. Por otro lado, aquellos sūtras que llevan el significado de enseñar explícitamente la originación dependiente libre de los ocho extremos como vacuidad tienen un significado definitivo. Porque, a diferencia del significado conveniente, el significado

definitivo, por definición, no puede servir para guiar a los discípulos hacia otra cosa que no sea lo que dice en sí mismo.

Relacionando los Tres Giros de la Rueda del Dharma con los Dos Niveles de Significado

Hay diferentes presentaciones en cuanto a cuáles de los tres giros de la rueda del Dharma son de significado conveniente y cuáles son de significado definitivo. Todos en el gran vehículo parecen estar de acuerdo en que el primer giro tiene un significado conveniente. La disputa se refiere al estado del segundo y tercer giro.

El Tesoro del Conocimiento[1317] dice lo siguiente: Al citar *El Sūtra Que Desentraña la Intención, la Sinopsis de la Comprobación* de Asaṅga explica que el tercer giro es el significado definitivo final.[1318] Vasubandhu está de acuerdo con esta posición.[1319] Sin embargo, tanto Asaṅga como Vasubandhu nunca dicen que el segundo giro de la rueda del Dharma tenga un significado conveniente.[1320] En cuanto a Nāgārjuna y Āryadeva, ambos consideran que el triple proceso de limpieza en *El Sūtra Solicitado por el Rey Dhāraṇīśvara* tiene un significado definitivo. Candrakīrti solo hace una distinción general entre sūtras de significado conveniente y definitivo basado en *El Sūtra de la Enseñanza de Akṣayamati.* Sin embargo, en ninguna parte da una presentación de los tres giros de la rueda del Dharma, y mucho menos relaciona su distinción de significado conveniente y definitivo con estos tres giros. Parece que los maestros Tibetanos hablaban mucho sobre la discriminación entre el segundo y el tercer giro en términos de significado conveniente versus definitivo y supremo versus inferior sin haber examinado adecuadamente esta situación. En términos de los ocho criterios en el *Sūtra de la Enseñanza de Akṣayamati* que distinguen lo conveniente del significado definitivo, los primeros siete son iguales al poner tanto el segundo como el tercer giro en la categoría del significado definitivo. En cuanto al octavo criterio –la ausencia de identidad– Candrakīrti presentó simplemente estar vacío de los dos tipos de identidad como el significado definitivo. Asaṅga, Vasubandhu y sus seguidores determinan que el significado de ausencia de identidad se refiere a la inexistencia de cualquier tipo de identidad imaginada por seres ingenuos, y contrastan esto con lo que el Buda enseñó sobre la naturaleza Búdica y cómo esta última no debe confundirse con un yo o cualquier tipo de identidad. Por lo tanto, dicen que el segundo y el tercer giro son igualmente de significado definitivo. La diferencia es que el segundo giro es el significado definitivo que corta los puntos de referencia temporales, mientras que el tercer giro es el significado definitivo que enseña la naturaleza básica final.[1321]

Como se indica por esto, la cuestión de cómo el significado conveniente y definitivo está relacionado con los giros segundo y tercero se convirtió en una gran controversia en el Tíbet. Aquellos que afirman que el segundo giro es de significado definitivo y el tercero de significado conveniente se encuentran

principalmente en la escuela Gelugpa. En esta escuela, a menudo se dice que "solo el segundo giro de la rueda del Dharma es el significado definitivo final, ya que Candrakīrti lo ha explicado de esta manera." Sin embargo, esto no se justifica por dos razones principales. Primero, como se explicó anteriormente, Candrakīrti solo distinguió entre sūtras de significado conveniente y definitivo de acuerdo con *El Sūtra de la Enseñanza de Akṣayamati*, sin relacionar esta distinción con los tres giros. Todo lo que dijo fue que los sūtras de significado definitivo son aquellos que enseñan la vacuidad, la falta de surgimiento, y etc. En segundo lugar, incluso al tomar este criterio y aplicarlo a los tres giros, uno puede encontrar numerosos pasajes en los sūtras del tercer giro que enseñan la vacuidad con la misma claridad. Además, incluso hay algunos pasajes en los sūtras del primer giro que enseñan el significado de la vacuidad, como la negación de los cuatro extremos de existencia, inexistencia, y etc. en el *Kaccayānagottasutta*.[1322] Por lo tanto, la distinción de Candrakīrti entre los dos niveles de significado no puede utilizarse para respaldar la afirmación de que solo el segundo giro tiene un significado definitivo. Además, si solo el segundo giro fuera de significado definitivo y los otros dos de significado conveniente, uno podría preguntarse cuánto sentido tiene para el Buda haber enseñado primero el significado conveniente, luego el significado definitivo y, finalmente, nuevamente, nada más que el significado conveniente.

Hay otro punto de vista erróneo, que dice: "En los textos del linaje de la visión profunda, expresiones como 'todos los fenómenos carecen de surgimiento' se explican como algo que debe tomarse literalmente. En las escrituras del linaje de la vasta actividad, basadas en el hecho de que el Buda usó tales expresiones con la triple falta de naturaleza en la mente, se explican como algo que no debe tomarse literalmente." Sin embargo, en el linaje de la visión profunda, en última instancia, expresiones como "todos los fenómenos carecen de surgimiento" tampoco deben tomarse literalmente porque el surgimiento y el no surgimiento son mutuamente dependientes. Si realmente está surgiendo, su falta no se puede establecer. Si no hay surgimiento, tampoco se puede establecer una falta de surgimiento que dependa del surgimiento en primer lugar. Por lo tanto, no importa en qué giro aparezcan, expresiones como "todos los fenómenos carecen de surgimiento" solo se enseñan a los principiantes para eliminar su apego al surgimiento y a la cesación, y demás. Por lo tanto, estas declaraciones se hicieron con una intención detrás de ellas.

Otros afirman que solo el tercer giro tiene un significado definitivo. Algunos de ellos dicen: "*El Sūtra Que Desentraña la Intención* declara que los sūtras que enseñan que todos los fenómenos carecen de naturaleza tienen un significado conveniente. Dice que esos sūtras son de significado definitivo que enseñan que la naturaleza imaginaria no existe, mientras que la naturaleza dependiente de lo otro y la naturaleza perfecta existen. Entonces, ¿Qué pasa con esta declaración?" Los Meros Mentalistas lo toman literalmente, afirmando así que los sūtras del segundo giro, como los *sūtras de la Prajñāpāramitā*, que enseñan que todos los

fenómenos carecen de naturaleza, tienen un significado conveniente. Los sūtras del giro final, como el *Sūtra Que Desentraña la Intención*, se consideran de significado definitivo, ya que enseñan claramente cuál de las tres naturalezas existe y cuál no.

El Octavo Karmapa rechaza todas esas posiciones. Primero, deja en claro que las enseñanzas explícitas, como "todos los fenómenos están desprovistos de naturaleza", tienen un significado definitivo. Son definitivos porque no pueden ser invalidados mediante el razonamiento, mientras que todos los intentos de invalidarlos, como la presunción que surge de cualquiera de los cuatro extremos, ya han sido refutados y continuarán siendo refutados. Además, la existencia real de la naturaleza dependiente de lo otro y la naturaleza perfecta también pueden invalidarse a través del razonamiento. La existencia de una naturaleza dependiente de lo otro sustancialmente establecida ha sido refutada, por ejemplo, en *La Introducción al Centrismo*.[1323] Y, si tal naturaleza dependiente de lo otro no existe, entonces una naturaleza real de los fenómenos (la naturaleza perfecta) que carece de un portador de esta naturaleza (la naturaleza dependiente de lo otro) es imposible.

El Octavo Karmapa luego presenta la opinión Centrista sobre este tema, que es que textos como *El Sūtra Que Desentraña la Intención* también enseñan exclusivamente de acuerdo con lo que dicen los Centristas. Para ellos, todas las clasificaciones de existencia y no existencia con respecto a las tres naturalezas en estos sūtras tienen un significado conveniente, y su significado no debe tomarse literalmente. El significado definitivo es que las tres naturalezas carecen de naturaleza. Por ejemplo, este sūtra hace numerosas declaraciones como:

> Subhūti, ¿Por qué es esto? La identidad última, o la ausencia de identidad de los fenómenos, no es algo que se haya originado a partir de causas. No está condicionado, ni [es] lo que no es lo último. No hay necesidad de buscar un último que no sea ese último.[1324]

El sūtra enseña que las tres naturalezas no se refieren a nada más que a la falta de una naturaleza:

> Lo que es la característica perfecta de los fenómenos se llama "la última falta de naturaleza." Paramārthasamudgata, ¿Por qué es esto? Lo que es una ausencia de identidad de los fenómenos se llama "su falta de naturaleza." Esto es lo último. Dado que lo último se caracteriza por ser la falta de naturaleza de todos los fenómenos, se llama "la última falta de naturaleza." Paramārthasamudgata, por ejemplo, debes considerar la falta de una naturaleza en términos de características como una flor del cielo. Por ejemplo, Paramārthasamudgata, debes ver la falta de una naturaleza en términos de surgir como una ilusión que ha sido conjurada. La última falta de naturaleza debe considerarse como una con esto. Por ejemplo, Paramārthasamudgata, [el espacio] se caracteriza

> por ser la mera falta de una naturaleza de formas dentro del espacio y por ser omnipresente. Del mismo modo, debes considerar la falta última de naturaleza como aquella que se caracteriza por ser sin identidad de los fenómenos y omnipresente.[1325]

En cuanto a los Centristas mismos, Kamalaśīla en su *Iluminación del Centrismo* cita el sūtra anterior y también lo interpreta como una referencia a la falta de naturaleza tal como la entienden los Centristas.[1326] Además, el *Comentario sobre la Mente de la Iluminación* de Nāgārjuna dice:

> En cuanto a lo imaginario, lo dependiente de lo otro,
> y las [naturalezas] perfectas,
> su naturaleza es el carácter único de la vacuidad.
> Son imputaciones a la mente.[1327]

Las explicaciones por el linaje de la vasta actividad dicen exactamente lo mismo con respecto a la falta de naturaleza. Por ejemplo, *El Ornamento de los Sūtras* declara:

> Si uno conoce la vacuidad de lo inexistente,
> del mismo modo, la vacuidad de lo existente,
> y también la vacuidad natural,
> entonces esto se expresa como "conocer la vacuidad."[1328]

Los Treinta Versos de Vasubandhu concuerdan:

> Basado en los tres tipos de falta de naturaleza
> de los tres tipos de naturaleza,
> se enseña que todos los fenómenos
> carecen de naturaleza.[1329]

Además, en su *Comentario sobre El Sūtra Que Desentraña la Intención*, Asaṅga dice en el contexto del séptimo capítulo del sūtra que la triple falta de naturaleza se enseña como un remedio para cuatro ideas erróneas sobre el significado de lo que se enseña a través de la falta de naturaleza. Por ejemplo, es un error pensar que la falta de naturaleza es mera inexistencia o creer que lo que no tiene naturaleza no puede surgir ni siquiera como una mera apariencia en el nivel aparente.[1330] En el pasaje del capítulo octavo del sūtra que habla de las características de la vacuidad, como la característica imaginaria, la característica dependiente de lo otro y la característica perfecta, comenta que estas se enseñan para eliminar el miedo a la vacuidad.[1331]

Dado que los sūtras como *El Sūtra Que Desentraña la Intención* enseñan este significado definitivo, no enseñan de acuerdo con las afirmaciones del Mero Mentalismo. Por lo tanto, no pueden establecerse como sūtras que enseñan Mero Mentalismo o Solo Mente. De hecho, todas las afirmaciones individuales de los

realistas (como los Meros Mentalistas) que contradicen ambas realidades no constituyen el significado como se explica en las enseñanzas del Buda. Si lo hicieran, todas sus enseñanzas serían contradictorias y podrían invalidarse a través del razonamiento. Esto contradiría el hecho de que el Buda habla sobre el Dharma con la completa confianza en sí mismo de que nada de lo que dice puede ser refutado por nadie.[1332] Si estas enseñanzas realmente transmitieran lo que proponen los Meros Mentalistas, esto también significaría que el Buda no es omnisciente y solo enseña a otros sin haber resuelto el significado por sí mismo. Además, contradiría el hecho de que todas sus enseñanzas tienen letras diferentes pero se ajustan a un significado. Como dice el *Sūtra del Rey de la Concentración Meditativa*:

> Los sūtras que enseñé
> en muchos miles de reinos mundanos
> tienen diferentes letras pero un significado.

Por lo tanto, tomar las enseñanzas de significado conveniente como de significado definitivo es estar equivocado acerca de lo que el Buda explica. Como dice el *Ornamento de los Sūtras*:

> Si uno entiende [solo] el significado literal,
> uno se vuelve arrogante y la mente se deteriora.
> Al rechazar las excelentes enseñanzas,
> uno será pulverizado y oscurecido por la ira hacia el Dharma.[1333]

Según Karmapa Mikyö Dorje, la esencia de esto es que el segundo giro de la rueda del Dharma tiene un significado definitivo y que, en el tercer giro, hay significados convenientes y definitivos. El significado definitivo en el tercer giro se puede encontrar en la enseñanza de que todos los fenómenos carecen de naturaleza. Su significado oportuno está comprendido por las enseñanzas que hablan de la naturaleza dependiente de lo otro, la auto-conciencia, una conciencia base, un yo, la permanencia no vacía, la disposición de cortar, las disposiciones absolutamente definidas para los tres vehículos, la existencia última de tres vehículos distintos, y etc., ya que sus palabras explícitas y literales no se mantienen en la realidad.

En su obra *Cortando las Dudas sobre la Triple Progresión de las Ruedas del Dharma*,[1334] Padma Karpo objeta a aquellas personas que “toman los sūtras de la *Prajñāpāramitā* como base para identificarlos como el segundo giro como se describe en *El Sūtra Que Desentraña la Intención*, mientras toman *El Sūtra Que Desentraña la Intención* y otros como base para el tercer giro.” Sobre la base de esta coincidencia errónea, dice, los proponentes de la vacuidad del yo sostienen que el segundo giro tiene un significado definitivo y el tercero un significado conveniente, mientras que los proponentes de la vacuidad de lo otro dan la interpretación inversa de estos dos giros. Según Padma Karpo, este error

proviene de una suposición errónea más fundamental, de que cada giro debe basarse en un conjunto distinto de escrituras. Para él, tanto el segundo como el tercer giro se basan principalmente en los *sūtras de la Prajñāpāramitā*. También muestra que *El Sūtra Que Desentraña la Intención* enseña tanto el Yogācāra como el Centrismo y, por lo tanto, no puede establecerse como un sūtra que enseña solo el Mero Mentalismo.

Algunas personas aún podrían preguntarse: "*El Sūtra Que Desentraña la Intención* declara que el segundo giro tiene un significado conveniente, mientras que el tercero tiene un significado definitivo. ¿Y qué hay de esto?" El Octavo Karmapa dice que esto se enseña meramente desde la perspectiva de ciertos discípulos. Sin embargo, dado que esta distinción entre significado conveniente y definitivo no es la distinción final del significado pretendido por el Buda, no hay invalidación de la explicación anterior, como se explicará inmediatamente a continuación.

Los tres giros de la rueda del Dharma se enseñaron generalmente a una variedad de discípulos que tenían sus disposiciones individuales para distintos caminos y vehículos. Por lo tanto, dependiendo de las capacidades de estos discípulos, hay enseñanzas más toscas y más sutiles. En el primer giro, se enseñaron las cuatro realidades de los nobles; en el segundo, la falta de naturaleza; y en el tercero, las tres naturalezas y demás. Con respecto a estos tres giros, aquellos que creen en cosas realmente existentes consideran significados convenientes como significados definitivos. Por lo tanto, afirman que las enseñanzas de significado definitivo son de significado conveniente y comentan en consecuencia sobre la intención del Buda. Por otro lado, aquellos que no tienen el punto de referencia de las cosas realmente existentes no toman el significado conveniente como el significado definitivo. Más bien, al ver el significado definitivo como lo que es (nada más que el significado definitivo), comentan la intención del Buda de esta manera.

Sin embargo, uno debe ser igualmente consciente de que, dentro de la totalidad de las enseñanzas del Buda de significado conveniente y definitivo en sus tres ciclos progresivos de Dharma, no hay una sola que no sirva como un medio hábil para que algunos de los discípulos de los tres vehículos alcancen los reinos superiores y la liberación. La única razón por la que se dan enseñanzas de significado conveniente es que, debido a las diferentes capacidades de los discípulos, no es posible enseñar el significado definitivo a todos de inmediato. Como deja claro el *Sūtra del Tesoro del Así Ido*:

> Kāśyapa, es como sigue: Algunas personas pueden sufrir la preocupación infundada de que [han tragado algo] de veneno. Dicen: "¡Bebí veneno! ¡Bebí veneno!" y golpean sus pechos y se lamentan. Por su bien, una persona experta en tratamientos médicos actuará de tal manera que elimine este veneno irreal [administrando, por ejemplo, un emético], superando así la creencia [de la persona] que se deriva de sospechar [la ingestión de] veneno. Como consecuencia, son aliviados

> de sus tormentos . . . . Del mismo modo, Kāśyapa, para los seres ingenuos que están acosados por aflicciones, yo enseño el Dharma de una manera falsa.[1335]

La Preciosa Guirnalda de Nāgārjuna dice:

> En términos de la verdadera realidad tal como es,
> ni la identidad ni la ausencia de identidad se obtienen.
> Así pues, tanto los puntos de vista de la identidad como de la
> ausencia de identidad
> han sido disipados por el Gran Sabio.
>
> Así como los gramáticos te presentan [la gramática]
> leyendo los fundamentos del alfabeto,
> El Buda enseña a sus discípulos
> el Dharma en la medida en que puedan soportarlo.
>
> Para algunos, enseña el Dharma
> para eliminar las acciones negativas,
> y para algunos, para que ese mérito se cumpla.
> Para otros, [él enseña] basándose en la dualidad,
>
> para algunos, no se basa en la dualidad,
> y para otros, lo profundo que asusta a los ansiosos,
> la vacuidad con un corazón de compasión
> que logra la iluminación.
>
> Al ver esto, los eruditos deben dejar ir
> la ira hacia el gran vehículo.
> Para lograr la iluminación perfecta,
> deben tener la máxima y más profunda confianza.[1336]

Sus *Versos Fundamentales* declaran:

> Hicieron la designación “identidad”
> y también enseñó la “ausencia de identidad”,
> [pero] los Budas también enseñaron
> que “no existe la identidad o la ausencia de identidad.”[1337]

Los Cuatrocientos Versos de Āryadeva afirman:

> [El Buda] habló de “existencia, inexistencia,
> [tanto] existencia como inexistencia, así como ninguna de estas dos.”
> Pero en dependencia de las enfermedades [específicas] [a tratar],
> ¿no todo se convierte en lo que llamamos medicina?[1338]

Dada esta amplia perspectiva, todas las enseñanzas del Buda pueden establecerse como la causa suprema de la liberación, ya que todos los sūtras de significado conveniente están imbuidos del significado definitivo. *El Sūtra Que Desentraña la Intención* explica esto a través de cuatro ejemplos:

> Bendecido, por ejemplo, todos los polvos y elixires medicinales se complementan con jengibre seco. Del mismo modo, comenzando con la falta de naturaleza de los fenómenos, su falta de surgimiento, su falta de cesación, que son paz primordial y por naturaleza nirvāṇa perfecto, el Bendecido complementa todos los sūtras de significado conveniente con este significado definitivo.
>
> Bendecido, por ejemplo, el fondo de una pintura, ya sea azul, amarillo, rojo o blanco, es uniforme en toda la imagen y también resalta lo que está pintado [en ella]. Del mismo modo, esta enseñanza del significado definitivo por parte del Bendecido, que abarca desde la falta de naturaleza de los fenómenos hasta el hecho de que son por naturaleza nirvāṇa perfecto, es uniforme en todos los sūtras de significado conveniente y también resalta estos significados convenientes.
>
> Bendecido, por ejemplo, cuando uno agrega mantequilla clarificada a todo tipo de platos, como granos cocidos y carne cocida, se vuelven muy agradables. Del mismo modo, cuando esta enseñanza del significado definitivo por parte del Bendecido, que abarca desde la falta de naturaleza de los fenómenos hasta el hecho de que son por naturaleza nirvāṇa perfecto, se agrega a todos los sūtras de significado conveniente, es placentero, de hecho sumamente placentero.
>
> Bendecido, por ejemplo, el espacio es uniforme en todo y no obstruye ninguna actividad. Del mismo modo, esta enseñanza del significado definitivo por parte del Bendecido, que abarca desde la falta de naturaleza de los fenómenos hasta el hecho de que son por naturaleza nirvāṇa perfecto, es uniforme en todos los sūtras de significado conveniente y no obstruye ninguna actividad en el vehículo de los oyentes, el vehículo de los realizadores solitarios o el gran vehículo.[1339]

El Sūtra del Rey de la Concentración Meditativa dice:

> Si uno reflexiona sobre una sola entidad,
> uno meditará en todas ellas.
> Los muchos Dharmas de todos los Budas,
> sin embargo, por muchos que se enseñen,
> consisten en la ausencia de identidad de todos los fenómenos.
> Si esas personas que son aprendidas en el significado
> se entrenan en este mismo punto,
> las cualidades de los Budas no serán difíciles de encontrar.[1340]

Algunas personas piensan que los significados convenientes son falsos y engañosos y, por lo tanto, no se debe confiar en ellos. Además, algunos Budistas dicen: “Somos practicantes del Madhyamaka” o “Simplemente seguimos el Vajrayana”, y desaprueban el resto de las enseñanzas del Buda. Claramente, todas estas actitudes están completamente equivocadas. En general, el Buda nunca dijo nada falso o engañoso. Además, dado que todos los significados convenientes están impregnados por el significado definitivo, son los métodos para introducirse en el significado definitivo y realizarlo. Esto es lo mismo que cuando se dice que la realidad aparente es el medio y la realidad última es el resultado de este medio. Por lo tanto, todos los giros de la rueda del Dharma sirven como medios para cortar la totalidad de los puntos de referencia con respecto a la forma en que aparecen las cosas y enseñar su verdadera forma de ser. En consecuencia, Nāgārjuna y otros han dicho que todos los enfoques del Dharma que fueron enseñados por el Buda tienen la misma intención. Como afirma su *Comentario sobre la Mente de la Iluminación*:

> Las enseñanzas del protector del mundo
> siguen las intenciones y capacidades de los seres sintientes.
> Estas [enseñanzas] también difieren en muchos aspectos
> en términos de los muchos medios en el mundo.
>
> Pueden diferir en términos de profundidad y vastedad
> o, en algunos casos, en ambas características.
> Aunque se enseñan de manera diferente,
> no son diferentes en términos de vacuidad y no dualidad.[1341]

Asaṅga declaró que aquellos que afirman que un grupo de sūtras es contradicho por otro están rechazando el Dharma genuino. En su *Sublime Continuo,* Maitreya advierte contra el desorden de los sūtras tal como fueron presentados por el propio Buda:

> No hay nadie en este mundo más sabio que el Victorioso.
> A diferencia de cualquier otra persona, a través de su omnisciencia, él sabe [todo] sin excepción, así como la verdadera realidad tal como es.
> Por lo tanto, uno no debe causar desorden en la colección de sutras tal como la presenta el propio Vidente.
> Dado que esto destruye el enfoque del Sabio, también causa daño al Dharma genuino.[1342]

El comentario de Jamgön Kongtrul Lodrö Taye, *El Rugido del León Inexpugnable,* explica que uno no debe causar desorden en la colección de sutras, ya que el propio Victorioso la presenta como el significado conveniente y definitivo mediante declaraciones auto-fabricadas, como referirse al significado conveniente como el significado definitivo y el significado definitivo como el

conveniente, explicándolo incorrectamente. Dado que esto destruye el enfoque del Dharma del Buda, también daña el Dharma genuino, lo que constituye el grave defecto de rechazar el Dharma.[1343]

El Séptimo Karmapa Chötra Gyamtso dice:

> [Todas] las enseñanzas del Victorioso, sin excepción, fueron pronunciadas por él como nada más que el significado definitivo. Bajo la influencia de las diversas formas de entender [estas enseñanzas] de los discípulos, se entendieron como el significado conveniente y demás. Por lo tanto, la presentación de [significado] conveniente y definitivo [solo se hace] en dependencia de los discípulos. Sin embargo, desde la perspectiva del Dharma en sí, todo esto no es más que el significado definitivo.[1344]

En su *Historia del Dharma*, Pawo Rinpoche afirma:

> [El Octavo Karmapa siempre] enseñó de acuerdo con las propensiones de los discípulos y no simplemente aferrándose a un solo [significado]. Porque es posible que lo que es solo un significado conveniente para algunos discípulos pueda ser el significado definitivo para otros y que lo que se enseña como el significado conveniente en algunos contextos pueda ser el significado definitivo en otros contextos. Por un lado, se puede decir que todas las enseñanzas del Dharma son únicamente de significado conveniente, ya que expresan lo inexpresable. Por otro lado, dado que las palabras del Buda nunca engañan y [siempre] representan el significado definitivo con respecto a aquellos discípulos [a quienes se dirigen personalmente], se puede decir [igualmente] que todas tienen un significado definitivo. Sin embargo, [estas dos perspectivas] [obviamente] no son contradictorias.[1345]

El Significado de las Tres Naturalezas

¿Cuál es, entonces, el significado de la naturaleza imaginaria, la naturaleza dependiente de lo otro y la naturaleza perfecta que se enseñan en tantos sūtras? El Octavo Karmapa presenta la visión Centrista de esto de la siguiente manera: Por ejemplo, en dependencia de una cuerda enrollada, una serpiente es solo una imputación, porque lo que se imagina como una serpiente no existe en esta cuerda enrollada. Con respecto a una serpiente real, esta noción de serpiente está perfectamente establecida, porque –convencionalmente y en términos de la originación dependiente– una serpiente se establece como serpiente, y el término convencional que se usa para ella se imagina en consecuencia. Del mismo modo, una naturaleza real de las cosas se imagina en dependencia de los portadores irreales de esta naturaleza que están condicionados, originados de manera dependiente y dependiente de otro, mientras que en realidad no existe en ellos.[1346] Si realmente existiera, cualquier naturaleza real última no podría ser

algo fabricado e imputado, sino que tendría que existir como una naturaleza no fabricada e inherente. Sin embargo, los fenómenos fabricados y condicionados no pueden tener una naturaleza propia no fabricada e incondicionada. Esto es exactamente lo mismo que cuando los seres mundanos que no cuestionan las cosas dicen que la naturaleza del oro existe en algo que tiene la naturaleza no fabricada del oro, como una pieza de oro refinada. No afirmarían que una pieza de latón fabricada para parecerse al oro en realidad tiene la naturaleza del oro. Los Centristas dicen que esta noción de una naturaleza real solo demuestra una cognición válida reconocida por otros, ya que *Los Versos Fundamentales* afirman:

> Las naturalezas no son fabricadas
> y no dependen de nada más.[1347]

En resumen, lo que tiene una naturaleza real e intrínseca no puede ser producido por otra cosa, y lo que es producido por causas y condiciones no puede existir realmente. Por lo tanto, la naturaleza dependiente de lo otro no existe como una cosa real, ya que se produce a la manera de un originación dependiente, al igual que un reflejo en un espejo. Sin embargo, algunos Proponentes del Conocimiento imaginan que tanto la naturaleza perfecta, o la vacuidad, como la naturaleza dependiente de lo otro, que es la naturaleza del conocimiento, existen en la naturaleza dependiente de lo otro en sí misma. Sin embargo, estas dos no existen como la naturaleza de la naturaleza dependiente de lo otro en la forma en que estas personas lo imaginan, ya que tal existencia real es imposible. Esto significa que, cuando se analiza, la vacuidad no fabricada (la naturaleza perfecta) no se establece. Sin embargo, sin análisis, esta naturaleza se establece como la esfera de la sabiduría del Buda que ve lo último que no está condicionado por la originación dependiente de lo otro ni imaginado por concepciones. Una naturaleza de cognición realmente establecida en el sentido de una naturaleza dependiente de lo otro realmente existente es ampliamente refutada en los textos Centristas, ya que no puede establecerse en ningún nivel, ni con análisis ni sin análisis.

En este sentido, la mente de uno que no se aleja de la verdadera realidad se expresa como “Budeidad.” Si la naturaleza dependiente de lo otro fuera real, uno debería poder observar ciertas características o puntos de referencia en el sentido de una entidad real que es la naturaleza dependiente de lo otro. Sin embargo, la verdadera realidad, cuya única naturaleza es la vacuidad de todos los fenómenos desde la forma hasta la omnisciencia, se revela precisamente al no observar ninguna característica o punto de referencia. Como de costumbre, el Octavo Karmapa no se cansa de enfatizar que, desde la perspectiva Centrista, todas las presentaciones como “realizar la verdadera realidad” se dan meramente de acuerdo con el consenso común de los demás sin análisis. Solo en un contexto didáctico de este tipo se dice que esta es la naturaleza de los fenómenos, lo que significa que carecen de naturaleza en el sentido de una entidad real. Por lo

tanto, en los fenómenos producidos, como la naturaleza dependiente de lo otro, una naturaleza real no es observable. Esta es la razón por la cual la sabiduría de los Budas no ve los fenómenos que sean o que tengan naturaleza alguna, que es la forma en que se realiza la verdadera realidad.

El Karmapa dice que esta presentación se justifica en el nivel mundano sin análisis, ya que no contradice el consenso mundano común. Por otro lado, la presentación de las tres naturalezas y una naturaleza real de las cosas por parte de los Proponentes del Conocimiento no está justificada ni en el nivel último ni en el nivel convencional sin análisis, porque tal naturaleza realmente establecida es contradictoria incluso con la cognición válida mundana. Los Centristas, al analizar, no expresan la vacuidad, o la realidad última, como una naturaleza incondicionada. Si lo expresaran de esta manera, sus extensas refutaciones de la existencia de cualquier naturaleza dentro de cualquiera de las dos realidades carecerían de sentido. Además, ¿Cómo podría la propia inexistencia de una naturaleza convertirse en cualquier tipo de naturaleza? Para los Centristas, nada podría ser más insensato de proclamar que eso. Sería como decir que la inexistencia de los cuernos de un conejo son los cuernos de un conejo.

Por lo tanto, cuando las tres naturalezas se presentan sin análisis, la originación dependiente aparente es la naturaleza dependiente de lo otro, porque es un consenso común y convencional que se origina en dependencia de causas y condiciones. En cuanto a las cosas materiales y las cogniciones que se supone que constituyen entidades reales, una verdadera forma de ser o una naturaleza, todas representan la naturaleza imaginaria, porque se superponen de esa manera a los fenómenos aparentes que se originan de manera dependiente. La vacuidad –la realidad última– es la naturaleza perfecta. Esto solo sigue el consenso común de presentaciones en dependencia mutua: Si lo que está fabricado y condicionado se presenta como lo aparente, entonces lo que no está fabricado y no condicionado debe presentarse como lo último. Esta es la explicación de la intención de los sūtras de una manera que simplemente no contradice la conformidad del consenso mundano de los demás.

Por otro lado, los Proponentes del Conocimiento dicen que la imaginación errónea o el mero conocimiento es la naturaleza dependiente de lo otro, que aprehensor y aprehendido son la naturaleza imaginaria, y que la naturaleza dependiente de lo otro vacía de lo imaginario es la naturaleza perfecta. Sin embargo, esto no está justificado, porque contradice la afirmación de las tres naturalezas. Incluso convencionalmente, a través de la cognición válida, uno no puede observar ninguna naturaleza imaginaria o perfecta que sea adecuada para aparecer y que sea distinta de la mera ilusión de los fenómenos de la originación dependiente y otros dependientes del nivel aparente que son un consenso común en el mundo. Además, presentar la existencia de una naturaleza perfecta inmutable en estos fenómenos dependientes de lo otro no es más que un ejemplo de la naturaleza imaginaria. Porque una naturaleza perfecta inmutable solo se justifica en lo que no está fabricado por causas y condiciones, mientras que la

supuesta existencia de tal naturaleza perfecta en fenómenos dependientes de lo otro que de hecho están fabricados por causas y condiciones es solo algo imaginario.

Entonces, ¿Qué significado pretende la afirmación en los sūtras de que la naturaleza imaginaria no existe, mientras que la naturaleza dependiente de lo otro existe? Sin analizar las nociones de existencia y no existencia, se puede decir que la naturaleza dependiente de lo otro existe como una originación dependiente similar a una ilusión, porque esto es lo que convencionalmente existe como meras apariencias que satisfacen mientras no se cuestionen. En cuanto a las nociones y cosas imaginarias que se superponen por varios sistemas filosóficos Budistas y no Budistas, y que no concuerdan con el consenso mundano normal y común, no existen, porque estos sistemas simplemente las imputan como algo real, pero ni siquiera están establecidas convencionalmente.

Los Proponentes del Conocimiento también dicen: "La naturaleza dependiente de lo otro está sustancialmente establecida y la naturaleza imaginaria existe convencionalmente, aunque en última instancia no existe." Esto tampoco está justificado. Una naturaleza sustancialmente establecida dependiente de lo otro es refutada en muchos textos Centristas, por ejemplo, en *La Introducción al Centrismo*.[1348] Además, el aprehensor y lo aprehendido que se afirman como la naturaleza imaginaria no existen como algo distinto de la naturaleza de la naturaleza dependiente de lo otro, ya que la naturaleza dependiente de lo otro es justo lo que comúnmente se conoce como originación dependiente convencionalmente existente que implica funciones fabricadas y condicionadas. Pero la idea imaginaria de los Proponentes del Conocimiento de que la naturaleza imaginaria tiene algún sentido de una naturaleza no fabricada de ciertas características propias ni siquiera está establecida convencionalmente.
Los sūtras, como *El Sūtra Que Desentraña la Intención*, declaran que la naturaleza imaginaria es la falta de una naturaleza en términos de características, la naturaleza dependiente de lo otro es la falta de una naturaleza en términos de surgimiento, y la naturaleza perfecta es la falta última de una naturaleza.[1349] De acuerdo con el Karmapa, los Centristas dicen que el significado de esta declaración específica está muy justificado en el sentido en que lo expresan los proponentes de las tres naturalezas. Porque, al igual que los cuernos de un conejo, la naturaleza imaginaria ni siquiera se establece convencionalmente a través de una cognición válida. Al igual que una ilusión, la naturaleza dependiente de lo otro carece de cualquier surgimiento a través de su propia composición, pero depende de causas y condiciones específicas. En cuanto a la naturaleza perfecta, ya que incluso convencionalmente constituye la naturaleza que es vacuidad, es la falta de naturaleza per se. Dado que esta falta de naturaleza es, de hecho, engañosa, también se establece como lo último.[1350] En este sentido, el *Comentario sobre la Introducción al Centrismo* de Jayānanda dice:

> "[Por lo tanto,] la intención de los sūtras debe ser explicada [por una comprensión de la presentación de las tres naturalezas: La imaginaria, la dependiente de lo otro y la naturaleza perfecta]."[1351] [Esto significa que] los significados convenientes y definitivos de los sūtras deben explicarse de la siguiente manera: Los sūtras enseñados en dependencia del significado de la [naturaleza] imaginaria y dependiente de lo otro son de significado conveniente, y los enseñados en dependencia del significado de la [naturaleza] perfecta son de significado definitivo.[1352]

Una vez más, todo esto se presenta simplemente en el nivel de la realidad aparente sin análisis. Cuando se analiza, lo último carece de ser engañoso o no engañoso, por lo que hay mucho espacio para especular sobre cómo podría establecerse en última instancia como no engañoso. Además, de acuerdo con los Proponentes del Conocimiento, ni siquiera podría darse el caso de que la naturaleza dependiente de lo otro sea la falta de una naturaleza en términos de surgimiento, porque afirman surgir en el nivel último.

Karmapa Mikyö Dorje dice que, en el contexto de cuidar compasiva y hábilmente a los discípulos individuales, incluso el Buda enseñó algunos significados convenientes como si fueran la verdadera realidad. Dado que los Centristas simplemente siguen este enfoque, al tener otra base de intención en mente y por el bien de ciertos propósitos, en muchos de sus textos, también hablan de temas como objetos cognoscibles en términos de las cinco bases, las tres naturalezas y las ocho conciencias. Por ejemplo, en su *Comentario sobre la Mente de la Iluminación*, Nāgārjuna habla sobre la conciencia base y las tendencias latentes:

> Del mismo modo, la conciencia base
> no es real, pero parece como si fuera real.
> Cuando se mueve de un lado a otro,
> conserva las [tres] existencias.[1353]
>
> La apariencia se origina en el karma y las aflicciones.
> El karma se origina en la mente.
> La mente acumula a través de las tendencias latentes.
> Si uno está libre de las tendencias latentes, es feliz.[1354]

Además, dice que no hay objetos externos y que es la mente la que aparece como tales objetos:

> Por lo tanto, de ninguna manera existe un referente externo
> en la forma de una entidad [real].
> Esta conciencia que aparece de maneras particulares
> aparece como el aspecto de la forma.[1355]

Habla favorablemente de trabajar con la noción de “mera mente” como un paso en el proceso de realizar la vacuidad:

> Las enseñanzas sobre los agregados, constituyentes, y etc.,
> tienen el propósito de detener el aferramiento a un yo.
> Al establecerse en la mera mente,
> los grandemente bendecidos también los dejaron ir.[1356]

En su *Alabanza a lo Inconcebible,* cita al Buda diciendo que todos los fenómenos son “mera concepción”:[1357]

> Por lo tanto, has demostrado que todos los fenómenos
> son “mera concepción.”
> Proclamaste que esta concepción
> por la cual se concibe la vacuidad, no existe.[1358]

Ni siquiera evita referirse a las tres naturalezas. Por ejemplo, el mismo texto equipara explícitamente la originación dependiente y la naturaleza dependiente de lo otro:

> Lo aparente es la originación a partir de causas y condiciones
> y lo dependiente de lo otro.
> Esto ha sido proclamado como dependiente de lo otro,
> pero lo último no está fabricado.[1359]

Su *Alabanza al Vajra de la Mente* identifica a la mente como la base de la existencia cíclica y del nirvāṇa:

> Obtener la mente es la iluminación.
> La mente son los cinco [tipos de] seres.
> Las características tanto del placer como del sufrimiento
> no existen en lo más mínimo aparte de la mente.[1360]

En resumen, lo que los Centristas refutan es cualquier noción de existencia real o absoluta o una naturaleza intrínseca que se atribuya a cualquier fenómeno, ya sea forma material, conciencia ordinaria, sabiduría omnisciente, Budeidad, el Cuerpo del Dharma o la naturaleza de Buda. Los Centristas no hacen ninguna diferencia a este respecto entre refutar las posiciones de los Budistas y los no Budistas. Ni siquiera dudan en aplicar esta crítica a cualquier cosa que se entienda –correcta o incorrectamente– como “Centrismo.” Por lo tanto, si las enseñanzas sobre las tres naturalezas se explican de manera que sugieran incluso ligeramente la existencia real, ya sea en el nivel aparente o en el último, ya sea por los Proponentes del Conocimiento, los llamados Meros Mentalistas o Shentong-Mādhyamikas, los Centristas hablarán en contra de esto. Sin embargo, cuando la presentación de las tres naturalezas se entiende como el Karmapa lo

explicó anteriormente, no es algo que tenga que ser descartado por los Centristas, sino que se reduce al mismo punto esencial de no referencialidad última que se explica en las enseñanzas Centristas.

¿Hay Tres Vehículos o Solo Uno?

Los Centristas dicen que, en última instancia, solo hay un vehículo, que es el vehículo para convertirse en un Buda perfecto. Este es el significado definitivo. Todas las enseñanzas de que hay tres vehículos distintos –los de los oyentes, los realizadores solitarios y el gran vehículo de los Bodisatvas– tienen un significado conveniente.[1361] Un sūtra dice:

> Kāśyapa, cuando se comprende que todos los fenómenos son igualdad, esto es nirvāṇa. Es uno solo y no dos o tres.

La Alabanza a lo Incomparable de Nāgārjuna dice:

> Puesto que la expansión de los dharmas no tiene distinciones,
> no hay distinciones de los vehículos del Señor.
> Hablaste de los tres vehículos
> en términos de introducir seres sintientes [a las enseñanzas].[1362]

La Introducción en el Centrismo de Candrakīrti concuerda:

> Aquí, aparte de conocer la verdadera realidad, no hay esfuerzo que
> elimine todas las manchas.
> La verdadera realidad de los fenómenos no depende de ninguna
> distinción en términos de manifestación.
> También esta visión que es el tema de la verdadera realidad no es dispar.
> Por lo tanto, enseñaste que los diferentes vehículos para los seres no son
> distintos.[1363]

Por lo tanto, el objeto a realizar –la verdadera realidad– no tiene distinciones. Entonces, si el camino que debe servir como medio para realizar la verdadera realidad no realiza este hecho, es ineficaz para eliminar todas las manchas. Cuando se realiza la verdadera realidad, tampoco hay distinción en esta realización. Por lo tanto, en última instancia, solo hay un camino Budista único y su fruto, aunque no hay duda de la existencia temporal de tres vehículos para diferentes discípulos.

Todos los que afirman que un solo vehículo es el significado definitivo están de acuerdo en que, eventualmente, los oyentes y los realizadores solitarios se iluminan en el gran vehículo. Como se mencionó anteriormente, algunos afirman que los oyentes y los realizadores solitarios solo realizan la ausencia de identidad de la persona, no la ausencia de identidad de los fenómenos. Por lo tanto, afirman que, temporalmente, definitivamente hay tres vehículos. Sin

embargo, para alcanzar la Budeidad, todos deben eventualmente entrar en el camino del gran vehículo. Otros afirman que los oyentes y los realizadores solitarios también realizan la ausencia de identidad de los fenómenos. Dicen que, dado que no hay distinciones en la sabiduría que realiza la verdadera realidad, esta verdadera realidad también debe ser objeto de la sabiduría de los oyentes y realizadores solitarios. En otras palabras, el proceso mismo de eliminar todas las manchas a través de esta sabiduría constituye un solo vehículo, que es el vehículo para convertirse en un Buda. Cuando este proceso único se expresa como tres vehículos, esta es una declaración de significado conveniente. Aparte de realizar la verdadera realidad de una manera inequívoca, no hay remedio para renunciar a los oscurecimientos aflictivos y cognitivos. Por lo tanto, se dice aquí que, en general, los oyentes y los realizadores solitarios también realizan la verdadera realidad, tanto la ausencia de identidad de la persona como de los fenómenos. Sin embargo, debido a las diversas capacidades y medios, seguramente hay diferencias en cuanto a la rapidez con que los diferentes seres proceden en el camino.

Algunas personas podrían preguntarse: “¿No contradice esto la explicación de que los caminos de los oyentes y los realizadores solitarios incluso representan obstáculos para alcanzar la iluminación?” Las personas de menor capacidad no son capaces de alcanzar la iluminación sin haber pasado por los caminos de los vehículos inferiores como preliminares. Sin embargo, a través de estos caminos de oyentes y realizadores solitarios, eventualmente alcanzan la Budeidad insuperable. Es debido a sus menores capacidades y a los incompletos de determinados medios hábiles que primero tienen que entrar en los caminos de los vehículos inferiores. En general, dado que es posible eliminar todas las manchas al familiarizarse cada vez más con la verdadera realidad última, estos vehículos inferiores también son partes del vehículo único de convertirse en un Buda. Sin embargo, en cuanto a las personas de las facultades más agudas que aspiran naturalmente a lo profundo y vasto, si pasaran primero por los caminos de los vehículos inferiores, les tomaría un tiempo innecesariamente largo alcanzar la Budeidad completa. Por lo tanto, es solo para aquellas personas de las facultades más agudas y en este sentido que los caminos de los vehículos inferiores se explican como obstáculos para alcanzar la iluminación.

Candrakīrti describe el ejemplo clásico de cómo deben entenderse los vehículos inferiores desde el punto de vista del Buda:

> Debido a la existencia de las impurezas que producen defectos en los seres,
> el mundo no puede acercarse [directamente] a la esfera profunda del Buda.
> Oh, Felizmente Así Ido, ya que posees el conocimiento supremo, la compasión y los medios,
> y como prometiste, “Yo liberaré a los seres sintientes”,

por lo tanto, así como un hábil [capitán] crea una ciudad encantadora
que alivia la fatiga de su tripulación en el camino a una isla de joyas,
así uniste las mentes de los discípulos a este vehículo, el camino para [lograr] la paz,
y enseñaste por separado a aquellos que [así] han purificado sus mentes con respecto a la vaciedad.[1364]

Desde el punto de vista del sendero único hacia la Budeidad perfecta, los vehículos de los oyentes y los realizadores solitarios son para aquellos que no pueden hacer todo el viaje en un solo tramo, de modo que puedan descansar temporalmente en el resultado de estos vehículos de un nirvāṇa pacífico para sí mismos. En cierto punto, sin embargo, los Budas los despiertan de este estado dichoso con una multitud de rayos de luz y los llaman a continuar su viaje hacia la Budeidad. Por lo tanto, los Centristas dicen que los arhats de los oyentes y realizadores solitarios no poseen el nirvāṇa final que cualifica plenamente como tal. Porque, de acuerdo con aquellos Centristas que afirman que los arhats realizan la ausencia de identidad de los fenómenos, estos arhats todavía no han renunciado a los oscurecimientos cognitivos. Según aquellos que afirman que estos arhats no realizan la ausencia de identidad de los fenómenos, han realizado implícitamente la iluminación natural o nirvāṇa, pero esta realización es limitada, ya que no han perfeccionado completamente su familiarización con el nirvāṇa natural. Por lo tanto, aún no han renunciado a la totalidad de los dos oscurecimientos junto con sus tendencias latentes. Es desde el punto de vista de estas dos afirmaciones que el *Sūtra Solicitado por la Joya de la Corona* afirma:

Sin familiarización con la vacuidad dotada con el supremo de todos los aspectos, cualidades tales como la omnisciencia no se lograrán.
Si no se logra, no hay nirvāṇa que cualifique plenamente como tal.

El Sūtra del Rugido del León de la Reina Śrīmālā dice que los arhats no han renunciado a todos los oscurecimientos porque todavía tienen tendencias latentes de desconocimiento básico. *El Sūtra del Loto Blanco del Dharma Genuino, El Sūtra de la Llegada a Laṅka* y los *sūtras de la Prajñāpāramitā* declaran que los oyentes y los realizadores solitarios renacen convencionalmente y no poseen el nirvāṇa final. *El Sublime Continuo* dice:

Por lo tanto, sin el logro de la Budeidad,
el Nirvāṇa no se alcanza,
así como uno no es capaz de ver el sol
separado de su luz y sus rayos.[1365]

En resumen, los vehículos de los oyentes y de los realizadores solitarios son pasos válidos, aunque limitados, a lo largo de la amplia carretera del único vehículo que conduce a la Budeidad.



Un Esbozo de Algunas Diferencias Importantes entre las Interpretaciones del Centrismo de Mikyö Dorje y Tsongkhapa

¿POR QUÉ LOS GRANDES MAESTROS INDIOS y especialmente Tibetanos tuvieron tantas disputas intensas sobre una serie de temas controvertidos? Hay varias razones posibles: Motivos mundanos de naturaleza sociopolítica, como la competencia entre académicos, monasterios y escuelas enteras por reputación, patrocinadores y grandes séquitos; luchas por el poder político; o el deseo de proporcionar una identidad grupal distinta para la propia escuela o subescuela. Sin embargo, no debemos perder de vista las razones espirituales internas de estas controversias, como el objetivo de establecer una visión adecuada que no permita la mala conducta ética o –como dice Cabezón– lo que "en nuestra era posmoderna, es cada vez más difícil para nosotros reconocer: La búsqueda de lo que es verdadero"[1366] y lo que eso significa para nuestras vidas.

A la luz de una genuina "búsqueda de la verdad", las controversias entre los grandes maestros pueden verse como siempre con ciertas intenciones y propósitos para promover el progreso espiritual. Por lo tanto, cuando grandes maestros como Tsongkhapa y el Octavo Karmapa debatieron, lo hicieron basándose en una gran compasión para ayudar a otros en su propia búsqueda de la liberación. Es necesario enfatizar que, en este contexto, todos los argumentos en términos de diferentes interpretaciones o refutaciones de ciertos puntos de vista no se entienden de ninguna manera como peleas que dejan un ganador y un perdedor. Desde su propia perspectiva, digan lo que digan los grandes maestros y les suene a los demás, conducen sus exposiciones y debates con una actitud de aprecio mutuo[1367] y preocupación por el beneficio de los demás. La *Escuela Ñingma de Budismo Tibetano* de Düdjom Rinpoche enumera a muchos maestros famosos tanto en la India como en el Tíbet (incluidos Tsongkhapa y Mikyö Dorje) que fueron criticados por otras personas y concluye:

> Si todas las doctrinas refutadas por Tibetanos eruditos y consumados fueran falsas, no se encontraría ninguna doctrina auténtica . . . .
>
> Para todos estos argumentos había ciertamente una intención básica y una necesidad especial; . . . Si las doctrinas, que fueron bien expuestas por personas tan grandes como estas, que fueron alabadas en las

> profecías indestructibles del propio Buda . . ., y que permanecen explícitamente en lo que es significativo, son impuras, ¡Parecería que la mayoría de los Tibetanos deberían ser excomulgados de la enseñanza del Conquistador![1368]

Todos los grandes maestros tienen sus propias buenas razones para expresar la verdadera realidad inexpresable de varias maneras por el bien de diversas personas en diferentes situaciones. Desde la perspectiva de otras personas que siguen sus controversias, el hecho de que tales maestros planteen temas difíciles o controvertidos en varios niveles de las enseñanzas Budistas brinda oportunidades útiles para que otros reflexionen sobre estos temas y, al comparar varias opiniones sobre ellos, los analicen por su cuenta, llegando así a sus propias decisiones.

Al final, no podemos dejar de confiar en nuestra propia inteligencia y sabiduría para resolver las cosas; simplemente seguir ciegamente uno de los muchos puntos de vista presentados por diferentes maestros y escuelas no ayudará. Una vez, Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche estaba debatiendo con algunos estudiantes Kagyu avanzados del Instituto Tibetano de Educación Superior en Sarnath, India. Seguían preguntando con gran entusiasmo cuál es la posición “oficial” Kagyu sobre varios temas. Rinpoche respondió cada vez que no tiene importancia cuál es la postura comúnmente reconocida en un determinado campo; tenemos que investigar y descubrir por nosotros mismos lo que personalmente pensamos que es correcto. Si observamos las controversias entre grandes maestros o escuelas de esta manera, pueden ser útiles como modelos para medir y refinar nuestras percepciones personales. Pueden compararse con luces que señalan a la izquierda y a la derecha de un pasaje peligroso en el océano para hacernos conscientes de rocas, lugares poco profundos, y etc. La tarea de dirigir el barco, sin embargo, recae en nosotros mismos. Por lo tanto, las siguientes consideraciones no deben verse como ataques personales, sino como medios para agudizar nuestra propia sabiduría.

En la presentación del Budismo Tibetano en Occidente hasta ahora, hay una abundancia de volúmenes extensos sobre el sistema Centrista de Tsongkhapa y sus seguidores, por lo que no hay necesidad de entrar en los detalles de sus posiciones aquí. En este capítulo, no compararé cada punto del sistema de Tsongkhapa con lo que el Octavo Karmapa dijo sobre ellos, ni intentaré nada parecido a una refutación total de Tsongkhapa. En cambio, abordaré brevemente algunas de las cuestiones más cruciales planteadas en los comentarios del Karmapa sobre el sistema de Tsongkhapa.

Al observar la interpretación innovadora del Centrismo de Tsongkhapa, parece que tenía dos problemas principales en mente. En primer lugar, a menudo expresó su preocupación por la mala conducta ética generalizada en el Tíbet debido a todo tipo de puntos de vista erróneos sobre las enseñanzas Budistas, especialmente sobre el estado de la realidad aparente. En segundo lugar, para él,

toda la enseñanza del Buda debe presentarse como un sistema completamente coherente en el que todo tiene sentido de principio a fin y en el que los puntos de vista inferiores se incorporan a los superiores. En particular, en términos de Centrismo, estos temas se reflejan en la oposición de Tsongkhapa a lo que él veía como una lectura nihilista del Consecuencialismo, a lo que él consideraba el legado de la visión estereotipada de Hvashang en algunas interpretaciones Tibetanas del Centrismo, y a la visión Shentong. Al mismo tiempo, hizo un gran esfuerzo para validar la realidad aparente, en particular la ley de causa y efecto kármicos.[1369] Sin embargo, Tsongkhapa definitivamente no estaba solo en su preocupación por la grave falta de ética adecuada debido a puntos de vista equivocados en ese momento, este tema también fue abordado por otros, entre ellos el Octavo Karmapa[1370] y Pawo Rinpoche.[1371]

A diferencia de Tsongkhapa, para el Karmapa el tema más importante en el Centrismo no es el de lo último versus lo convencional, sino el de lo último versus lo pedagógico. Se centra en la eficacia soteriológica de la visión Centrista en lugar de su coherencia filosófica en el nivel de la realidad aparente. Por lo tanto, sus refutaciones de ciertas interpretaciones de otros maestros Tibetanos no son principalmente una cuestión de racionalizar su propia posición o exponer las inconsistencias filosóficas y técnicas de otros (aunque no duda en hacer lo último cuando lo considera oportuno). Más bien, su criterio esencial para la visión Centrista correcta es si tal visión es apropiada para servir como base para el camino espiritual para alcanzar la liberación de la existencia cíclica y la Budeidad. No hace falta mencionar que, en una visión y un camino que de hecho son los medios para lograr tales resultados, la conducta ética adecuada es indispensable.

Todos los críticos de Tsongkhapa, incluido el Octavo Karmapa, están de acuerdo en que muchas características de su versión del Centrismo son novedades que no se encuentran en ninguna fuente India y ven esto como un defecto importante. Sin embargo, el problema principal no es que Tsongkhapa dijo algo nuevo que no se dijo antes en una tradición que está escrita en piedra y no debe tocarse. En el Budismo, siempre hubo, y todavía hay, personas que dijeron algo que antes no se decía de esta manera, uno de los mejores ejemplos es el propio Nāgārjuna. Hasta cierto punto, a lo largo de los siglos, algunas cosas deben reformularse para adaptarlas a diferentes tiempos y circunstancias, ya sea para introducir la enseñanza del Buda en un contexto sociocultural diferente o para romper varias estructuras del tradicionalismo dogmático. Düdjom Rinpoche dice:

> [C]uando el maestro Nāgārjuna expuso el gran vehículo, los piadosos asistentes inventaron profecías negativas sobre el señor Nāgārjuna y, habiéndolas insertado en las escrituras, proclamaron que [los sūtras del] gran vehículo no eran los preceptos transmitidos [del Buda]. Cuando el sublime Asaṅga comentó los preceptos finales transmitidos de acuerdo con la intención del gran regente [Maitreya], él y sus seguidores fueron expulsados del gran vehículo . . . .

> También en el Tíbet, cuando el venerable Daö Zhönu [Gampopa] enseñó que la naturaleza permanente de la realidad, como se explica en los sūtras, es el Gran Sello, [sus críticos] sostuvieron que esta no era en absoluto la enseñanza del Buda, diciendo que era "la doctrina fantasiosa de Takpo." El omnisciente Rangjung Dorje [Karmapa III] y Chödrak Gyamtso [Karmapa VII] expusieron [la enseñanza] de acuerdo con la intención de los preceptos finales transmitidos, pero más tarde Mikyö Dorje [Karmapa VIII] y otros no se adhirieron a su punto de vista. Cuando el maestro Tölpopa declaró que la verdad última era permanente y estable, los Tibetanos lo consideraban meramente un extremista Sākhya. Después de que el venerable Tsongkhapa explicara que la apariencia relativa era lógicamente verificable, los eruditos posteriores lo atacaron con ¡HŪṂ! y ¡PHAṬ! [es decir, se burlaron de él]. El gran paṇḍita Zilungpa [Śākya Chokden] tuvo que ser expulsado de las filas Sakyapa por explicar que el *Análisis de los Tres Votos*[1372] tenía un significado provisional. Además, el omnisciente Gran Quinto, habiendo estudiado y meditado imparcialmente sobre las enseñanzas auténticas, estuvo muy cerca de ser excluido de la orden Gedenpa [es decir, Gelukpa] . . . . Mientras no hayamos adquirido el ojo puro de la doctrina, donde se ve la verdad sobre las doctrinas y los individuos, es un acto insoportablemente terrible analizar las cosas a través de la exageración y la depreciación, diciendo que esto es perverso, esto es impuro y que artificial.[1373]

Como lo muestran los ejemplos de estos maestros consumados, el mero hecho de que algo sea una novedad o se oponga a una tradición existente no es el problema per se.[1374] Más bien, el punto aquí es si lo que se dice concuerda y sirve para lograr la preocupación fundamental del Buda de liberarse de la existencia cíclica y alcanzar la Budeidad. Debe tenerse en cuenta que, para Karmapa Mikyö Dorje, esto es lo que se encuentra en el corazón de cada crítica específica que puede hacer contra otros. Sobre esta base, sus objeciones en *El Carro de los Siddhas Tagbo* no se limitan en absoluto a Tsongkhapa y sus seguidores. Más bien, aborda toda la gama de puntos de vista Tibetanos sobre el Centrismo en su época, incluidos Dölpopa, Śākya Chogden, Bodong Paṇchen y otros. En su texto, el Karmapa identifica dos tipos principales de vacuidad malentendida:[1375]

1) concebir erróneamente la vacuidad como una inexistencia total
2) concebir erróneamente la vacuidad como una entidad real

La primera es de nuevo doble. Hay grupos en el Budismo que niegan las escrituras del gran vehículo al decir que la enseñanza del Buda no puede ser sobre la vacuidad, ya que esto significa una visión de extinción y de inexistencia total. El segundo grupo se identifica como ciertos adherentes de las enseñanzas

Dzogchen que toman la vacuidad como la inexistencia y, por lo tanto, desaprueban excesivamente todos los fenómenos. Ninguno de estos dos alcanzará la liberación.

Malinterpretar la vacuidad como una entidad real también puede suceder de dos maneras. Tsongkhapa y sus seguidores afirman que la vacuidad es una existencia y, por lo tanto, la naturaleza real de las entidades, que son sus soportes. La mayoría de los otros Tibetanos en esta categoría, como Dölpopa y Śākya Chogden, dicen que solo existe la vacuidad (que está realmente establecida), mientras que, en última instancia, todos los demás fenómenos del nivel aparente no existen. Ambos puntos de vista están equivocados con respecto al camino hacia la liberación. En el *Sūtra Solicitado por Kāśyapa*, el Buda mismo advirtió contra cualquier punto de vista sobre la vacuidad:

> Kāśyapa, aquellos que conceptualizan la vacuidad al enfocarse en ella como vacuidad, yo los explico como aquellos que se alejan de esta enseñanza. Kāśyapa, aquellos que tienen puntos de vista sobre la persona que son tan grandes como el Monte Meru están mejor que aquellos que orgullosamente albergan puntos de vista sobre la vacuidad. ¿Por qué es esto? Kāśyapa, como la vacuidad significa emerger de todos los puntos de vista, declaro que aquellos que tienen puntos de vista sobre esta misma vacuidad son incurables.

El Sūtra de la Llegada a Laṅka concuerda:

> Mahāmati, teniendo esto en mente, yo expliqué que “incluso los puntos de vista sobre un yo que son tan grandes como el Monte Meru son mejores que cualquier punto de vista sobre la vacuidad sostenido por aquellos que se enorgullecen de que sea existencia o inexistencia.” Mahāmati, aquellos que se enorgullecen de que no existe están arruinados, y aquellos cuyo pensamiento cae en características específicas y generales . . . también están arruinados.[1376]

Las Características Únicas del Consecuencialismo de Tsongkhapa

Para comparar los puntos de vista de Tsongkhapa y el Karmapa sobre el Centrismo, podemos comenzar con tres listas de Tsongkhapa que resumen las características únicas del Consecuencialismo. La primera son “las ocho características únicas del Consecuencialismo” (A) en su *Elucidación de la Intención*:

> Este sistema único [Consecuencialista] tiene muchas [características de] un sistema filosófico puro que no comparten otros comentaristas. Para indicar los principales:
>
> 1-2) una forma única de refutar [incluso convencionalmente] una conciencia base y una auto-conciencia que son de naturaleza diferente a las seis tipos de conciencia

3) no aceptar que la visión de la verdadera realidad se genera en el continuo de un oponente a través de argumentos probatorios autónomos
4) la necesidad de aceptar objetos externos al igual que aceptar la conciencia
5) que los oyentes y los realizadores solitarios poseen la comprensión de que las entidades carecen de naturaleza
6) presentar el apego a la identidad de los fenómenos como una aflicción
7) la desintegración es una entidad funcional[1377]
8) una forma única de presentar los tres tiempos debido a (7)[1378]

Esta lista difiere un poco de "los ocho puntos difíciles de los *Versos Fundamentales*" (B) que se encuentran al principio de las *Notas de Gyaltsab Je sobre los Ocho Grandes Puntos Difíciles*,[1379] un registro de enseñanzas orales dadas por Tsongkhapa. Aquí, A7 y A8 se reemplazan por otros dos puntos:

B7) que ni siquiera aceptan convencionalmente fenómenos caracterizados específicamente (Tib. rang mtshan)
B8) la modalidad de un Buda que conoce la extensión del mundo fenoménico (Tib. ji sñed mkhyen pa).[1380]

En la *Esencia de las Buenas Explicaciones*, hay una lista adicional de siete "características únicas del Consecuencialismo" (C).[1381] Los últimos cuatro puntos de esta lista, en su debido orden, corresponden a los puntos A1, A2, A4 y A3, mientras que sus primeros tres puntos difieren:

C1) la forma única de los Consecuencialistas de identificar y negar el objeto específico de negación (Tib. dgag bya), es decir, una naturaleza establecida por sus propias características específicas (Tib. rang gi mtshan ñid kyis grub pa'i rang bzhin)
C2) tanto la ausencia de identidad de la persona como de los fenómenos se enseñan en los sūtras de los oyentes
C3) la forma única en que los Consecuencialistas realizan la ausencia de identidad y distinguen entre formas burdas y sutiles de aferrarse a la identidad

Cuando se suman todos los puntos distintos de las listas A, B y C, el total es trece. Lo que generalmente niegan los críticos de Tsongkhapa es su afirmación de que los Consecuencialistas tienen un sistema filosófico único propio. En particular, de las tres listas, los puntos A7, A8, B8, C1 y C3 son rechazados por todos los que están fuera de la tradición Gelugpa.

En cuanto a la lista A, el primer crítico de Tsongkhapa, Rongtön Sheja Künrig, rechazó principalmente los puntos relacionados con la distinción entre

Autonomistas y Consecuencialistas y si los Centristas tienen una tesis. Sus dos estudiantes Gorampa y Śākya Chogden, así como Dagtsang Lotsāwa, entraron en gran detalle en sus refutaciones de todos los puntos anteriores. Dagtsang Lotsāwa enumera dieciocho contradicciones internas importantes en el sistema de Tsongkhapa.[1382] Gorampa rechaza categóricamente los ocho puntos de la lista A, dando sus propios dieciséis puntos en su lugar. Niega los puntos A5–A7 en particular, señalando el hecho de que A7 corresponde a una noción específica de los Diferenciadores no Budistas, mientras que afirma que los Consecuencialistas aceptan convencionalmente una conciencia base y una auto-conciencia. También dice que la diferencia entre Autonomistas y Consecuencialistas radica principalmente en sus formas de formular razonamientos para probar lo último.[1383] *El Tesoro del Conocimiento* cita a Śākya Chogden declarando que, excepto por la declaración puramente nominal de que los nobles de los oyentes y los realizadores solitarios realizan la ausencia de identidad de los fenómenos, los otros siete puntos representan un sistema filosófico con el que los Consecuencialistas ni siquiera soñarían. Agrega que, en particular, la refutación de una conciencia base y la auto-conciencia, incluso en el nivel convencional, no tiene valor para comprender la realidad última o la vacuidad. Por lo tanto, presentar tales refutaciones como características únicas de los Consecuencialistas es una exageración[1384] (creo que también lo mismo puede decirse de los puntos A7 y A8). Mipham Rinpoche definitivamente no está de acuerdo con los puntos A1–A2 y A5–A8. Parece estar de acuerdo con A3, pero no es realmente franco en A4 y B7-B8.[1385] Padma Karpo y Pawo Rinpoche están de acuerdo en gran medida con Karmapa Mikyö Dorje.

En cuanto a la lista C, de entre los tres puntos que son diferentes de las otras dos listas, C1 y C3 son negados equívocamente por todos los críticos de Tsongkhapa, mientras que C2 está incluido en sus respectivos tratamientos de A5.

Como se dejó claro tan a menudo, no hay duda de que el Karmapa Mikyö Dorje niega que los Consecuencialistas tengan un sistema filosófico propio, y mucho menos características distintivas únicas de dicho sistema. Sin embargo, sus explicaciones hasta ahora también muestran claramente que, cuando los puntos en las listas anteriores de Tsongkhapa se entienden como meros convencionalismos pedagógicos y convenientes para contrarrestar los puntos de vista erróneos desde la perspectiva de los demás, contrariamente a lo que uno podría esperar, el Karmapa de hecho está de acuerdo con más de estos puntos (siete) de los que niega (seis). En detalle, el Karmapa está de acuerdo en que los Consecuencialistas refutan la conciencia base (A1), la auto-conciencia (A2) y los fenómenos específicamente caracterizados, incluso convencionalmente (B7), ya que estas nociones no son consensos mundanos comunes, sino imputaciones de ciertos sistemas filosóficos.

En cuanto a la existencia de objetos externos (A4), el Karmapa no acepta esto como una afirmación dentro de un sistema Consecuencialista propio. Sin embargo, como se explicó anteriormente, sigue el verso VI.92 de *La Introducción al Centrismo*:

> Si la forma no existe, no te aferres a la existencia de la mente;
> y si la mente existe, no te aferres a la inexistencia de la forma.
> El Buda, en los sūtras del conocimiento supremo,
> ha rechazado igualmente a ambos, mientras los enseñaba en el Abhidharma.

Por lo tanto, ya sea en el nivel de no análisis o con análisis, no es apropiado que la mente exista mientras que la forma no. Bajo análisis, cuando se ha encontrado que los objetos externos, como la forma, no existen, la mente tampoco puede existir, porque los dos son mutuamente dependientes. Sin análisis, simplemente siguiendo el consenso mundano común, se dice que ambos existen por igual.

Las explicaciones de Mikyö Dorje sobre la ausencia de identidad de los fenómenos que se enseña en los sūtras de los oyentes (C2), los oyentes y los realizadores solitarios que realizan la ausencia de identidad de los fenómenos (A5), y la clasificación relacionada de aferrarse a la existencia real o la identidad de los fenómenos como un oscurecimiento aflictivo (A6) se encuentran en detalle anteriormente.[1386]

El Karmapa rechaza los puntos A3, A7, A8, B8, C1 y C3. De entre estos, las refutaciones de A3 y B8 se han explicado en detalle anteriormente. El punto A8 obviamente se considera un problema secundario y solo se aborda de pasada cuando se niega A7. Los puntos A7, C1 y C3 se refutan con gran detalle a lo largo del comentario del Karmapa y se abordan brevemente a continuación.

Estos últimos puntos están conectados con una serie de otras características en el sistema de Tsongkhapa, como la realidad aparente que se establece a través de la cognición válida convencional; la identificación especial del objeto de negación; las diferencias entre Autonomistas y Consecuencialistas en cuanto a este objeto de negación y su realización de la vacuidad; siendo la vacuidad es una negación existente y no implicativa las personas corrientes son capaces de realizar lo último; la distinción Autonomista de lo aparente en ser correcto y falso supuestamente basado en fenómenos como establecidos a través de sus propias características específicas; la noción de un yo personal que se establece a través de una cognición válida y sirve como soporte para la continuidad de las acciones kármicas y sus resultados; y la incorporación del sistema epistemológico de Dignāga y Dharmakīrti en el Consecuencialismo.

Otras peculiaridades de la versión del Centrismo de Tsongkhapa incluyen su interpretación diferente de las dos realidades, el enfoque de la meditación analítica sobre la vacuidad, la redefinición del razonamiento autónomo junto con su rechazo por parte de los Consecuencialistas, y que incluso los Consecuencialistas tienen una tesis y un sistema propios. Estos han sido tratados anteriormente.

Establecimiento a través de la Cognición Válida Convencional

Según Tsongkhapa y los eruditos Gelugpa posteriores, la tarea de los Consecuencialistas radica no solo en refutar las nociones falsas que oscurecen la

naturaleza de la realidad última, sino también en validar todos los fenómenos de la existencia cíclica y el nirvāṇa. De lo contrario, los Consecuencialistas caerían en el extremo del nihilismo. Además, sin los fenómenos convencionalmente existentes, su naturaleza real –la vacuidad– tampoco existiría. Sin embargo, dado que la vacuidad es firmemente afirmada como un existente por Tsongkhapa, aquello que tiene la naturaleza de esta vacuidad existente también debe existir de alguna manera. Esto lleva a la afirmación de que los fenómenos convencionales están "establecidos por una cognición válida convencional" que certifica su eficiencia causal, especialmente en términos de acciones kármicas y sus resultados. Claramente, este enfoque se basa en introducir en el Consecuencialismo los métodos lógico-epistemológicos de Dignāga y Dharmakīrti, que establecen la existencia última de los fenómenos utilizando el mismo criterio.

En términos generales, si un sistema filosófico dado diferencia los dos niveles de realidad aparente y última, entonces, de cualquier manera que lo haga, una vez que hable de fenómenos aparentes, relativos o engañosos, también debe aceptar que esto significa que tales fenómenos son precisamente algo que no está establecido. De lo contrario, ¿Por qué diferenciar entre dos niveles de realidad en primer lugar? Tsongkhapa afirma lo contrario cuando dice que incluso los Consecuencialistas aceptan la realidad aparente como establecida a través de la cognición válida convencional. Sin embargo, los fenómenos se establecen como algo o no lo son. Si los fenómenos aparentes se analizan mediante un razonamiento que investiga para lo último y se ve que no están realmente o en última instancia establecidos, esto significa que no están establecidos en ninguno de los niveles de la realidad. Si no se puede encontrar algo en el nivel de la verdadera comprensión de la naturaleza de los fenómenos, ¿Cómo se puede encontrar en el nivel del engaño? Esto se expresa en *La Introducción al Centrismo*:

> Del mismo modo, aunque todas las entidades están vacías,
> surgen de lo que está vacío.
> Ya que carecen de naturaleza en ambas realidades,
> no son permanentes ni están extinguidas.[1387]

Entonces, ¿Qué se gana al poner tanto esfuerzo en establecer apariencias ilusorias solo para descubrir a través del análisis para lo último que de todos modos no están establecidas? Al hacerlo, uno se queda con entidades puramente nominales, como la noción Hindú de un ātman, y simplemente se involucra en más reificaciones en lugar de trabajar en reconocer las ilusiones por lo que son.

Como se muestra arriba, la importancia de no analizar las apariencias aparentes es expresada repetidamente por todo tipo de Centristas, particularmente Candrakīrti. Después de todo, el objetivo del Centrismo es mostrar que las apariencias ilusorias carecen de cualquier tipo de estatus ontológico para poner fin a nuestro apego a ellas. El Karmapa dice que los pelos flotantes que aparecen a las personas con visión borrosa ni siquiera existen

convencionalmente para aquellos con visión normal. Sin embargo, para poner fin al apego de los primeros a la existencia real de pelos flotantes, los segundos pueden decir: "Estos pelos flotantes pueden aparecerte, pero carecen de naturaleza." De la misma manera, cuando se analiza lo aparente, se ve que está completamente libre de toda discursividad y puntos de referencia. Ni siquiera aparece convencionalmente para el equilibrio meditativo de los nobles. Sin embargo, exclusivamente desde la perspectiva de los demás, los nobles, al no rechazar las meras convencionalidades de los fenómenos desde la forma hasta la omnisciencia, se refieren convenientemente a lo aparente señalando su falta de naturaleza. La razón por la que lo hacen es precisamente que este es el medio para poner fin a todo apego a cualquier tipo de existencia real que tanto la gente mundana como los filósofos imputan a estas meras apariencias tal como se muestran desde la perspectiva de mentes equivocadas. Por lo tanto, no se cae en ninguno de los extremos de existencia, inexistencia, extinción o permanencia. Desde la perspectiva de los demás, lo que para los seres ordinarios parece una realidad aparente se aborda pero no se reifica. Sin embargo, desde su propia perspectiva, ¿Qué deberían establecer aquellos que analizan la naturaleza real de las cosas o las nobles en equilibrio meditativo, si no encuentran ningún punto de referencia en primer lugar?

Además, con los fenómenos que se establecen en el nivel aparente, pero en última instancia no, las dos realidades están muy separadas, de hecho contradictorias. Entonces, ¿Cómo puede haber alguna vez la unidad de las dos realidades que se supone que es la esencia misma de la visión Centrista? Por lo tanto, el Octavo Karmapa, Pawo Rinpoche y Padma Karpo insisten en que ninguna de las dos realidades puede establecerse por sí misma, ni siquiera convencionalmente, y enfatizan su unidad esencial.

Hay una inconsistencia adicional aquí. Por un lado, se acusa (falsamente) a los Autonomistas de afirmar que los fenómenos de la realidad aparente correcta se establecen a través de sus propias características específicas, mientras que se dice que los Consecuencialistas rechazan vehementemente esta afirmación junto con la distinción de lo aparente correcto y falso. Por otro lado, la noción muy similar de realidad aparente que se establece a través de la cognición válida convencional se introduce en el Consecuencialismo (al que es completamente ajeno). La pregunta es cómo los fenómenos de la realidad aparente pueden establecerse válidamente como existentes convencionalmente, si no lo están a través de algunas características específicas propias que permitan distinguirlos de otros fenómenos válidamente establecidos.

Un problema adicional radica en la identificación Gelugpa de lo aparente como equivalente a los dos tipos de oscurecimientos, que a su vez se identifican como el objeto de negación del camino. Entonces, si lo aparente, los oscurecimientos y el objeto de negación son equivalentes, ¿Qué podría establecerse como válido en los oscurecimientos y lo que debe ser negado como la raíz de la existencia cíclica? ¿Qué sentido tiene establecer válidamente

oscurecimientos y a qué hay que renunciar? Si los oscurecimientos y el objeto de negación pudieran establecerse válidamente, ¿Por qué y cómo deberían ser los oscurecimientos y ser negados? De hecho, si están válidamente establecidos, son algo que resiste el análisis y, por lo tanto, no pueden ser negados o renunciados. Después de todo, la naturaleza de los oscurecimientos y de lo que se debe renunciar es precisamente su falta de establecerse como algo, y la liberación no significa nada más que darse cuenta de esta falta. Por lo tanto, tratar de establecer oscurecimientos y lo que debe eliminarse en el camino solo significa trabajar en contra de esta realización.[1388]

El Objeto de la Negación

En general, Tsongkhapa hace una distinción entre "existencia" (existencia convencional) y "existencia real" o "estar realmente establecido" (Tib. bden grub). Sobre esta base, enfatiza la identificación correcta del objeto de negación en el Centrismo y diferencia aún más entre "el objeto de negación del razonamiento" y "el objeto de negación del camino". Dice que el objeto de negación del razonamiento en todos los textos Centristas es la "existencia real" de un objeto en el sentido de que se establece a través de su propia naturaleza, es decir, su propia forma de ser, ya sea una persona realmente existente o un fenómeno. Esta "existencia real" no es un objeto cognoscible; es un inexistente. Sin embargo, todos los objetos cognoscibles, que "existen" como establecidos a través de la cognición válida convencional, no son objetos de negación a través del razonamiento ni invalidados a través de la cognición válida de una conciencia razonadora, porque de lo contrario uno caería en un gran extremo de extinción. El objeto de la negación del camino es la ignorancia que se aferra a esa existencia real (en otras palabras, los dos oscurecimientos). Esta ignorancia es un objeto cognoscible, es decir, un existente.

En sus textos, Tsongkhapa trata principalmente con el objeto de la negación del razonamiento. Enfatiza que, por ejemplo, un libro (la base de la negación) no está vacío de este libro (una naturaleza propia), sino que un libro está vacío de existencia real o de estar realmente establecido (el objeto de la negación). Por lo tanto, la base de la negación y el objeto a negar en ella son diferentes. Esto, dice Tsongkhapa, es el significado real de "los fenómenos que están vacíos de sí mismos" que se enseña tanto en los sūtras como en los textos Centristas. En otras palabras, los fenómenos que se establecen a través de la cognición válida convencional no están vacíos de una naturaleza propia sino de otra cosa. Esto, sin embargo, va en contra de lo que Candrakīrti (a quien Tsongkhapa reclama como su principal autoridad) dice en sus *Palabras Lúcidas*:

> Uno puede desear no negar todos [los fenómenos]. Entonces, sin embargo, no importa de qué manera uno se haya enfocado en estas entidades, ¿Cómo deberían convertirse en vacuidad? Por lo tanto, decir que "el significado de la vacuidad no es el significado de carecer de

> naturaleza" es definitivamente un rechazo de la vacuidad. Habiéndola rechazado de esta manera, debido al [resultado] kármico [consiguiente] de estar privado del Dharma, uno irá a los reinos inferiores.[1389]

En busca de autoridad escritural en los textos Centristas Indios para esta presentación, Tsongkhapa se encuentra con un problema adicional, porque el tema de identificar un objeto de negación (y mucho menos diferenciarlo en términos de razonamiento y el camino, o Autonomistas y Consecuencialistas) nunca fue un problema en estos textos. Por lo tanto, Tsongkhapa no puede (y no lo hace) citar ningún texto de Nāgārjuna, Āryadeva, Buddhapālita o Candrakīrti. ¿Qué hace? Su *Elucidación de la Intención* ofrece otra de sus soluciones altamente inventivas al citar a Śāntideva:

> En cuanto a esta determinación de los fenómenos que carecen de realidad, si uno no sabe adecuadamente cómo es el modo de estar realmente establecido y cuál es el modo de aferrarse a la realidad, ciertamente pierde la visión de la verdadera realidad. Como dice la *Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva*:
>
> > Sin hacer referencia a una entidad imputada,
> > uno no puede aprehender la falta de esta entidad.[1390]
>
> A través de esto, [Śāntideva] dice que si la entidad imputada, es decir, la generalidad del objeto de negación, no aparece adecuadamente a la mente, la inexistencia de este objeto de negación no puede ser aprehendida adecuadamente. Por lo tanto, si los aspectos de la existencia real (que es lo que no existe) y el objeto de negación del cual algo está vacío no aparecen a la mente tal como son, es imposible determinar la naturaleza de la falta de realidad y la vacuidad.[1391]

Este es otro caso más de Tsongkhapa tomando una cita totalmente fuera de contexto y reinterpretándola a la luz de su propia agenda, aquí sus propias ideas sobre el objeto de la negación. Las líneas que cita del texto de Śāntideva no tienen nada que ver con identificar el objeto de negación tal como lo entiende Tsongkhapa y lo que él afirma que Śāntideva pretende decir aquí. Más bien, el punto de Śāntideva en este verso y su contexto es que la negación de una entidad imputada es tan irreal como esa misma entidad. La imputación de la inexistencia de una entidad debe referirse a una imputación precedente de la propia entidad. Dado que ambas imputaciones –una entidad y su negación– son mutuamente dependientes, las siguientes dos líneas de este verso dicen que son igualmente engañosas, lo que se ilustra en el siguiente verso con la muerte ilusoria de un hijo en un sueño. Esto es también lo que explican todos los comentarios Indios.[1392]

Para abordar la identificación de Tsongkhapa del objeto de negación, el Karmapa primero pregunta si, de acuerdo con el sistema de Tsongkhapa, un

jarrón está vacío de su propia naturaleza. Tsongkhapa no puede decir que no está vacío de su propia naturaleza, porque afirma que su forma de explicar el Centrismo es el Centrismo que propone la falta de naturaleza. Entonces, si el jarrón está vacío de su propia naturaleza, ¿Es su propia naturaleza entonces la entidad que tiene las características definitorias de tener un vientre redondo y un fondo plano y de realizar la función de transportar agua, o es su existencia real la que se establece a través de su propia forma de ser? Es imposible que la naturaleza propia del jarrón sea lo último, ya que (como Tsongkhapa está de acuerdo) tal naturaleza no existe entre los objetos cognoscibles. Sin embargo, si la naturaleza propia del jarrón es la primera, se deduce que Tsongkhapa no es en absoluto alguien que proponga el Centrismo que dice que todos los fenómenos carecen de una naturaleza de entidades reales por dos razones: Como se acepta, la naturaleza propia del jarrón es la entidad que tiene las características definitorias de tener un vientre redondo y un fondo plano, y de realizar la función de transportar agua, y (como afirma anteriormente) esta entidad no está vacía de la naturaleza de esta entidad (sino de la existencia real).

Además, el Buda ha identificado el significado definitivo muchas veces como únicamente que un jarrón está vacío de un jarrón, mientras que un jarrón que está vacío de otra cosa no cualifica como la vacuidad del jarrón. Por ejemplo, en la colección de sūtras en el *Montículo de Joyas*, se dice:

> La forma no está vacía por la vacuidad de la forma, sino que esta misma forma es la vacuidad.

Si un jarrón no está vacío de su propia naturaleza, se establece. Si eso se acepta, el jarrón es algo que se encuentra bajo análisis a través del razonamiento. Si eso también se acepta, tal jarrón debe ser una de sus partículas infinitesimales o su conjunto. En cuanto a la última posibilidad, si incluso los seguidores de los sistemas filosóficos Budistas inferiores no aceptan que el objeto burdo de un jarrón pueda resistir el análisis a través del razonamiento, ¿Cómo podría cualquier Centrista aceptar esto? Tampoco es adecuado que una de sus partículas infinitesimales sea el jarrón, porque tal partícula nunca puede establecerse como un objeto burdo.

Si una mesa es diferente de su existencia real, en términos de afectar el apego a esta mesa, ¿Qué le hace a la mesa misma si uno niega alguna "existencia real" hipotética que es diferente de la mesa e incluso se dice que es inexistente? Esto deja la mesa completamente intacta y de hecho la convierte en una realidad última, porque todavía se encuentra después del análisis razonado para lo ultimo[1393] (es decir, la negación de la existencia real que debe ser negada y distinta de la mesa). Por lo tanto, establecer primero una noción fantasma de "existencia real" diferente de la "mesa que se establece a través de la cognición válida" y luego negar esta construcción no hace nada para evitar que uno tome esta misma mesa como una mesa real y continúe reificándola como tal. Para estar seguros aquí, está bien decir que una mesa está vacía de existencia real si

eso se entiende como equivalente en significado a una mesa vacía de sí misma. El problema aparece solo si la existencia real de la mesa se toma como algo distinto de esta misma mesa.

Esto es lo que los críticos de Tsongkhapa llaman un "objeto de negación parecido a un cuerno": Si primero fijas un cuerno en la cabeza de un conejo y luego lo quitas de nuevo, el conejo podría preguntarse qué estás haciendo, pero toda tu maniobra no afecta ni la existencia del conejo ni tu toma del conejo por un conejo. Esta es precisamente la razón por la que se dice que ese enfoque del objeto de negación no es adecuado para renunciar al apego reificador a personas y fenómenos y, por lo tanto, no conduce a la liberación de la existencia cíclica. Al negar el objeto de negación en forma de cuerno llamado "existencia real" con respecto a una mesa, no renunciaremos a aferrarnos a la realidad de esta mesa ni realizaremos su naturaleza última. Incluso los grandes maestros de la tradición Gelugpa, como Janggya Rölpay Dorje[1394] (1717-1786), Dendar Lharamba[1395] (nacido en 1759) y, por supuesto, Gendün Chöpel, no desconocían este problema. Como dice Janggya Rölpay Dorje en su *Canción sobre la Visión, Llamada Reconociendo a la Madre*:

> Hoy en día, algunas de nuestras grandes luminarias
> se aferran a términos como existencia sólida y real.
> Por lo tanto, al establecer firmemente apariencias temblorosas en su propio lugar,
> se ve que buscan algo parecido a un cuerno para ser negado.
>
> En el rostro de la Madre libre de oscurecimientos,
> no hay una palabra sobre la existencia de estas [apariencias] fluctuantes y temblorosas.
> Si siguen explicando muchas cosas sin tocar el punto esencial de la negación,
> me temo que esta anciana madre huirá de ellos.[1396]

En otras palabras, nuestro apego a identidades de la persona y de los fenómenos no concierne a una noción abstracta e inexistente de "existencia real", sino a lo que aparece justo frente a nuestros ojos, que es lo que luego reificamos como mesas, libros o personas. La "existencia real" nunca aparece para ningún tipo de conciencia, ya que no es un objeto cognoscible. Además, identificar y negar una noción tan extrínseca y abstracta como el objeto Centrista de la negación contradice abiertamente tanto los sūtras como los tratados Centristas Indios. Como dice el *Sūtra de la Prajñāpāramitā en Cien Mil Líneas*:

> Subhūti preguntó: "¿Cómo deberían entrenarse los Bodisatvas para comprender que todos los fenómenos están vacíos de sus propias características específicas?"
>
> El Bendecido dijo: "La forma debe verse como vacía de forma, el sentimiento vacío de sentimiento, y así sucesivamente."

> Subhūti preguntó: “Si todo está vacío de sí mismo, ¿Cómo tiene lugar el compromiso de los Bodisatvas con la perfección del conocimiento?”
>
> El Bendecido respondió: “Tal compromiso en la perfección del conocimiento es el no compromiso.”[1397]

Candrakīrti aclara explícitamente en su auto-comentario sobre *La Introducción al Centrismo*:

> Aquí, uno habla de la vacuidad [como el hecho] de que los ojos y demás [están vacíos] de estos mismos ojos y demás. Esto deja completamente claro que [esta es] la vacuidad de una naturaleza, mientras que no es una vacuidad de una que no existe en otra, [como] “el ojo está vacío, ya que carece de un agente interno” o “está vacío de la naturaleza de aprehensor y aprehendido.”[1398]

Lo que se dice aquí es que el ojo y los demás están vacíos de sí mismos –es decir, carecen de una naturaleza en el sentido de estar vacíos de una naturaleza propia– y que esta es su naturaleza. Que el ojo esté vacío de una naturaleza propia no significa que el ojo esté vacío de una naturaleza que sea algo distinto de este mismo ojo.

Por el contrario, Tsongkhapa dice anteriormente que los fenómenos, como una mesa, no están vacíos de sí mismos o de su propia naturaleza, sino vacíos de otro objeto de negación (existencia real) y que esto cualifica como fenómenos vacíos de su propia naturaleza. Sin embargo, de esto se deduce absurdamente que la vacuidad de una mesa vacía de cuernos de conejo es la vacuidad de esta mesa vacía de su propia naturaleza. La razón es la siguiente: A pesar de que una mesa no está vacía de una mesa, la vacuidad de la mesa que está vacía del objeto de negación que es la existencia real se dice que es la vacuidad de esta mesa que está vacía de su propia naturaleza. Al mismo tiempo, este objeto de negación y los cuernos de un conejo son iguales en no existir entre los objetos cognoscibles. Si esto es aceptado, entonces precisamente debido a esta aceptación, se deduce que los cuernos de un conejo son la naturaleza de la mesa y que la vacuidad de los cuernos de un conejo en la mesa es la verdadera naturaleza de la mesa.

La razón principal de la negativa vehemente de Tsongkhapa a decir que el ojo está vacío de sí mismo radica en su visión única de evitar los dos extremos, que es su preocupación de que la realidad aparente se extinga o invalide si un fenómeno está vacío de ese mismo fenómeno. Por lo tanto, afirma evitar el extremo de la extinción a través de la aparición de fenómenos convencionalmente válidos y el extremo de la permanencia al postular estos fenómenos como vacíos de existencia real. Esta es su interpretación de la afirmación Centrista fundamental de que “todos los fenómenos no son ni existentes ni inexistentes.” Para Tsongkhapa, esto significa que los fenómenos no son inexistentes convencionalmente y no existen en última instancia. Sin embargo, casi todos sus

críticos interpretan esta afirmación como que la naturaleza de todos los fenómenos es primordial y completamente libre de cualquier punto de referencia en términos de existencia o inexistencia.

En el nivel de no análisis, dice el Karmapa, cuando los Centristas hablan con personas a las que no les gusta hablar de una manera consistente con el principio de la originación dependiente, con el propósito de eliminar el miedo de esas personas a este principio y en el nivel del significado conveniente, los Centristas hablan sobre la existencia y la inexistencia. Cuando hablan con personas a las que les gusta hablar de una manera consistente con la originación dependiente, los Centristas hablan de la libertad total de toda discursividad en términos de existencia y no existencia. En el momento en que los Centristas analizan, como nada se establece como nada en absoluto, no conciben ni expresan nada en absoluto. Esto es comparable a cuando un espejismo aparece como agua: Con respecto a esta "agua" y su vacuidad, no se puede proporcionar ninguna expresión convencional concordante de hecho de la existencia o inexistencia de la vacuidad del agua en esta "agua." Por lo tanto, todas las afirmaciones de que la forma cualificada se establece a través de la cognición válida convencional, que no está vacía de su propia naturaleza y que no es objeto de negación del razonamiento, están en contradicción con lo que el Buda enseñó muchas veces. Como dicen los *sūtras de la Prajñāpāramitā*:

> En la perfección del conocimiento, no se pueden observar [nociones] como "la forma es permanente" o "la forma es impermanente". Si incluso una forma como tal no es observable, ¿Cómo podría ser este el caso de [su] ser permanente o impermanente? Lo mismo vale para [todos los fenómenos] a través de la omnisciencia.

El Sūtra del Gran Nirvāṇa dice:

> Oh hijo de buena familia, todos los fenómenos están vacíos de
> naturaleza. ¿Por qué?
> Porque todos los fenómenos no son observables como una naturaleza.

El Sūtra del Encuentro entre Padre e Hijo dice:

> Bendecido, la ignorancia no existe a través de la ignorancia. ¿Por qué? La ignorancia está libre de cualquier naturaleza. Cualquier fenómeno que no tenga naturaleza no existe como entidad. Lo que no existe como entidad no está establecido. Lo que no está establecido ni surge ni cesa. Lo que no surge ni cesa no puede ser etiquetado como "algo en el pasado." No es algo en el futuro, ni se puede llamar "lo que ocurre en el presente." Lo que no está justificado [como existente] en los tres tiempos no tiene nombre, ni características definitorias, ni signos, ni puede ser designado . . . . En última instancia, la ignorancia no es observable. Un fenómeno que en última instancia no es observable no

> puede ser designado. No se puede designar ni siquiera convencionalmente. No se puede expresar. Bendecido, lo que es meramente nominal no es real.

El Karmapa dice claramente que tanto el objeto de negación del razonamiento como el objeto de negación del camino no son más que el apego innato a una naturaleza intrínseca o identidad de personas y fenómenos. Esto se explica clara y detalladamente en *La Introducción al Centrismo* y su auto-comentario. Sin embargo, dice, a pesar de este hecho, Tsongkhapa y otros todavía buscan un objeto de negación en otro lugar. Son como un ladrón en fuga que ve un escondite en el bosque en la montaña al otro lado de un valle y aún sigue buscando materiales para cubrirse en el césped del lado de aquí. Del mismo modo, ¿Quién querría participar en análisis convencionales tan dolorosos que son esfuerzos infructuosos y completamente innecesarios para aquellos que luchan por la liberación de la existencia cíclica?

En otras palabras, la identificación de Tsongkhapa del objeto de negación (la existencia real) como algo distinto de la base de la negación (una mesa) es justo lo que rechaza la *Introducción en el Centrismo* de Candrakīrti:

> Que al ver una serpiente que vive en un agujero en la pared de tu casa,
> tus preocupaciones [podrían] eliminarse [diciendo]: “Aquí no hay
> un elefante”,
> y así también abandonarás tu miedo a la serpiente,
> oh, esto no es más que una risa para los demás.[1399]

Por supuesto, ni la identidad de la persona ni de los fenómenos tienen una existencia posible como un objeto real que debe ser negado. Sin embargo –y esto no se puede decir con demasiada frecuencia– el objetivo real en el contexto de negar las dos identidades es el apego a estas identidades en el lado del sujeto. En otras palabras, el objeto de la negación en el sentido de lo que debe detenerse es una cognición errónea, una concepción errónea que aprehende algo inexistente como existente. Dado que no hay un objeto real de negación en el lado objetivo, no hay nada que renunciar allí. Así que “negar una identidad” es solo otra expresión para el proceso de dejar ir nuestro apego subjetivo a lo que nos parece que existe en y como sí mismo. Al darse cuenta de que un objeto no tiene naturaleza propia, el sujeto que se aferra a este objeto se disuelve naturalmente.

Tsongkhapa como Shentongpa y Realista

Tal vez la peor crítica del punto de vista de Tsongkhapa sobre la relación entre la base de la negación y el objeto de la negación es que el Karmapa lo identifica como nada más que un tipo de “vacuidad de lo otro” (*shentong*), el punto de vista que los propios Gelugpas rechazan con tanta vehemencia. Claramente, en su opinión, un libro (la base de la negación) no está vacío de sí mismo sino de

algo más, es decir, la existencia real (el objeto de la negación), mientras que este libro en sí mismo se deja intacto como un residuo después del análisis. Esto significa, además, que el libro mismo, como base de estar vacío de otra cosa, no está vacío. Porque si un fenómeno está vacío de algo distinto de sí mismo, ¿Cómo debería ese fenómeno en sí mismo convertirse en vacuidad a través de eso? Si este fuera el caso, entonces, basado en las veinte vacuidades, el Buda solo tendría que explicar la noción de vacuidad de lo otro y no explicar la vacuidad del yo, porque esta misma vacuidad de lo otro tiene el significado de vacuidad del yo.

En la misma línea, el Karmapa identifica esto como la limitada "vacuidad de uno que no existe en otro", que es considerado por todas las escuelas Tibetanas como uno de los conceptos erróneos más burdos de vacuidad que debe ser rechazado. Como dice el *Sūtra de la Llegada a Laṅka*:

> Esta vacuidad de uno [que no existe en] otro, Mahāmati, es muy inferior, y deberías abandonarla.[1400]

En consecuencia, para el Karmapa, la comprensión de Tsongkhapa de la vacuidad basada en su objeto de negación incluso lo coloca en el campo de los realistas. Muestra cómo, en los otros sistemas filosóficos Budistas por debajo del Centrismo (según la doxografía Tibetana), los objetos específicos de negación son negados progresivamente, mientras que en todos ellos queda un cierto resto no negado

Para aquellos Budistas que afirman que hay una persona real, las bases de la vacuidad son todos los fenómenos, es decir, los cinco agregados y esta persona. Se dice que estos están vacíos de los extremos de permanencia (como un yo permanente, único e independiente según lo imputado por los no Budistas) y extinción (la inexistencia de karma, causas y resultados, o vidas anteriores y posteriores).

Para aquellos Seguidores de la Gran Exposición que no aceptan a una persona real, las bases de la vacuidad son todos fenómenos condicionados e incondicionados en los tres tiempos (los cinco agregados, los dieciocho constituyentes y las doce fuentes). Estos están vacíos de los extremos de permanencia y extinción, como una persona que es imputada por aquellos que afirman una persona real. Sin embargo, todos los objetos cognoscibles que están vacíos de estos extremos existen por su naturaleza.

Para los Seguidores del Sūtra, los agregados, constituyentes y fuentes presentes como bases de la vacuidad están vacíos de los extremos de permanencia y extinción, del yo como imputado por los no Budistas y aquellos Budistas que afirman una persona real, y también de las imputaciones de los Seguidores de la Gran Exposición (como los fenómenos pasados y futuros sustancialmente establecidos). Sin embargo, se dice que las partículas infinitesimales y sin partes de la materia, y los momentos infinitesimales y sin partes de la conciencia son reales.

Para “los Meros Mentalistas Aspectarianos Verdaderos”, la base de la vacuidad es el momento presente de la conciencia, incluido el aspecto de su objeto. Esto está vacío de todo tipo de identidades de la persona y de los fenómenos que son imputadas por no Budistas y oyentes. Sin embargo, se afirma que la naturaleza dependiente de lo otro y la auto-conciencia no dual y auto-luminosa que están vacías de todo lo anterior no están vacías de la naturaleza perfecta.

Para “los Meros Mentalistas Aspectarianos Falsos”, la base de la vacuidad es la mera experiencia de luminosidad y conciencia dependiente de lo otro. Esto está vacío de todo tipo de identidades imputadas por no Budistas y oyentes y también de todas las manchas de los aspectos imputados por los Aspectarianos Verdaderos. Sin embargo, se afirma que tanto el mero conocimiento sustancialmente establecido y dependiente de lo otro que está vacío de todo lo anterior como la naturaleza perfecta (la verdadera realidad de la no dualidad) existen en última instancia como mero conocimiento y no son iguales ni diferentes entre sí.

Tsongkhapa sostiene que las entidades establecidas a través de la cognición válida convencional (las bases de la negación) están vacías de la entidad que es el objeto de la negación del razonamiento. Sin embargo, afirma que la vacuidad misma existe como establecida en estas bases de negación.

Por lo tanto, el Karmapa dice, con respecto a todos los tipos de vacuidad anteriores tal como los entienden estos realistas, los fenómenos imputados respectivos de los que hablan son vacíos de naturaleza propia, pero se afirma que las bases respectivas de la vacuidad son reales. Además, se dice que la vacuidad de estos portadores de vacuidad existe de una manera que no es una entidad con sus portadores ni es expresable como exactamente lo mismo que ellos o algo diferente. Por lo tanto, tanto la naturaleza de los fenómenos como los portadores de esta naturaleza no están vacíos de una naturaleza propia, mientras que están vacíos de un objeto de negación que es algo diferente. Por lo tanto, al igual que los tipos de vacuidad de los no Budistas, los tipos de vacuidad anteriores representan solo tipos de vacuidad limitados y nominales. No son la vacuidad real que es adecuada como base para el camino hacia la liberación. Porque, si tanto la naturaleza de los fenómenos como sus portadores existen realmente, no es apropiado erradicar los estados mentales que los aprehenden como reales. Y si estas reificaciones no se erradican, las semillas de los oscurecimientos aflictivos y cognitivos no se pueden eliminar.

Al colocar a Tsongkhapa en la categoría de realistas con una comprensión soteriológicamente insuficiente de la vacuidad, el Karmapa implica que el sistema de Tsongkhapa no se cualifica como Madhyamaka en este aspecto crucial, que después de todo es nada menos que la médula misma del Centrismo. Teniendo en cuenta los diversos puntos adicionales en el sistema de Tsongkhapa que Mikyö Dorje y otros maestros Tibetanos rechazan, es natural que varios de

estos maestros planteen serias dudas sobre si la versión Gelugpa de Madhyamaka todavía debe considerarse Centrismo, y mucho menos Consecuencialismo.

En general, dice el Karmapa, cualquier meditación o conducta basada en la noción de una naturaleza aislada de los fenómenos que no está conectada a nada que tenga esta naturaleza no es apropiada como base para el camino hacia la liberación o el remedio para los oscurecimientos. Porque cualquier meditación o conducta basada en una naturaleza de fenómenos que no esté relacionada con estos fenómenos no puede renunciar a los dos oscurecimientos de aferrarse a la realidad de estos mismos fenómenos como portadores aparentes de esta naturaleza. En términos de esta naturaleza desconectada de los fenómenos, no importa si se dice que es una no entidad que es una negación no implicativa (como lo sostiene Tsongkhapa) o una entidad última permanente (como lo sostienen Dölpopa y otros). Ambos son igualmente soteriológicamente ineficaces. *El Sūtra del Gran Nirvāṇa* dice:

> Dado que los Bodisatvas, los grandes seres, están dotados de cinco cosas, ven la naturaleza de los fenómenos que es vacía y pacífica desde el principio. Oh, hijo de buena familia, si los monjes o brahmanes ven que la naturaleza de todos los fenómenos no es vacía, no son ni monjes ni brahmanes, no alcanzan la perfección del conocimiento, no entran en el nirvāṇa y no ven directamente a los Budas y Bodisatvas. Debes entender que son el séquito de māra. Oh, hijo de buena familia, todos los fenómenos son naturalmente vacíos. Al meditar en su vacío, los Bodisatvas ven que todos los fenómenos están vacíos.

En contraste con todos los conceptos erróneos anteriores de vacuidad, según Mikyö Dorje, los Autonomistas y Consecuencialistas entienden la vacuidad de una manera que es soteriológicamente efectiva.

Los Autonomistas dicen que, si se investiga a través de un razonamiento que analiza lo último, no se puede encontrar nada en absoluto, ya sea una base de la vacuidad o propiedades de las cuales esta base está vacía, el hecho de estar vacía o no estar vacía, la naturaleza de los fenómenos o los portadores de esta naturaleza. Al tomar convencionalmente las meras apariencias ilusorias como las bases de la vacuidad, los Autonomistas dicen que, en última instancia, estas apariencias están vacías de todas las propiedades que pueden ser imputadas por los realistas Budistas y no Budistas. Afirman que todos los fenómenos están vacíos de una naturaleza propia. Desde la perspectiva del razonamiento correcto y el equilibrio meditativo de los nobles del gran vehículo, toda discursividad y características están en completa paz. Por lo tanto, la comprensión de la vacuidad por parte de los Autonomistas es muy superior a cualquiera de las nociones realistas de vacuidad anteriores y es definitivamente adecuada como base para la liberación y el remedio para ambos tipos de oscurecimientos.

Los Consecuencialistas dicen que todos los fenómenos no se establecen primordialmente como puntos de referencia para la discursividad, ya sean los

cuatro extremos, los ocho extremos, vacío o no vacío, reales o engañosos. Es solo la no-referencialidad la que convencionalmente se etiqueta como "vacuidad", "verdadera realidad", y etc. Esto es adecuado como base para la liberación y el remedio para los dos oscurecimientos, ya que tanto los oscurecimientos aflictivos como los cognitivos se originan en la reificación de las entidades. Una vez que los practicantes de yoga se dan cuenta de que todos los fenómenos están primordialmente libres de toda discursividad, se pone fin a la totalidad del apego reificante a las entidades reales.[1401]

En resumen, en términos de su eficacia soteriológica, el Octavo Karmapa considera que la presentación de Tsongkhapa del objeto de negación y vacuidad es una forma de realismo fuera del Centrismo y, en términos de clasificación doxográfica, se ubica entre Meros Mentalistas y Autonomistas.

¿Tienen los Autonomistas y los Consecuencialistas un Objeto de Negación Diferente?

Tsongkhapa explica en detalle cómo los Autonomistas y los Consecuencialistas difieren en la sutileza de sus objetos de negación y, por lo tanto, tienen una realización diferente de la vacuidad. De acuerdo con el sistema Gelugpa, el objeto de negación en general se especifica mediante seis nociones. Estos se consideran más o menos equivalentes, pero –como señaló Tauscher (1995)– se dividen en dos grupos. El primer grupo de tres consiste en lo siguiente:

1) siendo realmente establecido o realmente existente (Tib. bden par grub pa)
2) siendo finalmente establecido (Tib. don dam par grub pa)
3) siendo verdaderamente establecido (Tib. yang dag par grub pa)

Estos tres términos se refieren a cualquier tipo de estado existencial absoluto de los fenómenos e implican su completa independencia de causas y condiciones. El segundo grupo de tres contiene lo siguiente:

4) siendo establecido por su propia naturaleza o por su propio lado (Tib. rang gi ngo bos o rang ngos nas grub pa)
5) siendo establecido a través de sus propias características específicas (Tib. rang gi mtshan ñid kyis grub pa)
6) siendo establecido por su naturaleza (Tib. rang bzhin gyis grub pa)[1402]

Estos tres últimos términos se refieren al estatus epistemológico de los fenómenos como objetos en su relación con los sujetos que los conocen. En particular, (4) y (6) indican un modo intrínseco de existencia de objetos independiente de sus cogniciones.

Se dice entonces que los Consecuencialistas entienden que las seis nociones son su objeto de negación, mientras que los Autonomistas toman solo las tres

primeras. Por lo tanto, esta diferencia es de nuevo solo una consecuencia de la bien conocida afirmación de Tsongkhapa de que los Autonomistas afirman convencionalmente que las apariencias se establecen a través de sus propias características específicas.[1403] Desde el punto de vista Consecuencialista Gelugpa, esto implica un cierto grado de existencia en un sentido absoluto y, por lo tanto, constituye la sutil diferencia en el objeto de negación entre Autonomistas y Consecuencialistas, es decir, (1) ser realmente existente versus (6) ser establecido por su naturaleza. Se dice que esta diferencia implica una distinción adicional entre formas burdas y sutiles de identidad de la persona y de los fenómenos en el Centrismo, que se puede resumir brevemente de la siguiente manera:

	Yo burdo	Yo sutil	Identidad de los fenóm. burda	Identidad de los fenóm. sutil
Autonomistas Seguidores de los Sūtras	una persona permanente, independiente y única	una persona auto-suficiente[1404]	—	fenómenos realmente existentes
Autonomistas Practica de la del Yoga	una persona permanente, independiente y única	una persona auto-suficiente	objeto y sujeto como entidades diferentes	fenómenos realmente existentes
Consecuencialistas	una persona auto-suficiente	una persona establecida a través de su naturaleza	—	fenómenos establecidos a través de su naturaleza[1405]

La pregunta aquí es exactamente cómo se puede identificar el objeto especial de negación de los Consecuencialistas por parte de Tsongkhapa, en oposición a lo negado por los Autonomistas. De entre los cuatro extremos de la existencia, la no existencia, ambos, y ninguno en los razonamientos Centristas, ¿Corresponde el objeto especial de negación de los Consecuencialistas al primer extremo de la existencia? Si esto se afirma, cualquier comprensión de la vacuidad que resulte de la negación de solo este extremo debe ser solo parcial, ya que los tres extremos restantes, particularmente el de la inexistencia, no se niegan. ¿Significa eso que la vacuidad es inexistente, tanto existente como inexistente, o algo que no es ninguno de los dos? En cualquier caso, estadísticamente hablando, el 75 por ciento de los extremos posibles no han sido negados, entonces, ¿Cómo podría llamarse esto libertad de los extremos? Por otro lado, si este objeto especial de negación no es el primer extremo de la existencia, ¿Cuál de los otros

sería? Ninguno de ellos parece un candidato prometedor. ¿Y qué podría ser un quinto extremo más allá de los cuatro extremos habituales? Además, un quinto extremo haría estallar todo el enfoque Centrista del razonamiento en términos de posibilidades mutuamente excluyentes y exhaustivas que deben ser negadas. Si las negaciones Centristas no pueden limitarse a los cuatro extremos, inevitablemente se termina en una regresión infinita, ya que si hay un quinto extremo, se puede encontrar fácilmente un sexto, y así sucesivamente.[1406]

Entonces, si el objeto de negación Consecuencialista y la realización resultante son de hecho superiores a lo que los Autonomistas niegan y realizan, esto significaría la eliminación de un extremo o punto de referencia adicional o, dado que los Autonomistas niegan por igual y por completo los cuatro extremos y cultivan la libertad de todos los puntos de referencia, significaría que los Consecuencialistas vuelven de esta libertad de todos los puntos de referencia a tener nuevamente un punto de referencia. ¿Qué más que todos los puntos de referencia se puede eliminar? ¿Y qué más es la vacuidad? Como dice Sakya Paṇḍita, "El mero intento de ir más allá o más allá de la libertad de todos los puntos de referencia significaría simplemente caer fuera de la no-referencialidad al crear inevitablemente un punto de referencia de nuevo."

Una vez que los Autonomistas realizan la libertad de todos los extremos, no tiene sentido hacer una distinción entre ellos y los Consecuencialistas en términos de que el objeto de negación de estos últimos es más sutil y su realización de la vacuidad es superior. O los Autonomistas rechazan los cuatro extremos y, por lo tanto, realizan la libertad de los puntos de referencia o no lo hacen y, en consecuencia, no deben contarse como Centristas, porque de esto se trata precisamente el Centrismo. Si los Autonomistas de hecho tenían un objeto de negación que no es tan inclusivo como el de los Consecuencialistas, solo puede significar que no rechazan los cuatro extremos y, por lo tanto, no se convierten en Budas. Entonces, ¿Por qué seguirían siendo contados como Centristas? En otras palabras, tal supuesta inferioridad fundamental de los Autonomistas hace que la distinción entre Autonomista y Consecuencialista como una subdivisión de una sola escuela sea más que cuestionable. Y si no pertenecen a la misma escuela debido a diferencias sustanciales, entonces doxográficamente se debería hablar de cinco en lugar de cuatro sistemas filosóficos Budistas. Esto, sin embargo, contradice el propio esquema doxográfico de los Gelugpas.

Problemas similares se aplican a la noción de un objeto Consecuencialista especial de negación con respecto a un yo personal como se describió anteriormente. Porque esto significa que todos los seguidores de otros sistemas filosóficos Budistas en realidad no realizan la ausencia de identidad de la persona. En consecuencia, todos los vehículos y sistemas filosóficos inferiores, excepto el Consecuencialismo, son enseñanzas que son ineficientes para renunciar al apego a un yo personal, lo que significa que no tenía sentido que el Buda las enseñara. Esto lleva a la conclusión adicional de que los oyentes y los

realizadores solitarios ni siquiera alcanzan la liberación de la existencia cíclica, y mucho menos realizan la ausencia de identidad de los fenómenos. Además, es contradictorio aceptar, por un lado, que la sabiduría que realiza los dieciséis aspectos de las cuatro realidades de los nobles es una percepción yóguica válida (es decir, el modo cognitivo inmediato de realizar la ausencia de identidad) y, por otro lado, que esta sabiduría (que es el único modo directo de realizar la ausencia de identidad de la persona que se explica en las escrituras de oyentes y realizadores solitarios) no es capaz de desarraigar el apego innato a la identidad de la persona.

Según Tsongkhapa, el sistema Consecuencialista también afirma un yo personal que es aprehendido por el apego innato a un yo (y se dice que es diferente del yo personal que es objeto de negación del razonamiento). Este primer tipo de yo no debe ser negado, sino que sirve como soporte para las acciones kármicas y su resultado. Sin embargo, si existiera este yo personal, entonces la sabiduría que realiza la ausencia de identidad no se involucraría con la naturaleza real de su objeto, mientras que el modo de aprehensión del apego innato a la identidad sería inequívoco. Además, Tsongkhapa contradice así su propia afirmación de ser un Centrista que propone que todos los fenómenos carecen de identidad.

El énfasis de Tsongkhapa en la distinción entre “existencia”, por un lado, y “existencia real” o “siendo establecido por su naturaleza”, por el otro, también implica un problema práctico en el camino, ya que él mismo dice que esta distinción es tan sutil que no puede ser captada por seres ordinarios, sino solo por seres nobles desde el camino de la visión en adelante. En otras palabras, solo en este punto es posible diferenciar entre la base de la negación y el objeto de la negación. Si la base del progreso de todos en el camino es una distinción que se dice que es notoria solo para los practicantes altamente avanzados, entonces durante mucho tiempo (es decir, durante todos los caminos de acumulación y unión, que generalmente se dice que toman al menos un eón infinito), la gran mayoría de los practicantes no pueden tener la oportunidad de practicar esto correctamente. Y si no pueden practicar adecuadamente, ¿Cómo deberían llegar a esta etapa avanzada resultante en la que finalmente se supone que pueden ver lo que deberían haber estado practicando todo el tiempo? ¿Qué debería pensar un principiante de una instrucción que dice: “Es absolutamente crucial que hagas claramente esta distinción para progresar adecuadamente en el camino, pero no hay forma de que la obtengas”? Esto suena como la conocida afirmación: “No tienes ninguna posibilidad, pero úsala.” Además, la afirmación de Tsongkhapa de que los seres ordinarios no pueden captar esta distinción sutil pero decisiva contradice evidentemente su otra afirmación de que los seres ordinarios *pueden* realizar la vacuidad real.

Además, al centrarse en la construcción ficticia de la existencia real en lugar de que el Centrismo se trate de erradicar nuestro sentido mismo de cualquier punto de referencia de existencia, inexistencia, y etc., los razonamientos y

negaciones Centristas se convierten casi inevitablemente en meros ejercicios intelectuales de negar algo “allá afuera” que no está relacionado con nuestra experiencia subjetiva de tomar instintivamente las cosas como reales y, por lo tanto, desarrollar apego y aversión.[1407]

¿Existe la Vacuidad?

Tsongkhapa y sus seguidores insisten en que la vacuidad es una negación existente y no implicativa. Como se explicó anteriormente, sostienen que es “la existencia real” como objeto de negación lo que debe ser refutado, pero que la mera negación no implicativa que es la no búsqueda de ese objeto putativo a través del análisis razonado es lo último real y plenamente cualificado. Afirman además que la aprehensión de esa vacuidad, incluso conceptual, por una conciencia de razonamiento correcta de un ser ordinario, es una realización de lo último. Por lo tanto, tal aprehensión no es un objeto de negación, mientras que la aprehensión de la realidad o la existencia real sí lo es.

Todo esto es definitivamente ajeno al Centrismo. Primero, tenemos que recordar cómo se entienden las negaciones existentes y no implicativas. También en la tradición Gelugpa, un existente se define generalmente como “lo que se establece u observa a través de la cognición válida.” Las cogniciones válidas son dos: La cognición válida perceptiva y la inferencial. Esto significa que un existente no puede dejar de ser observado a través de cualquiera de estas dos. En cuanto a una negación no implicativa, se explicó anteriormente que se define –también por los Gelugpas– como un objeto de una conciencia conceptual. Por lo tanto, nunca puede ser un objeto de ningún tipo de percepción no conceptual (que es, sin embargo, exactamente lo que la tradición Gelugpa afirma que es en el caso de la vacuidad como una negación no implicativa).

Para empezar, afirmar que la vacuidad es una existencia contradice abiertamente lo que dicen Nāgārjuna y otros Centristas:

> Decir “existencia” es aferrarse a la permanencia.
> Decir “inexistencia” es la visión de la extinción.
> Por lo tanto, los eruditos no deben detenerse
> en existencia o inexistencia.[1408]

Si la vacuidad fuera un existente –algo observable a través de la cognición válida– se seguiría que no se puede realizar en absoluto, ya que Atīśa y muchos otros Centristas dicen que la vacuidad no se puede realizar a través de la cognición válida. A medida que su *Introducción en las Dos Realidades* aclara drásticamente:

> La cognición perceptiva y la inferencial–
> Estas dos son aceptadas por los Budistas.
> Solo los necios de mente estrecha dicen
> esa vacuidad es realizada por estas dos.

> La cognición perceptiva y la inferencial son inútiles.
> Es solo por el bien de refutar a los oponentes no Budistas
> que los eruditos las han promovido.
>
> El sabio maestro Bhavya dijo
> que las escrituras son claras
> [lo último] no se realiza ni a través de
> las conciencias conceptuales ni de las no conceptuales.[1409]

La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva concuerda:

> Lo último no es la esfera de la cognición.
> Se dice que la cognición es lo aparente.[1410]

Dado que todas las cogniciones válidas se clasifican como subcategorías de la cognición, lo último no es un objeto de ninguna cognición válida y, por lo tanto, no puede ser un existente.

Dado que Centristas como Nāgārjuna y Candrakīrti rechazan explícitamente la noción de cognición válida, excepto en el nivel de las meras convenciones mundanas, ¿Cómo podría establecerse u observarse la vacuidad como realidad última por algo que en sí mismo no está establecido como otra cosa que una convención aparente? Si algo que es una mera convención mundana es suficiente para realizar la vacuidad, ¿Cuál es la necesidad de la visión supramundana de los nobles? Además, si la vacuidad se realizara mediante un conocimiento válido que es una mera convención mundana, solo podría establecerse también como una convención mundana. Por lo tanto, no es lo último, sino solo una realidad aparente.

Los versos anteriores también contradicen la afirmación de Tsongkhapa de que incluso los seres ordinarios podrían realizar la realidad última totalmente cualificada a través de una conciencia de razonamiento correcta. Pero incluso si pudieran, ¿Que sentido tendría recorrer los caminos de la visión y la meditación o las diez tierras de los Bodisatvas? Si los seres ordinarios realmente realizan lo último real, se deduce que son Budas o al menos Bodisatvas en el camino de la visión. De hecho, cualquier realización de lo último por parte de los seres ordinarios como una negación no implicativa para una conciencia de razonamiento correcta solo puede referirse a la realidad última nominal, que todavía pertenece a la realidad aparente. Sin embargo, Tsongkhapa insiste en que esta realización de los seres ordinarios es una realización de la verdadera realidad última, solo de una manera conceptual. Pero si la verdadera realidad última es realmente realizada por una conciencia conceptual, se deduce que lo último en si mismo es un objeto conceptual, lo que a su vez descarta que pueda ser el objeto de la sabiduría no conceptual en el equilibrio meditativo de los nobles. Esto lleva a la paradoja de que los seres ordinarios realizan la realidad última, mientras que

los nobles, como los Budas y los Bodisatvas, no lo hacen. En otras palabras, la realización conceptual de la vacuidad por parte de los seres ordinarios sería la visión perfecta, y su realización por parte de los nobles, la visión falsa. Esto no solo es absurdo, sino también lo contrario de lo que dice la *Introducción en el Centrismo* de Candrakīrti:

> Es a través de la visión perfecta y falsa de todas las entidades
> que las entidades que se encuentran así tienen dos naturalezas.
> El objeto de la visión perfecta es la verdadera realidad
> y la visión falsa es la realidad aparente.[1411]

Otra complicación aquí es que, siguiendo a Dignāga y Dharmakīrti, todos los sistemas Budistas están de acuerdo en que la conceptualidad y la percepción directa (no conceptual) son mutuamente excluyentes. En marcado contraste con la epistemología estrictamente seguida de Dignāga y Dharmakīrti, el sistema Consecuencialista Gelugpa no considera la conceptualidad y la percepción directa como mutuamente excluyentes, desdibujando así la distinción clara y estricta de estos maestros entre los dos tipos de cognición válida. Se sostiene que, después de un momento inicial de la cognición inferencial de la vacuidad de un ser ordinario, todas las cogniciones válidas posteriores[1412] en esa misma secuencia cognitiva son percepciones válidas *directas* de la vacuidad a pesar de ser conceptuales. A diferencia de la cognición inferencial inicial, no dependen de una razón sino del poder de esa inferencia. Se pone aún mejor: Se dice explícitamente que tales cogniciones *conceptuales* posteriores son conciencias *equivocadas* afectadas por la ignorancia, porque solo los Budas y los Bodisatvas nobles en equilibrio meditativo no se ven afectados por las tendencias latentes de la ignorancia. Pero al mismo tiempo, estas cogniciones conceptuales se consideran cogniciones válidas *directas* que realizan la vacuidad real. ¿No es una buena noticia para todos los seres ordinarios que una conciencia *conceptual* y *equivocada* pueda ser una cognición *directa* y *válida* de la vacuidad? No importa el pequeño detalle de que si la vacuidad puede ser realizada por una conciencia equivocada, no puede ser, por definición, la naturaleza verdadera e inequívoca de los fenómenos.

Además, si la vacuidad fuera un existente, entonces sería solo uno de los cuatro extremos negados en todos los razonamientos Centristas. Dado que se dice una y otra vez que la vacuidad es la libertad misma de los cuatro extremos, ¿Cómo podría ser uno de ellos? Esto es como decir que la falta de todo color es el azul. También se deduce que el Buda, Nāgārjuna y todos los demás Centristas no realizaron la vacuidad, porque comprendieron y enseñaron la vacuidad como la libertad de todos los extremos de la existencia, la inexistencia, y etc. En otras palabras, si la vacuidad fuera un existente, no podría ser realizada por la sabiduría no referencial de los nobles, ya que dicha sabiduría no observa ni la existencia ni la inexistencia. Si la vacuidad fuera una negación existente y no

implicativa, entonces, incluso si se realizara, ¿Cómo se alcanzaría la libertad de todos los puntos de referencia, ya que ser existente y ser una negación no implicativa no son más que puntos de referencia? Además, se deduce que todos los Centristas que enseñan y realizan la libertad de todos los extremos y puntos de referencia no serían Centristas, ya que la vacuidad es una negación existente y no implicativa, que es un punto de referencia para una conciencia conceptual.

En un intento de abordar este problema, Tsongkhapa diferencia entre "ser último" (Tib. don dam yin pa) y "en última instancia existente" (Tib. don dam du yod pa). Se dice que la vacuidad es lo último, pero que en última instancia no existe. Sin embargo, de esto solo se deduce que la vacuidad debe existir únicamente en el nivel convencional o aparente, ya que se dice que existe pero no existe en última instancia, y no hay una tercera posibilidad.

No hay duda en ningún texto Centrista de que lo último real y plenamente cualificado se realiza únicamente en el equilibrio meditativo de los nobles. Candrakīrti define lo aparente como el objeto de la visión falsa. Por lo tanto, a diferencia de la vacuidad real que es percibida directamente por la percepción válida yóguica de los nobles, una vacuidad en el sentido de una negación no implicativa (que por definición solo puede determinarse a través de la cognición válida inferencial) pertenece solo a la realidad aparente y, por lo tanto, es engañosamente verdadera. Afirmar que un objeto conceptual –la ausencia de existencia real a través de la negación de la existencia real– es lo último totalmente cualificado es simplemente confundir el dedo que señala con la luna a la que apunta. Dado que una negación no implicativa no puede aparecer a ningún tipo de percepción no conceptual, ni siquiera a una errónea, ¿Cómo debería aparecer para las mentes sabias de los nobles o un Buda en el que incluso la discursividad más sutil ha disminuido? Por otro lado, si esa negación no implicativa apareciera a la percepción yóguica válida de los nobles, inevitablemente se seguiría que esta percepción es una conciencia conceptual, que por definición no lo es. Y si la vacuidad como negación no implicativa no aparece a esa percepción yóguica, simplemente se deduce que los nobles no realizan la vacuidad.

Cuando Tsongkhapa y sus seguidores intentan sostener su afirmación de la vacuidad como una negación no implicativa que es objeto incluso de la sabiduría no conceptual en equilibrio meditativo, insistiendo en que la percepción directa yóguica conoce directamente esa negación no implicativa, nuevamente desdibujan la distinción entre los dos tipos de cognición válida (cognición válida inferencial/conceptual y perceptual/no conceptual). Sin embargo, de la misma manera que estas dos categorías de cognición válida que pretenden ser mutuamente excluyentes se superponen, la naturaleza de esta negación no implicativa como objeto de cognición válida tanto inferencial como perceptual también es dual y, por lo tanto, muy poco clara. Sería el único fenómeno que alguna vez sería objeto de una conciencia conceptual y no conceptual, pero ¿Qué debería ser eso? ¿Es una entidad funcional, una no entidad, ambas o ninguna?

No puede ser una entidad, porque las entidades funcionales, por definición, no pueden ser conocidas por las conciencias conceptuales. Además, las entidades son partes de la realidad aparente, y se supone que la vacuidad como negación no implicativa es lo último. Por la misma razón, tampoco puede ser una no entidad. Un algo hipotético que es tanto una entidad como una no entidad no es, por definición, un existente, ya que los existentes se dividen exhaustivamente en entidades y no entidades, mientras que la vacuidad como negación no implicativa se considera un existente. El mismo problema se aplica a un algo hipotético que no es ni una entidad ni una no entidad.

La diferencia entre el cultivo conceptual de una negación y la visión directa puede ilustrarse con un ejemplo. Cuando las personas con visión borrosa consultan a un médico, se les puede decir: “No hay duda de que ves todas estas cosas como pelos flotantes, pero ninguna de ellas existe realmente.” Al tener esto en cuenta, los pacientes pueden eventualmente dejar de estar confundidos y molestos por estas apariencias. Sin embargo, el mero cultivo de esta noción de la inexistencia real de lo que ven no elimina las apariencias en sí mismas. Una vez que los pacientes se curan y, por lo tanto, ven un espacio abierto y sin obstrucciones sin pelos flotantes, obviamente no ven “la negación no implicativa de la existencia real de los pelos flotantes.” Técnicamente hablando, se puede decir que ven el espacio “cualificado” por la ausencia de pelos flotantes, pero en términos de experiencia inmediata, solo ven “lo que es como es”, ya que ya no está oscurecido por nada.

Además, dado que también Tsongkhapa y sus seguidores dicen que el equilibrio meditativo de los nobles carece de apariencia, ¿Cómo podría percibirse una negación no implicativa en un equilibrio meditativo de este tipo, si ni siquiera aparece para ello? Y si algo no aparece en el equilibrio meditativo de los nobles, ¿Cómo se puede decir que existe como realidad última? Lo que no aparece en su equilibrio meditativo solo podría ser su “mera apariencia”, la realidad aparente de los seres ordinarios, o la falsa apariencia (como una alucinación). En general, ¿Qué se puede decir que existe sin siquiera aparecer o ser conocido? Entonces, si la realidad última– la vacuidad como negación no implicativa– no puede aparecer a la sabiduría en el equilibrio meditativo de los nobles, ¿Qué es lo que se realiza en un estado meditativo supramundano? ¿Y cómo podría realizarse lo último, si no fuera a través de esta sabiduría?

En general, toda negación debe depender del rechazo de una afirmación o proposición, lo que significa que la vacuidad como negación no implicativa no solo es conceptual sino que también depende de otra cosa. De hecho, la existencia misma de una negación solo puede tener sentido en oposición a una afirmación. Por lo tanto, es un fenómeno mutuamente dependiente atrapado en las dicotomías de ser y no ser, perteneciendo así al reino de la realidad aparente. ¿Cómo podría una fabricación conceptual tan dicotómica ser la naturaleza última de todos los fenómenos? Además, como fenómeno aparente y dependiente que es objeto de una conciencia conceptual, toda negación no implicativa en sí

misma no puede resistir el análisis. Esto significa que si la vacuidad fuera una negación no implicativa, entonces no sería localizable bajo análisis para lo último. Por lo tanto, incluso para los Gelugpas no puede ser la realidad última, ya que su definición estándar de la realidad última es “lo que se encuentra desde la perspectiva de la conciencia razonadora final.”

Si la vacuidad fuera una negación existente y no implicativa, no sería vacuidad, porque todo lo existente es solo un *portador* de la vacuidad como la naturaleza de todos los fenómenos y no es esta naturaleza misma. Además, esto contradice la vacuidad de la vacuidad, ya que se deduce que la vacuidad de la vacuidad es también una negación existente y no implicativa, pero no la vacuidad como la libertad de todos los extremos. Entonces, ¿Cuál es la diferencia entre la vacuidad de la vacuidad como negación no implicativa y la vacuidad de una mesa como negación no implicativa? En otras palabras, la vacuidad de la vacuidad debe ser entonces la negación no implicativa de una negación no implicativa. Pero, ¿Qué se supone que es eso? ¿Una negación de una negación que resulta en una afirmación? Dado que se dice que la vacuidad es un existente, cualquiera que sea la vacuidad de la vacuidad como una negación no implicativa de este existente, definitivamente no sería un existente. Por lo tanto, se deduce que la vacuidad y su propia vacuidad serían diferentes. Extrapolando esto, tal vacuidad de la vacuidad solo puede conducir a una regresión infinita.

Según Tsongkhapa, solo la aprehensión de la existencia real (como objeto de negación) debe descartarse, pero la aprehensión de la vacuidad como negación no implicativa debe sostenerse explícitamente. De esto se deduce que las enseñanzas y cualquier meditación sobre la vacuidad de la vacuidad (como la negación no implicativa de esta negación no implicativa) son superfluas, ya que la primera vacuidad y su aprehensión no deben abandonarse. Además, esto contradice numerosas declaraciones Centristas sobre *no* sostener realmente ningún modo de aprehensión o puntos de referencia, lo que también incluye dejar de lado las negaciones. Como dicen los famosos versos de Śāntideva:

> A través de la familiaridad con las tendencias latentes de la vacuidad,
> las tendencias latentes de las entidades serán abandonadas.
> A través de la familiaridad con la “inexistencia total”,
> estas también serán abandonadas más adelante.
>
> Una vez que ni las entidades ni las no entidades
> permanecen ante la mente,
> [tampoco] hay otro flujo mental.
> Por lo tanto, es una paz no referencial absoluta.[1413]

Como se mencionó anteriormente, Tsongkhapa dice que la vacuidad solo puede existir como la naturaleza de un fenómeno X dado. Esto significa que sin X, no

hay vacuidad de X. En efecto, la vacuidad depende de la existencia de un fenómeno X establecido convencionalmente. En otras palabras, la vacuidad en sí misma es un fenómeno de la originación dependiente. De esto se deduce que la vacuidad no es la realidad última, sino que pertenece a la realidad aparente. Se dice que el fenómeno X está vacío precisamente porque existe en dependencia de otra cosa. Por eso es parte de la realidad aparente. Si la vacuidad también existe solo en dependencia de otra cosa, también debe ser parte de la realidad aparente. Uno bien puede aducir aquí la unidad de la originación dependiente y la vacuidad, pero el punto es que si la vacuidad en sí *misma* existe –o peor, se origina– en dependencia, no puede ser lo último. Y si todavía fuera lo último, entonces todo lo que depende de otra cosa sería lo último.

En la misma línea, si la vacuidad –una negación no implicativa y, por lo tanto, una no entidad– es un existente que existe en entidades como la forma, ¿Existe como algo mutuamente excluyente o como algo conectado a estas entidades? Si se supone que existe como algo mutuamente excluyente para ellos, obviamente no puede existir en ellos en absoluto. Y si existiera como algo conectado a ellos, tendría que existir ya sea a través de estar conectado causalmente o en términos de identidad, pero, por definición, ninguna de estas conexiones es posible para las no entidades.[1414] De hecho, cualquier conexión entre entidades y no entidades es por definición imposible, al igual que el espacio no está conectado de manera idéntica ni causal a la materia dentro del espacio. Para ser realmente exigente, si la vacuidad es una negación existente y no implicativa, ¿Implica entonces su propia existencia o no? Si lo hace, no es una negación no implicativa; y si no lo hace, no existe.

En sus *Grandes Etapas del Camino*, Tsongkhapa dice:

> Cuando la existencia de una naturaleza está determinada negativamente, sin duda la falta de una naturaleza debe estar determinada positivamente.[1415]

Dado que la falta de una naturaleza se entiende como equivalente a la vacuidad, esto significa que la vacuidad debe determinarse positivamente, lo que contradice claramente la afirmación de que la vacuidad es una negación no implicativa.

En términos del resultado de realizar la vacuidad como una negación no implicativa, ya que el estado de Budeidad no es más que la revelación completa de la vacuidad, también debe ser una negación no implicativa. Pero, ¿Cómo podría la mera ausencia de existencia real o inherente ser la Budeidad? Aparte de ser absurdo, ¿Cómo podría un logro así atraer a alguien o hacer que alguien tome un camino que conduzca a ese tipo de logro? ¿Por qué debería inspirarse cualquier futuro Bodisatva a esforzarse por alcanzar una mera negación o extinción que es incluso menos logro que el estado de arhat? ¿Y cómo explica una mera negación o ausencia de existencia real todas las cualidades y

actividades infinitas de un Buda? Además, dado que Tsongkhapa afirma que la sabiduría que realiza la vacuidad es impermanente y pertenece a la realidad aparente, ¿Cómo puede algo impermanente que solo opera en la realidad aparente realizar algo permanente[1416] y último? Si la vacuidad es una negación no implicativa y, por lo tanto, por definición, permanente, se deduce que Nāgārjuna y otros se equivocaron al hacer declaraciones como:

> Las cuatro posibilidades de permanente, impermanente, y etc., ¿Dónde deberían estar en esta paz?[1417]

En este punto, esto debería ser demasiado obvio para mencionarlo, pero es una de las objeciones estándar a la refutación de la vacuidad como una negación existente y no implicativa para responder que la vacuidad debe ser una negación inexistente o implicativa. Claramente, ninguna de las consecuencias o negaciones anteriores de la vacuidad existe y una negación no implicativa implica tal cosa, ya que –a diferencia de la vacuidad– de hecho *son* negaciones no implicativas. De lo contrario, solo conducirían a otras inconsistencias que son la inversa de los problemas demostrados. Además, se explicó una y otra vez que las categorías dicotómicas –o de cualquier otro tipo– simplemente no se aplican a la vacuidad.

Debe quedar igualmente claro que nada de esto significa negar o minimizar el importante papel en el Centrismo de la negación en general y de la negación no implicativa en particular. Sin embargo, solo se puede repetir que todos los razonamientos y negaciones funcionan únicamente en el nivel de la realidad aparente. En el mejor de los casos, como negaciones no implicativas, pueden referirse a lo último nominal, pero nunca a lo último real libre de toda discursividad y puntos de referencia, como existencia, inexistencia, afirmación y negación.

¿Puede una Ausencia Realizar una Función?

Tsongkhapa dice que los Consecuencialistas refutan todo tipo de apoyos para la continuidad entre las acciones kármicas y sus resultados que son afirmados por otros Budistas y no Budistas, como un yo, un “logro,”[1418] una conciencia base o mente. Sin embargo, le preocupa el posible problema de que el Consecuencialismo se quede sin base para una conexión entre las causas y los efectos kármicos y, por lo tanto, sin base para una conducta adecuada, con el resultado de caer en el extremo de la extinción o el nihilismo. Por lo tanto, Tsongkhapa afirma que una de las características únicas del sistema de Candrakīrti es que la desintegración como entidad funcional sirve como soporte para conectar acciones pasadas y sus resultados. Para apoyo escritural, se refiere a dos citas del sexto capítulo del *Sutra de las Diez Tierras* en las *Palabras Lúcidas* de Candrakīrti:

> La muerte tiene dos funciones: Hace que las formaciones se desintegren y da lugar a la causa de que la ignorancia no se interrumpa.
>
> [L]a muerte [ocurre] a través de la condición del nacimiento.

También se refiere a una línea de *Los Versos Fundamentales*:

> Las entidades y las no entidades están condicionadas.[1419]

Los contextos de estas citas en el texto de Candrakīrti son los siguientes:

> En cuanto a algo que se desintegra, en términos de su propia naturaleza, es una entidad, pero como su naturaleza es que un fenómeno (como la forma) llega a su fin, es una no entidad. Además, se dice, "Morir tiene dos funciones: Hace que las formaciones se desintegren y produce la causa para que la ignorancia no se interrumpa." Entonces, basado en este pasaje, ¿Cómo podría algo que se desintegra no ser algo que tiene una causa?[1420]

El verso completo de Nāgārjuna dice:

> ¿Cómo podría el nirvāṇa ser
> tanto una entidad como una no entidad?
> El nirvāṇa es incondicionado.
> Las entidades y las no entidades están condicionadas.

Candrakīrti comenta:

> Las entidades están condicionadas, ya que se originan a partir de la recopilación de sus propias causas y condiciones. Las no entidades también están condicionadas, ya que se producen en dependencia de las entidades y porque se dice que "la muerte [se produce] a través de la condición del nacimiento." Por lo tanto, si el nirvāṇa tuviera tanto la naturaleza de una entidad como de una no entidad, estaría condicionado. Pero si estuviera condicionado, [esto es contradictorio con el hecho] de que no se afirma como algo condicionado [aquí por Nāgārjuna]. Por lo tanto, no es adecuado ser una entidad o una no entidad.[1421]

Primero, debe notarse que ninguno de estos pasajes habla sobre el estado de haberse desintegrado, sino sobre *algo que se desintegra* (o muere).[1422] Candrakīrti dice que, desde diferentes perspectivas, algo que se desintegra (no el estado de algo que ya se ha desintegrado) puede considerarse como una entidad o una no entidad. Afirma que algo que se desintegra (o muere) no está sin causa, pero no afirma que el estado de desintegración en sí mismo cause algo más. En cuanto a la afirmación de que "la muerte produce la causa para que la ignorancia

no sea interrumpida", esto solo apunta a la continuación de los doce eslabones de la originación dependiente, con el eslabón de la ignorancia siguiendo al de la muerte. Además, la frase "La muerte [se produce] a través de la condición del nacimiento" se refiere a esta continuidad de los doce eslabones. Obviamente, esto no significa que morir (o haber muerto) en sí mismo cause ignorancia.[1423] El texto de Candrakīrti de también cita un largo pasaje del *Sūtra de las Plántulas de Arroz* que glosa esta expresión y explica la naturaleza de los doce eslabones de la originación dependiente:

> Los agregados . . . que se desintegran se llaman "Envejecer y morir [vienen] desde el nacimiento." Por lo tanto, estos doce eslabones de la originación dependiente . . . no son permanentes ni impermanentes, ni condicionados ni incondicionados, . . . ni fenómenos que se extinguen, ni fenómenos que se desintegran, ni fenómenos que cesan. Su funcionamiento ininterrumpido desde el tiempo sin principio fluye como la corriente de un río . . .[1424]

Cuando el verso de Nāgārjuna habla de que tanto las entidades como las no entidades están condicionadas, quiere decir que las primeras surgen de manera dependiente y las segundas se imputan en dependencia de las entidades. De esta manera, tanto las entidades como las no entidades se contraponen al nirvāṇa, que es incondicionado de ambas maneras. Si la afirmación de Tsongkhapa fuera correcta de que el estado de desintegración es una entidad funcional, entonces Nāgārjuna se contradiría a sí mismo diciendo que el nirvāṇa es incondicionado. Porque nirvāṇa es el estado de las aflicciones u oscurecimientos que se han desintegrado. Por lo tanto, debe ser una entidad funcional y, por lo tanto, por definición, condicionada. Esto, sin embargo, implicaría la propia desintegración del nirvāṇa en algún momento, lo que resultaría en que uno vuelva a caer en la existencia cíclica. Otra pregunta es qué sería causado por la entidad funcional que es este estado de los oscurecimientos que se han desintegrado. Si la desintegración de las acciones puede causar los resultados de estas acciones, ¿Por qué la desintegración de los oscurecimientos no debe causar los resultados de estos oscurecimientos?

En resumen, ni Nāgārjuna ni Candrakīrti dicen en ninguna parte que el estado de haberse desintegrado sea una entidad o que este estado en sí mismo cause algo más. Por lo tanto, los críticos de Tsongkhapa están de acuerdo en que las citas anteriores están sacadas de contexto y no están relacionadas con lo que él trata de establecer a través de ellas. Además, hay muchos pasajes en los textos de Nāgārjuna, Buddhapālita y Candrakīrti que hablan claramente de lo contrario. Por ejemplo, los *Versos Fundamentales* de Nāgārjuna dicen:

> Si permanecen hasta el momento de la maduración,
> las acciones serían permanentes.
> Si cesan, habiendo cesado,
> ¿Cómo surgirían sus resultados?

¿Por qué no surgen acciones?
Porque carecen de naturaleza.
Puesto que son no surgidas,
no se desperdician.[1425]

Buddhapālita comenta sobre el último verso:

> Por lo tanto, al no comprender el significado de la verdadera realidad, las personas hacen muchas declaraciones diferentes e insustanciales al aferrarse a las meras palabras de “no desperdiciar” como una entidad funcional. Por lo tanto, las acciones carecen decididamente de naturaleza. Debido a que carecen de naturaleza, son no surgidas. Y como son no surgidas, no se desperdician. Así es como definitivamente deben ser consideradas.[1426]

El auto-comentario de Candrakīrti sobre *La Introducción al Centrismo* dice:

Los fenómenos condicionados se originan al unirse.
No se originan por estar separados.
Los fenómenos condicionados se originan en la reunión.
No se originan de la no reunión.[1427]

y

> A la luz de las acciones kármicas que no surgen a través de su propia naturaleza intrínseca, no cesan, y tampoco es imposible que [sus] resultados se originen debido a que [ellos] no se han desintegrado. Por lo tanto, dado que las acciones no se desintegran, la conexión entre las acciones y sus resultados está muy justificada.[1428]

El Karmapa aclara que si realmente fuera uno de los puntos únicos de Candrakīrti que la desintegración es una entidad funcional, su último párrafo debería haber dicho:

> Tampoco es imposible que [sus] resultados se originen debido a [su] desintegración. Por lo tanto, dado que las acciones *se* desintegran, *debido a la desintegración*, la conexión entre las acciones y sus resultados está muy justificada.

Además, dado que tanto Nāgārjuna como Candrakīrti enfatizan una y otra vez que todos los fenómenos no surgen ni cesan, ¿Cómo podría existir su cesación o desintegración, y mucho menos realizar una función? Como dice Nāgārjuna:

Si el surgimiento
de todos los fenómenos es injustificado,

entonces [tampoco] la cesación
de todos los fenómenos está justificada.

Puesto que el surgimiento, la permanencia y la desintegración
no están establecidos, no hay fenómenos condicionados.
Dado que los fenómenos condicionados no están establecidos,
¿Cómo podrían establecerse los fenómenos incondicionados?[1429]

Es muy absurdo que la desintegración sea una entidad que puede realizar una función, ya que esto es simplemente la inexistencia de cualquier entidad que se haya desintegrado. Si una entidad se ha desintegrado, ¿Cómo puede su ausencia ser también una entidad? De lo contrario, todo lo que es mutuamente excluyente no sería así, y la falta de lluvia sería lluvia. Además, si la desintegración –es decir, la ausencia de una acción– es una entidad que puede realizar una función, entonces se deduce que su opuesto –esta acción mientras exista– es una no entidad que no puede realizar una función. Por lo tanto, las clasificaciones de entidades de todos los textos Budistas y la falta de entidades (o no entidades) serían incorrectas. Sin embargo, con esta peculiar excepción de la desintegración como entidad funcional, Tsongkhapa y sus seguidores tienen muy claro que una entidad (definida como lo que realiza una función) es mutuamente excluyente con la falta de entidad (lo que no puede realizar una función). Por lo tanto, solo algo que *no* se ha desintegrado y, por lo tanto, no está ausente, como la gasolina en el tanque de un automóvil, puede ser una entidad funcional existente. Si lo que es una entidad funcional existente –la gasolina– se ha desintegrado (se ha vuelto inexistente), solo nos queda la falta misma de esa entidad: No hay gasolina en el tanque. ¿Y qué función cumpliría la inexistencia de la gasolina? Que el automóvil ya no funcione es una clara señal de que la inexistencia de la gasolina es la ausencia de funcionamiento. Se podría decir que la falta de gasolina cumple la función de enojarnos. Sin embargo, este no es el caso, porque lo que nos enoja es más bien el estado mental de nuestro deseo insatisfecho de conducir a algún lado. De lo contrario, si fuera la inexistencia de la gasolina como tal la que tuviera la función de producir ira, entonces todos estarían enojados donde no haya gasolina y nunca estarían enojados donde hay gasolina. Además, si la desintegración fuera una entidad existente, todo sería permanente, porque nunca habría un caso de la simple inexistencia de algún existente anterior que sea exactamente lo contrario de su existencia.

Algunos podrían decir que la oscuridad proviene de la extinción de la luz, por lo que la extinción de la luz debe ser una entidad causal y funcional. De esto se deduce absurdamente que la luz es la causa indirecta de la oscuridad, ya que sin luz no habría extinción de la luz y, por lo tanto, no habría oscuridad. Una consecuencia adicional es que en todos los lugares donde nunca ha habido luz, como en una cáscara de nuez sin abrir, no puede haber oscuridad, ya que no había luz para extinguirse en primer lugar. Si se dice que la extinción de la luz se

refiere solo a la luz inexistente, entonces una flor del cielo debe haberse marchitado y extinguido, ya que es inexistente. Del mismo modo, si el automóvil viejo se ha desintegrado en la trituradora, uno se ve obligado a caminar. Por lo tanto, se deduce que las personas que nunca han tenido un automóvil en primer lugar nunca necesitan caminar, ya que sus automóviles nunca se desintegraron.

La noción de desintegración como entidad funcional tampoco es claramente un consenso mundano común. La gente común habla de la desintegración solo en términos de cambios burdos en la continuidad de las entidades, como cuando una casa se derrumba o una manzana se ha descompuesto y desintegrado por completo, pero no analizan la desintegración de las entidades en términos de su modo de impermanencia momentánea y sutil. Además, cuando nociones como la auto-conciencia y la conciencia base son rechazadas incluso convencionalmente debido a que simplemente son imputaciones de los sistemas filosóficos Budistas, no hay motivos para reemplazarlas con otra imputación como parte de la realidad convencional, especialmente cuando es una noción sostenida por sistemas filosóficos no Budistas como los Diferenciadores. Después de que todos los apoyos para la continuidad kármica imputados por otros han sido ampliamente refutados, reintroducir tal apoyo que, además, se afirma que es una entidad funcional establecida por una cognición válida, es solo un signo de reificación que no se ha desintegrado.

En resumen, todas las presentaciones como la felicidad y el sufrimiento que surgen como resultado de acciones positivas y negativas, y la existencia cíclica que es el resultado del karma y las aflicciones se dan sin análisis desde la perspectiva de los seres mundanos. Se puede analizar si estos resultados surgen de la entidad funcional que es la desintegración de la causa o de la entidad funcional que no se ha desintegrado, pero este análisis sigue siendo una presentación de causas y resultados en el nivel de la realidad aparente. Sin embargo, decir: “Cuando se analiza a través del razonamiento, con respecto a las causas y los resultados en el nivel de la realidad aparente, tal y cual se establece a través de la cognición válida del razonamiento como algo que resiste el análisis” no significa nada y solo entretiene las superposiciones y negaciones de los realistas.

En cuanto a los Centristas, una vez que han analizado, no proponen activamente ninguna realidad aparente, ya que proponer activamente algo como esto significa incurrir en la formidable falacia de tener que afirmar que algunos fenómenos resisten el análisis. En particular, cuando se analiza, un resultado surge de causas ni desintegradas ni no desintegradas. Si el resultado surgiera después de que la causa se haya desintegrado, se seguiría que todo puede surgir de todo. Si el resultado surgiera mientras la causa no se ha desintegrado, el resultado no dependería de causas y condiciones. Si se supone que un resultado surge después de que la causa ya se ha desintegrado, ese resultado sería solo una entidad extinta, ya que la continuidad entre la causa y el resultado se ha

interrumpido. Si se supone que surge un resultado mientras la causa no se ha desintegrado, todas las entidades serían simultáneamente permanentes. En resumen, algo que ya se ha desintegrado no es adecuado como causa, y algo duradero que aún no se ha desintegrado tampoco es adecuado como causa. De hecho, lo que representa la tradición insuperable de los Centristas es esta misma falta de estar agobiados por cualquier discursividad de intentar incluso establecer algo convencionalmente en términos de la conexión entre causa y resultado o su soporte.

El Karmapa aduce muchas otras refutaciones de la desintegración como entidad funcional a través del razonamiento y las escrituras (incluidos Nāgārjuna, Bhāvaviveka, Śāntarakṣita y Sakya Paṇḍita). Sin embargo, me abstengo de seguir elaborando debido a la preocupación de que esto podría realizar la función de hacer que los últimos pacientes lectores también se desintegren.

La opinión de Tsongkhapa sobre la originación dependiente en el Centrismo va en la misma dirección en el sentido de que dice que debe establecerse. Afirma que es la característica única de los Centristas presentar el surgimiento y la cesación en términos de la originación dependiente como su propio sistema que se justifica a través del razonamiento, porque establecer adecuadamente el surgimiento y la cesación semejantes a una ilusión sin existencia real sirve para evitar el extremo de la extinción. Sin embargo, la expresión “surgimiento y cesación semejantes a una ilusión sin existencia real” que usan los Centristas se refiere a pasajes que prueban que, desde las perspectivas de análisis y la percepción de los nobles, el surgimiento y la cesación en términos de la originación dependiente están libres de surgir y cesar, al igual que el surgimiento y cesación meramente aparente de una ilusión. Los Centristas ni siquiera soñarían con considerar tal expresión para probar cualquier existencia establecida de surgimiento y cesación.

Por esta razón, el enfoque Centrista de presentar una mera condicionalidad sin análisis está en clara oposición a cualquier reificación de afirmación que surja de los cuatro extremos. Por lo tanto, la forma Centrista de presentar las dos realidades es muy superior a cualquier enfoque realista, ya que expresa los objetos cognoscibles de todas las personas, desde los seres ordinarios hasta los Budas, de una manera que no contradice el consenso mundano común. Como se dijo antes, abstenerse de reificar cosas como el karma, la causa y efecto, la ética y los medios para lograr la liberación de ninguna manera hace que estas cosas carezcan de justificación o funcionamiento. Por el contrario, es precisamente el hecho de su vacuidad –su falta de existencia sólida e independiente– lo que permite el flujo dinámico y sin obstáculos de la originación dependiente de los fenómenos condicionados. Como dice Nāgārjuna:

> Para aquellos para quienes la vacuidad es posible,
> todo es posible.
> Para aquellos para quienes la vacuidad no es posible,
> nada es posible.

y

> Si todo esto no estuviera vacío,
> nada se originaría y desintegraría,
> y seguiría eso, para ti,
> las cuatro realidades de los nobles no existen.[1431]

Elementos Autonomistas en el Consecuencialismo Gelugpa

Muchos eruditos Tibetanos y Occidentales han observado que es bastante paradójico para Tsongkhapa y sus seguidores enfatizar una distinción tan aguda entre Autonomistas y Consecuencialistas, y postular la superioridad de estos últimos sobre los primeros, mientras que al mismo tiempo utilizan muchos elementos típicos de los Autonomistas en su versión del Consecuencialismo. En consecuencia, hubo voces que se preguntaban si la presentación de Tsongkhapa podía llamarse absoluto Consecuencialismo. La mayoría de las características Autonomistas en el sistema de Tsongkhapa son el resultado de su énfasis en la validez de la realidad aparente y, por lo tanto, la introducción en el Consecuencialismo de la noción de “establecimiento a través de la cognición válida convencional.”

Para empezar, Tsongkhapa es incluso más persistente que Bhāvaviveka en el uso de calificativos como “en última instancia”, “en realidad”, “inherentemente” y “por su naturaleza” para enfatizar que los fenómenos no surgen o existen en última instancia, sino que surgen y existen válidamente en el nivel de la realidad aparente. Utiliza tales calificativos tanto al comentar textos Centristas Indios como en sus propias obras, por lo que necesita agregar palabras a casi todas las oraciones de los textos Centristas Indios, la mayoría de los cuales no emplean esos calificativos, e incluso los rechazan. A pesar de la franqueza de Candrakīrti sobre el tema de rechazar tales calificativos, Tsongkhapa obviamente se siente obligado a introducirlos incluso en el propio sistema de Candrakīrti. La razón principal de esto es la aguda distinción de Tsongkhapa entre las dos realidades y su insistencia en la validez de la realidad aparente, que también es más una característica Autonomista que Consecuencialista.

En su uso del sistema lógico-epistemológico de Dignāga y Dharmakīrti, Tsongkhapa sigue definitivamente la innovación principal y más controvertida del Autonomista Bhāvaviveka, que fue el primero en introducir ese sistema en el Centrismo. En muchos aspectos, en su versión del Consecuencialismo, Tsongkhapa incluso lo emplea de una manera mucho más extensa que los Autonomistas Indios, a pesar del hecho de que Candrakīrti rechazó repetidamente ese sistema en detalle.

Tsongkhapa critica la supuesta afirmación de los Autonomistas de que los fenómenos se establecen convencionalmente a través de sus propias características específicas. Al mismo tiempo, elabora sobre los fenómenos de la

realidad aparente en el Consecuencialismo que se establece a través de la cognición válida convencional. Para él, tal cognición válida se basa completamente en el sistema epistemológico de Dignāga y Dharmakīrti, que a su vez gira en torno a fenómenos caracterizados específicamente y caracterizados en general como los dos objetos de los dos tipos de cognición válida. Por ejemplo, literalmente concuerda con Autonomistas como Jñānagarbha, Śāntarakṣita y Kamalaśīla cuando dice en sus *Grandes Etapas del Camino*:

> Las entidades que son capaces de realizar una función no se niegan en el nivel convencional.[1432]

En particular, Tsongkhapa critica el razonamiento autónomo sobre la base de fenómenos específicamente caracterizados establecidos a través de la cognición válida convencional, pero al mismo tiempo afirma que los Consecuencialistas se involucran en la negación y la prueba basadas en sujetos, predicados y razones que se establecen a través de la cognición válida convencional como que aparecen en común tanto para los proponentes como para los oponentes. Sin embargo, Candrakīrti niega en detalle ese establecimiento a través de una cognición válida, así como algo que parece ser común para los Centristas y sus oponentes realistas.

En general, se sabe que Tsongkhapa sigue a Chaba Chökyi Senge en muchas características de la epistemología de este último. Además, Tauscher ha señalado otras sorprendentes similitudes entre los dos en relación con una serie de temas importantes en términos de la posición ontológica en el Centrismo.[1433] Tales temas incluyen la base para distinguir las dos realidades, su relación, identificar el objeto de negación, y la vacuidad o realidad última que es un objeto cognoscible y una negación no implicativa.[1434]

Finalmente, el sistema Consecuencialista de Tsongkhapa también hace uso de la distinción entre la realidad última nominal y la no nominal, una característica que se desarrolló claramente en los textos Indios considerados unánimemente como Autonomistas.

Siendo Discursivo sobre la Falta de Discursividad

Al considerar el desarrollo del Centrismo a lo largo de los siglos, no se puede dejar de notar un aumento progresivo de la elaboración, si no de la discursividad (*prapañca*), en los textos de maestros posteriores. Comparando el mensaje muy simple y directo de Nāgārjuna de la libertad de toda discursividad (*niṣprapañca*) y cómo se formuló en textos Centristas Indios posteriores o incluso presentaciones Tibetanas, parece que *niṣprapañca* a menudo ha sido reemplazado por *prapañca*. Nāgārjuna y Āryadeva demostraron la incoherencia absoluta de nuestras nociones y experiencias ordinarias, sin dejar nada intacto e inexpugnable entre estas entidades convencionales. Bhāvaviveka comenzó a reintroducir muchas de esas convenciones en el Centrismo. Candrakīrti lo criticó

por esto, quien obviamente trató de volver a los conceptos básicos Centristas, que "Nāgārjuna no se dedica a proporcionar argumentos racionales diseñados para fundamentar, probar, establecer o asegurar algo." Sin embargo, no sin ironía, a pesar de su postura radical, "volver a las raíces" de Candrakīrti también pasó por mucho *prapañca*. Esta tendencia hacia explicaciones extensas, refutaciones y replicas de objeciones alcanzó su culminación en los escritos de muchos maestros Tibetanos, particularmente Tsongkhapa y sus seguidores. En el laberinto de exégesis Centristas generalmente muy técnicas y verbosas, muy a menudo se pierde el saludable efecto de choque de los escritos Centristas originales y uno comienza a preguntarse con qué estaba todo esto realmente a punto de comenzar. Entonces, ¿Cuánto prapañca necesitamos para llegar a *niṣprapañca*?

Hay una serie de eruditos –tanto Occidentales como Tibetanos– que elogian especialmente los escritos de Tsongkhapa por su simplicidad lógica, su elegancia filosófica y su ingenio exegético. Sea como fuere, tales criterios son puramente técnicos o pertenecen a la construcción de un sistema filosófico. Como se dijo antes, el Budismo en general y el Centrismo en particular no se entiende como un edificio filosófico, sino como un conjunto de herramientas para alcanzar experiencialmente un estado irreversible de libertad del sufrimiento, tanto para uno mismo como para los demás. Desde el punto de vista del Buda, Nāgārjuna y Candrakīrti, no es en absoluto el punto de ser elocuente y erigir un impresionante monumento de ideas y conceptos brillantes. En todo caso, esta es la antítesis completa (si existe tal cosa) de lo que tratan el Budismo y el Centrismo y simplemente pone patas arriba todo el proyecto de lucha por la libertad de los puntos de referencia. Particularmente en el Centrismo, no estamos hablando de elegancia filosófica, coherencia sistémica o la necesidad de tener perfecto sentido en el nivel de las convenciones conceptuales, sino de la liberación de nuestra mente, que es un juego de pelota completamente diferente. Establecer una filosofía simplemente no es lo mismo que luchar por la libertad de sufrimiento de todos los seres.[1435]

Como dice Napper, Tsongkhapa "insistió en que todo el sistema debería encajar, que debería tener sentido. Para él, no hay paradojas."[1436] Sin embargo, tales nociones están puramente relacionadas con la construcción de sistemas,que pueden o no tener sentido en algún nivel. En contraste, lo que Nāgārjuna y Candrakīrti demostraron tan extensamente es precisamente que nada tiene sentido cuando se analiza, ni siquiera las cosas ordinarias y cotidianas como ir. En este sentido, el hecho de que nada realmente tenga sentido se llama saṃsāra. Experiencialmente, mientras nadie analice las apariencias ordinarias, solo aparecen y funcionan. Desde esta perspectiva, la cuestión de si tienen sentido o no ni siquiera surge. Se trata simplemente de cuestionar lo que nos aparece y tratar de darle sentido. El nirvāṇa entonces no significa la gran idea de que de repente todo tiene sentido o que uno se da cuenta del verdadero significado de la vida. Desde la perspectiva de alcanzar *niṣprapañca*, solo significa dejar de tratar

de darle sentido a todas estas cosas que no pueden tener sentido. Por lo tanto, el criterio decisivo para cualquier presentación del corazón del Centrismo no es si tiene buen sentido (lo que, por supuesto, no significa que, convencionalmente, *no* debería tener sentido), sino si lo que se presenta sirve como un medio para terminar con la ignorancia y las aflicciones y, por lo tanto, conducir a la Budeidad.

Todo lo que Nāgārjuna y Candrakīrti señalan es la disolución de la red de nuestros muchos puntos de referencia; están lejos de tratar de introducir otros nuevos. Por un lado, Tsongkhapa parece seguirlos al rechazar ciertas nociones de otros sistemas filosóficos, como un yo real, una conciencia base y la auto-conciencia, incluso en el nivel convencional. Por otro lado, introduce un conjunto completamente nuevo de conceptos reificadores, como "estableci-miento a través de la cognición válida convencional", "identificación y subdivisiones del objeto de negación", "desintegración como entidad funcional" y "vacuidad como negación existente y no implicativa." En términos de *niṣprapañca*, todo esto lo coloca a años luz de Nāgārjuna y Candrakīrti, a quienes afirma seguir tan de cerca. Peor aún, dice el Karmapa, ninguno de estos nuevos conceptos es de ninguna manera útil para remediar las aflicciones o conducir a la liberación; solo se suman a la gigantesca red de reificación de *prapañca* que seguimos tejiendo.

E incluso en términos de simplemente formular un sistema filosófico, Siderits pone el quid de la visión Centrista de la siguiente manera:

> Por lo tanto, la posición Madhyamaka parecería ser que no es suficiente adjuntar a la teoría del conocimiento de uno la condición de que esté formulada completamente al nivel de la verdad convencional; si la teoría de uno pretende ser más que una descripción provisional de las prácticas epistémicas convencionales, si hay alguna pretensión de sistematicidad, rigor y elegancia teórica, inevitablemente se encontrará con el hecho de que ninguna teoría metafísica puede ser completamente adecuada a la naturaleza del mundo.[1437]

Este es precisamente el problema con el que Tsongkhapa y sus seguidores se topan, especialmente porque se comprometen con un gran número de puntos fijos que se consideran definidos e incontestables. Por lo tanto, la propia historia de Tsongkhapa como escritor y la posterior historia filosófica de la exégesis Gelugpa consisten en gran medida en elaborar estos puntos, intentar eliminar cualquier inconsistencia, hacer distinciones y clasificaciones adicionales y cada vez más intrincadas, y defender estas construcciones cada vez más monumentales contra cualquier crítica, ya sea dentro de diferentes colegios Gelugpa o por otras escuelas.[1438] Desde la perspectiva del Centrismo, este es un proceso infinito sin ninguna esperanza de éxito final. En cierto modo, ilustra maravillosamente el problema básico identificado por los Centristas: Si

comienzas a establecer incluso un punto de referencia, inevitablemente tendrás que crear más y más de ellos, convirtiéndote en un gran capullo. Es la naturaleza de los puntos de referencia que cada uno implica otros adicionales y que todos ellos necesitan ser remendados constantemente para mantenerse unidos de alguna manera de una manera más o menos coherente.

En resumen, si el Centrismo se explica como un sistema filosófico, ontológico o lógico consistente, eso puede apelar a nuestro deseo de una imagen bien organizada y explicativa del mundo y cómo lo percibimos. Por lo general, solo queremos tener algo que tenga sentido, algo sobre lo que podamos construir nuestros sistemas de creencias o, en el caso del Centrismo, un sistema de creencias sobre por qué y cómo no deberíamos tener ningún sistema de creencias. Sin embargo, todos los intentos de forzar el Centrismo en cualquier tipo de sistema deben fracasar necesariamente debido a la naturaleza misma de lo que es el Centrismo: La deconstrucción radical de cualquier sistema y conceptualización, incluido él mismo. Reintroducir en el Centrismo cualquier noción de justificación, validez o sentido (con las más sutiles siendo más difíciles aquí que las burdas) restablece y fortalece precisamente las trampas que el enfoque Centrista quiere que dejemos ir por completo. A esto, los Centristas podrían verse tentados a decir: “Cabezas parlantes, ¡Dejen de decir cosas sin sentido!”

Es precisamente esta cuestión soteriológica de desentrañarnos a nosotros mismos la que se encuentra en el corazón de la crítica del Octavo Karmapa, y no principalmente si hay inconsistencias filosóficas o lógicas. Al igual que Nāgārjuna y Candrakīrti, se distancia genuinamente de involucrarse en *prapañca* inflacionario, especialmente cuando eso no es propicio para alcanzar *niṣprapañca*. En cambio, nunca se cansa de señalar a *niṣprapañca*, tanto explícitamente como cortando de vez en cuando creencias y puntos de referencia preciados, tanto Budistas como no Budistas. Por supuesto, como las explicaciones del Karmapa muestran ampliamente, esto de ninguna manera significa rehuir completamente a *prapañca* cayendo en los otros extremos de simplemente no decir y pensar nada en absoluto o simplemente permanecer estúpido. Más bien, solo ciertos tipos y ciertas cantidades de *prapañca* (determinadas únicamente por su relevancia soteriológica) se emplean de manera conveniente para agudizar gradualmente nuestra sabiduría, pero están destinadas a ser abandonadas inmediatamente una vez que se logra su propósito.

Otra forma de expresar esto es que, para el Karmapa, la cuestión no es si uno logra encontrar el único punto de vista correcto en oposición a todos los puntos de vista incorrectos, sino si se aferra a algún punto de vista, si es “correcto” o “incorrecto.” Para bien o para mal, esto a veces se llama “la visión de la no visión.” Visto desde la perspectiva del análisis para el equilibrio último y meditativo de los nobles, todos los puntos de vista no son correctos ni incorrectos, sino que son simplemente diferentes tipos de apego a varios puntos

de referencia. Como dice la famosa instrucción fundamental Sakya llamada "libertad del apego cuádruple"[1439]:

> Si te aferras a esta vida, no eres un practicante del Dharma.
> Si te aferras a la existencia cíclica, no es renuncia.
> Si te aferras a tu propio bienestar, no es la mente de la iluminación.
> Si hay aferramiento, no es la visión.

Dado que el Centrismo se trata de la experiencia de la libertad de todos los puntos de referencia, cualquier punto de referencia, ya sea que se llame "puntos de vista", "correcto", "incorrecto", "libertad de puntos de referencia" o "la visión de la no visión", eventualmente se eliminará. Desde el punto de "vista" de la expansión no referencial de la realidad última, aprehender, ver, preferir o incluso insistir en cualquier cosa no es más que una esclavitud auto-impuesta dentro de la naturaleza abierta y espaciosa de la mente.

Todo esto está íntimamente conectado con el énfasis del Karmapa en poner en práctica el enfoque Centrista y convertirlo en una experiencia viva. De hecho, todos los textos y razonamientos Centristas son completamente inútiles cuando no se emplean personalmente como herramientas para trabajar con la propia mente. Si el remedio no se usa para su único propósito, eliminar las reificaciones individuales y el sufrimiento resultante –inevitablemente se convertirá en el problema que debe superar. En lugar de conducir a *niṣprapañca*, será solo otro conjunto de *prapañca* –en el mejor de los casos– más sofisticado o simplemente una pérdida de tiempo. En el peor de los casos, incluso puede ser mal utilizado para construir orgullo intelectual y puntos de vista erróneos adicionales. Además, la importancia de muchos temas en el Budismo y el Centrismo, así como ciertas formas de expresarlos, se aclaran solo cuando se aplican a la propia experiencia.

Como con cualquier otra herramienta, si el Centrismo es soteriológicamente efectivo o simplemente otro dolor de cabeza depende únicamente del usuario. Incluso la mejor herramienta no vale nada si no se pone en práctica. Por ejemplo, si queremos talar un árbol con un hacha, es útil y necesario afilar el hacha, así como recibir algunas instrucciones sobre cómo manejarla correctamente, pero en algún momento simplemente tenemos que cortar el árbol. No hace que el trabajo sea más fácil averiguar quién hizo el hacha, de qué aleación está compuesta, el ángulo exacto en el que el hacha golpeará el árbol, cómo saldrá de la madera nuevamente y a qué velocidad caerá el árbol. El Buda ilustra dramáticamente que esas especulaciones están aún más fuera de lugar en el contexto de la eliminación del sufrimiento en un ejemplo famoso:

> Esto es como si un hombre fuera alcanzado por una flecha densamente untada de veneno. Sus amigos llamarán a un médico, pero [la persona herida] dice: "No sacaré esta flecha hasta que sepa el nombre y la familia del arquero, si es alto o bajo, si tiene la piel negra, marrón o

> dorada, dónde vive, cómo se han hecho el arco y la cuerda, cuáles son los componentes de la flecha y las plumas de qué ave están unidas a ella." Este hombre, Māluṅkyaputta, moriría antes de saber todo eso.[1440]

La preeminencia de la base experiencial y pragmática a partir de la cual crecen todas las enseñanzas Budistas también es destacada por DT Suzuki:

> Debemos tener una cosa siempre en mente, . . . es decir, que el pensamiento Budista es siempre el resultado de la vida Budista; es decir, su lógica, psicología o metafísica no pueden entenderse adecuadamente a menos que nos demos cuenta de que los hechos de la experiencia Budista están en su base y, por lo tanto, que la lógica pura no es la clave para la comprensión de la filosofía Budista.[1441]

Por un lado, usar categorías y análisis filosóficos precisos en escrituras como las Centristas, cuyo objetivo principal es proporcionar los medios para la trascendencia del pensamiento dualista en conjunto, para dar paso a una visión directa e inmediata de la naturaleza de todos los fenómenos, es como intentar aplicar una fórmula matemática para capturar la experiencia de estar completamente absorto en una maravillosa pieza musical o ver una puesta de sol impresionante. Por lo tanto, la "lógica pura" seguramente no es la clave definitiva para comprender los textos y puntos de vista Budistas, y no debemos esperar encontrar la presentación conceptual correcta en última instancia de los hechos y experiencias en el camino Budista que, por definición, se encuentran fuera del ámbito de la mente conceptual de todos modos. Incluso en el plano mundano, ¿Cuál sería la presentación finalmente correcta del sabor del chocolate? E incluso si existiera tal cosa, ¿Cuál sería su relevancia para la experiencia real de degustar chocolate? Después de todo lo que se ha dicho aquí, debe quedar claro que no abogo por algún tipo de "misticismo" o incluso "irracionalismo." Al mismo tiempo, debemos aceptar que la "experiencia pura" per se no conduce a una comprensión de tratados que se basan en un formato racional para hablar de algo que está más allá de los límites del lenguaje y la razón. En el ámbito de la experiencia real a la que apuntan tales textos, la razón y el lenguaje han perdido todo significado y el trabajo del erudito ha llegado a su fin. Sin embargo, al explorar la dimensión racional de nuestras mentes –sin la cual los textos Centristas nunca podrían ser escritos o leídos por nosotros– esos textos pueden servir como los medios para encontrar en esta misma mente la experiencia detrás (o en el medio de) todas las palabras y razonamientos.

El Buda mismo siempre enfatizó que la confianza es buena, pero el conocimiento es mejor. Él expuso explícitamente sus enseñanzas a la luz pública para que fueran probadas y no simplemente creídas o aceptadas por fe ciega o respeto cortés por su pura autoridad. Por lo tanto, si realmente queremos saber si estas enseñanzas funcionan como técnicas para la transformación mental y cómo

lo hacen, debemos descubrirlo por nosotros mismos en el único laboratorio adecuado que tenemos –nuestra propia mente. Permítanme concluir aquí con las propias palabras del Buda del *Kālāmasutta*:[1442]

> No creas en nada simplemente porque lo has escuchado. No creas en las tradiciones porque han sido transmitidas por muchas generaciones. No creas en nada porque es hablado y rumoreado por muchos. No creas en nada simplemente porque se encuentra escrito en tus libros religiosos. No creas en nada simplemente por la autoridad de tus maestros y ancianos. Pero después de la observación y el análisis, cuando descubras que algo concuerda con la razón y es propicio para el bien y el beneficio de todos y cada uno, acéptalo y vive de acuerdo con ello.

SEGUNDA PARTE

El Bodhicaryāvatāra
y Pawo Tsugla Trengwa





Algunas Observaciones sobre el Bodhicaryāvatāra *y el Comentario de Pawo Rinpoche*

Un Breve Relato de la vida de Śāntideva

El bodisatva más tarde conocido como Śāntideva nació en un pequeño reino en Saurāṣṭra en la India como el primer hijo del rey Kalyāṇavarman y fue nombrado Śāntivarman.[1443] Desde temprana edad, tuvo visiones de Mañjuśrī en sus sueños. A medida que el joven príncipe heredero crecía, se acercaba el día en que debía ascender al trono. La noche antes de su coronación, Śāntideva tuvo un sueño en el que vio el trono del reino ya ocupado por Mañjuśrī, quien le dijo: "Este es mi trono y soy tu amigo espiritual. Es muy inapropiado sentarse en el mismo trono que yo." También soñó con Āryatārā disfrazada de su propia madre, que le echaba agua caliente sobre la cabeza. Cuando el joven príncipe le preguntó por qué lo hacía, ella respondió: "Un reino es como las aguas hirvientes del infierno, y te estoy bendiciendo con esta agua." Śāntideva consideró estas visiones como indicaciones claras de que no debía hacerse cargo de su reino, y así, antes del amanecer, huyó. Después de veintiún días de caminata, cansado y sediento, se encontró con un hermoso manantial al borde de un bosque. Cuando estaba a punto de tomar un sorbo, una hermosa joven apareció de repente. Ella le dijo que no bebiera esta agua –que resultó ser venenosa– y le ofreció un poco de agua mucho más deliciosa para calmar su sed. Luego lo acompañó hasta su maestro Mañjuśrīvajrasiddhi, que estaba meditando cerca, y Śāntideva se quedó a estudiar con este maestro durante mucho tiempo. Huelga decir que la joven no era otra que Tārā, y el maestro era Mañjuśrī.

Después de unos doce años, el maestro de Śāntideva dijo que debía ir a la parte Oriental de la India, así que fue y vivió entre los asistentes del rey Pañcamasiṃha. Debido a la habilidad de Śāntideva en todas las artes y oficios, así como a su inteligencia, el rey le pidió que se convirtiera en uno de sus ministros, y él aceptó por el momento. Durante ese período, Śāntideva tuvo una influencia espiritual fuerte y beneficiosa en el reino, lo que puso celosos a los demás ministros. Dijeron al rey: "Este hombre es muy engañoso. Incluso su espada no es real; solo está hecha de madera." (De hecho, esta espada, que Śāntideva siempre llevaba, era el símbolo de su maestro Mañjuśrī.) Al oír esto, el rey pidió

a todos los ministros que le mostraran sus espadas. Cuando llegó el turno de Śāntideva, dijo: "Oh Señor, no es bueno que veas mi espada, te hará daño." Por supuesto, el rey solo se volvió más sospechoso e insistió en ver la espada. Śāntideva respondió: "Si realmente quieres verla, por favor cúbrete el ojo derecho y mírala solo con el izquierdo." Cuando Śāntideva sacó su espada de la vaina, el brillo era tan poderosamente deslumbrante que el ojo izquierdo del rey se quedó ciego por un rato. Rápidamente Śāntideva guardó la espada, y todos se dieron cuenta de que no era solo una persona común, sino un gran siddha. El rey y sus ministros le pidieron que se quedara, pero él se negó y aconsejó al rey que gobernara el país de acuerdo con el Dharma y estableciera veinte centros para el aprendizaje Budista.

Habiendo dado este consejo, dejó el reino y viajó hacia la parte central de la India. Cuando llegó a la gran universidad Budista de Nālandā, fue ordenado por el preceptor Jayadeva y recibió el nombre de Śāntideva. Después de su ordenación, vivió entre todos los demás grandes maestros y Mahāpaṇitas en Nālandā. Interiormente, recibió continuamente enseñanzas de Mañjuśrī y, en su celda, escribió dos escrituras conocidas como *El Compendio de Entrenamiento* y *El Compendio de Sūtras*.[1444] En su apariencia externa, sin embargo, Śāntideva solo dormía día y noche. La única vez que sus compañeros monjes lo veían era en las comidas, cuando comía una gran cantidad de arroz. Después de un tiempo, todo el mundo se molestó bastante por él. Dijeron: "Solo está desperdiciando las ofrendas de comida y bebida que la gente hace al monasterio por devoción. Se supone que los monásticos deben dedicarse al estudio, la reflexión y la meditación, pero él no está haciendo nada de esto."

Así que los paṇḍitas discutieron el asunto y decidieron expulsarlo de Nālandā. Se les ocurrió un plan para que los monjes se turnaran para recitar las escrituras. Pensaron que esto haría que Śāntideva se fuera por su cuenta, ya que no tendría nada que decir. Cuando llegó su turno de recitar algo, al principio se negó a hacerlo. Al ser presionado repetidamente, finalmente aceptó y pidió a los monjes que le prepararan un asiento. Ante esto, algunos de ellos sospecharon un poco, pero sin embargo construyeron un trono y se reunieron con la intención de humillar a Śāntideva. Vino, se sentó en el trono y les preguntó: "¿Qué quieren que les enseñe, algo que ya se ha enseñado o algo que nunca se ha enseñado antes?" Ansiosos por burlarse de él, gritaron: "¡Recita algo nuevo!" Así que Śāntideva recitó todo el *Bodhicaryāvatāra* como verso espontáneo. Pronto se hizo evidente para esta audiencia de grandes eruditos que su enseñanza era algo extraordinario, y comenzaron a memorizarla. Finalmente, Śāntideva llegó al verso IX. 34:

> Una vez que ni las entidades ni las no entidades
> permanecen ante la mente,
> [tampoco] hay otro flujo mental.
> Por lo tanto, es una paz no referencial absoluta.

En este momento, se elevó hacia el cielo, y pronto su cuerpo desapareció por completo, pero su voz continuó siendo escuchada hasta el final del último capítulo. Después de que su voz se detuvo, los paṇḍitas compararon lo que habían memorizado y descubrieron que entre ellos tenían tres versiones. Los eruditos de Cachemira habían memorizado más de mil versos, pero se habían perdido los versos de homenaje al principio. Por supuesto, nadie había estado prestando atención al principio, ya que todos pensaban que Śāntideva no tenía ni idea de nada. Los eruditos del Este de la India tenían solo setecientos versos, faltando nuevamente el homenaje y también los capítulos segundo y noveno. A la versión de los eruditos de la India central le faltaba el homenaje y el décimo capítulo sobre la dedicación. Así que discutieron el asunto y finalmente decidieron enviar a tres eruditos a ver a Śāntideva y pedirle consejo.

El relato de Tāranātha dice que Śāntideva se alojaba en un lugar llamado Kaliṅga en Triliṅga, mientras que otros informes históricos dicen que vivía en Śrī Dakṣiṇa en el Sur de la India. Cuando los tres eruditos encontraron a Śāntideva, le suplicaron que regresara a Nālandā, pero él se negó. Luego preguntaron: "Entonces, ¿Cómo deberíamos estudiar el *Compendio de Entrenamiento* y *El Compendio de Sūtras* que mencionaste en el *Bodhicaryāvatāra*? ¿Dónde están estos tres textos? Śāntideva respondió: "Los dos primeros textos están escritos en corteza de abedul, y los puedes encontrar en el alféizar de la ventana de mi celda en Nālandā. En cuanto al *Bodhicaryāvatāra*, la versión de los eruditos de la India central es la correcta."[1445]

En ese momento, Śāntideva vivía con otros quinientos monjes en un gran monasterio Budista ubicado en un bosque cercano lleno de ciervos y otros animales, estas criaturas eran muy mansas y solían acudir a los humanos en el monasterio. Sin embargo, muchos de los ciervos que los compañeros monásticos de Śāntideva vieron entrar en su habitación nunca volvieron a salir. También notaron que el número de animales salvajes en el bosque seguía disminuyendo. Así que algunos monjes comenzaron a mirar por su ventana, y vieron a Śāntideva comiendo la carne de estos animales. Especialmente para un monje, esto se consideraba algo realmente malo en la India. Sin embargo, cuando los monjes lo acusaron de hacer esto, Śāntideva revivió instantáneamente a todos los animales, y salieron de su habitación más fuertes y saludables que antes. Como de costumbre, se le pidió que se quedara y, como de costumbre, se negó.

Esta vez, sin embargo, Śāntideva no solo dejó el monasterio, sino que abandonó el monacato por completo. Se convirtió en un yogui errante que practicaba Vajrayana de muchas maneras poco convencionales. Por lo tanto, actuó al igual que otros grandes siddhas, como Nāropa y Maitrīpa, que también habían sido Mahāpaṇitas en Nālandā y también se fueron. Śāntideva fue al Sur de la India y participó en concursos de debate y magia con eruditos y yoguis no Budistas. Realizó muchas actividades sobrenaturales para el beneficio de otros,

como proporcionar alimentos milagrosamente o detener una guerra. Así, se convirtió en uno de los Mahāsidhas más conocidos de esta época en la India.

La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva y Su Noveno Capítulo

Como se puede ver, la *Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva* no se creó como un trabajo académico sino como una *dohā*, una canción yóguica espontánea de realización. Todos los Mahāsidhas, como Saraha, Tilopa y Nāropa, cantaron muchas de esas canciones, y las *Cien Mil Canciones* de Milarepa son muy conocidas por la mayoría de los Budistas. De manera similar, Śāntideva entregó su texto como versos extemporáneos en magnífica poesía Sánscrita. Sin embargo, es más que una obra maestra de la literatura Sánscrita. Más importante para el practicante Budista es que, debido a la forma en que se originó este texto, también conlleva la bendición de la realización suprema de un gran Bodisatva y Mahāsidha. Al mismo tiempo, en términos de su contenido, el texto de Śāntideva describe todo el camino de un Bodisatva en un estilo lúcido que está muy orientado a la práctica y, a menudo, suena como un consejo personal. Por estas dos razones, se dice que este texto representa el linaje de la práctica y la bendición.[1446] Por lo tanto, es altamente accesible incluso para los seres ordinarios que desean seguir el camino de un Bodisatva y al mismo tiempo extiende magistralmente las dos grandes alas de este camino: El conocimiento de cultivar la visión profunda de la vacuidad y los medios compasivos de vastas actividades hábiles. Por lo tanto,se dice que el texto representa el linaje de la unidad de visión y actividad,[1447] comenzando con el cultivo de la mente de la iluminación como la raíz de todas las prácticas del gran vehículo y luego presentando instrucciones detalladas sobre las seis perfecciones, desde la generosidad hasta el conocimiento supremo. Por todas estas razones, en todo momento, los eruditos y practicantes Budistas consideran que el texto de Śāntideva es muy especial, y ha gozado de gran popularidad hasta el día de hoy.

En este sentido, su noveno capítulo sobre la perfección del prajñā debe verse como una parte orgánica e integral de todo el texto y no como un marcado contraste con los otros capítulos que parecen mucho más accesibles y con los pies en la tierra. A pesar de que Śāntideva se eleva hacia el cielo mientras recita el noveno capítulo, no es algo lejano. Al igual que el resto de la *Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva*, está destinado a ser practicado, no solo leído o estudiado. Las personas que revisan este texto desde el principio a menudo se sorprenden al encontrar la agudeza y la calidad de disección del noveno capítulo. Parece aniquilar todo el hermoso edificio del sendero de la compasión que Śāntideva construyó tan elocuentemente a lo largo de los primeros ocho capítulos. Para decirlo sin rodeos, muchos sienten que se sumergen del “amor y la luz” directamente hacia una “solución inteligente.” Sin embargo, después de todo lo que se ha dicho sobre el proyecto del Centrismo, debe quedar claro que de esto no se trata en absoluto el noveno capítulo. Más bien, como dice el título

del capítulo, se trata de perfeccionar la visión más profunda de la verdadera naturaleza de todos los fenómenos. Además, Śāntideva también usa el razonamiento en otros capítulos de su texto, particularmente en el sexto sobre la paciencia. Obviamente, para él, el intelecto y la compasión –o la visión y los medios– no son mutuamente excluyentes, ni se obstruyen mutuamente. Más bien, todo el texto es una expresión de la unidad inseparable de sabiduría y compasión. Es precisamente a través del cultivo de esta unidad que uno practica la forma de vida de un Bodisatva. Por lo tanto, los otros capítulos de *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva* están de hecho incluidos en el noveno y lo apoyan, mientras que el espíritu de este capítulo los impregna a todos. Esto se expresa en el verso IX.1:

> Todas estas ramas
> fueron enseñadas por el Sabio en aras del conocimiento.
> Por lo tanto, aquellos que desean que el sufrimiento
> disminuya deben desarrollar el conocimiento.

En cuanto al punto de vista de Śāntideva, Pawo Rinpoche cita a Atīśa diciendo que su punto de vista final es la unidad indiferenciable de la sabiduría y la expansión de los dharmas. Su enfoque en el capítulo sobre prajñā tiene como objetivo abrir nuestras mentes a la amplitud de vigilia al socavar implacablemente todo apego a los puntos de referencia. Al formular principalmente consecuencias absurdas que se derivan de las posiciones de otros, sigue claramente el estilo de un Consecuencialista. En cierto modo, Śāntideva examina toda la gama de oponentes y argumentos Centristas desde la época de Nāgārjuna hasta el siglo VIII. Por ejemplo, Nāgārjuna desafió principalmente el realismo de los sistematizadores Budistas del Abhidharma. Āryadeva se concentró en el ātman de los Enumeradores y en las teorías de los Lógicos y los Analizadores. Más tarde, Candrakīrti lanzó su ataque contra el Mero Mentalismo y la forma de razonamiento de Bhāvaviveka. Śāntideva se dirige tanto a los oponentes Budistas como a los no Budistas, pero se centra en los sistemas de los Enumeradores, Lógicos y Analizadores, así como en la noción de un dios creador en la forma de la deidad Hindú Īśvara.

La Presentación de las Dos Realidades de Śāntideva

En el verso IX.2 de su *Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva*, Śāntideva describe las dos realidades de la siguiente manera:

> La aparente y la última–
> estos se afirman como las dos realidades.
> La última no es la esfera de la cognición.
> Se dice que la cognición es lo aparente.

Aquí, “cognición” traduce el término Sánscrito *buddhi* (Tib. blo), que tiene una amplia gama de significados. En su sentido más general, se refiere a la capacidad cognitiva básica o inteligencia de la mente, ya sea en la percepción sensorial o el pensamiento conceptual. Más específicamente –como se describe en detalle en las enseñanzas sobre la cognición válida– este término se aplica a todas las facetas de todo el espectro de la conciencia, ya sean conceptuales o no conceptuales, ordinarias o yóguicas. Tanto en este verso como en general, la traducción usual de este término como “intelecto” o “concepción” sugiere solo el aspecto conceptual de la mente.[1448] Sin embargo, en el siguiente verso, Śāntideva se refiere claramente a toda la forma en que se ve el mundo:

> Por lo tanto, se ven dos tipos de mundo:
> El de los yoguis y el de la gente común.[1449]

Casi todos los comentarios afirman explícitamente que el término “cognición” se refiere no solo al pensamiento conceptual sino a todas las conciencias que implican la dualidad de sujeto y objeto; es decir, también se aplica a cogniciones no conceptuales, como la percepción sensorial. Pawo Rinpoche dice:

> Por lo tanto, la naturaleza nativa de todos los fenómenos no fue, no es y no puede convertirse en la esfera de las conciencias de ningún ser ordinario, noble, aprendiz o no aprendiz, ya sean conceptuales o no conceptuales [conciencias], percepciones o cogniciones inferenciales.[1450]

El Sūtra de lo Ricamente Adornado está de acuerdo:

> [Lo último] está libre de cognición y objetos cognoscibles.
> Se ha renunciado a la medida y las facultades.
> No es el objeto de las mentes y las conciencias.
> Este es el objeto de los que son liberados.[1451]

La Introducción en las Dos Realidades de Atīśa declara:

> El sabio maestro Bhavya dijo
> que las escrituras son claras acerca de que
> [lo último] no se realiza ni a través de las
> conciencias conceptuales ni no conceptuales.[1452]

Además, si fuera solo el intelecto y sus objetos los que constituyen la realidad aparente, entonces las percepciones sensoriales y otras conciencias no conceptuales no estarían incluidas en esta realidad aparente. O bien tendrían que ser una tercera categoría de realidad en conjunto o, si se retiene el número definido de solo dos realidades, las percepciones sensoriales, y etc., tendrían que ser la realidad última y, por lo tanto, los perceptores de la última. Como dice el *Sūtra del Rey de la Concentración Meditativa*:

> Ni el ojo, ni el oído, ni la nariz son cogniciones válidas,
> ni la lengua, el cuerpo o la cognición mental son cogniciones válidas.
> Si estas facultades sensoriales fueran cogniciones válidas,
> ¿A quién le haría algún bien el camino de los nobles?[1453]

El comentario de Prajñākaramati sobre *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva* cita *El Sūtra de Participar en las Dos Realidades*:[1454]

> Devaputra, si la realidad última fuera en última instancia la esfera del cuerpo, el habla y la mente, no entraría en la categoría de "realidad última." No sería más que una realidad aparente. Sin embargo, Devaputra, la realidad última está más allá de todas las convenciones. En realidad, es inagotable e incesante, libre de cualquier objeto de expresión o medio de expresión, libre de objeto cognoscible y conocedor. Incluso trasciende el ser un objeto de la sabiduría omnisciente que está dotada del supremo de todos los aspectos. Esta es la realidad última.[1455]

Como se ilustra en esos pasajes, la mayoría de los sūtras y todos los comentarios Indios sobre el texto de Śāntideva apoyan la lectura del verso anterior sobre las dos realidades tal como se explicó. Por lo tanto, ningún tipo de conciencia dualista puede percibir la realidad última. Más bien, a menudo se dice que la realidad última es vista por la "sabiduría experimentada personalmente." Hay dos objeciones principales que se pueden plantear aquí:

1) En general, en el Budismo, los términos "cognición" y "conciencia" son equivalentes. Por lo tanto, si lo último no es la esfera de la cognición, esto contradice la explicación de que lo último es la esfera de la sabiduría experimentada personalmente. Por lo tanto, este verso no puede tomarse literalmente.
2) Se deduce que lo último no es un objeto cognoscible, porque la definición de objeto cognoscible es "aquello que es adecuado para ser tomado como un objeto de una cognición."[1456]

La primera objeción no se aplica al verso de Śāntideva, ya que este verso seguramente no debe entenderse como negando que la sabiduría experimentada personalmente de los nobles ve la naturaleza de los fenómenos tal como es. Cuando todo apego erróneo ha desaparecido por completo, la unidad no dual de expansión y conciencia en el continuo mental de los nobles no tiene ningún enredo conceptual. Es como un estanque tranquilo cuando el viento ha amainado: Libre de olas. En esta unidad de expansión y conciencia, no hay puntos de referencia de sujeto y objeto. Sin embargo, después de este equilibrio meditativo, la conciencia durante la fase de logro posterior aplica los términos convencionales "lo que se realiza" y "el que realiza" la expansión y la

conciencia, respectivamente. La expresión “la sabiduría experimentada personalmente realiza lo último” se usa únicamente de esta manera. Por otro lado, en el equilibrio meditativo, ni siquiera existen las características más sutiles de la cognición, como realizar o no realizar. Entonces, ¿Cómo debería permanecer allí cualquier modo perceptivo de auto-conciencia o un modo perceptivo que no sea auto-conciencia? Con esto en mente, la razón por la que Śāntideva no afirmó la sabiduría experimentada personalmente y demás en este contexto fue revertir nuestro apego a las características con respecto a lo último. Si hubiera afirmado una sabiduría experimentada personalmente y demás, sería difícil renunciar al apego de los Meros Mentalistas a la existencia de la auto-conciencia. Además, desde la perspectiva del debate, esa afirmación habría equivalido a una declaración –como “esta es la auto-conciencia que llamamos lo último”– que podría atacarse a través del razonamiento. Además, uno no se acerca más a la naturaleza de los fenómenos simplemente pensando: “Lo último es el objeto de la sabiduría experimentada personalmente.” Por otro lado, la eliminación de todas las características de los puntos de referencia no se convierte en un obstáculo para acercarse a la naturaleza de los fenómenos a través del cultivo y el refinamiento de una imagen mental conceptual de lo último durante los caminos de acumulación y unión.

La segunda objeción tampoco es aplicable. Establecer la definición de objeto cognoscible como “aquello que es adecuado para ser tomado como objeto de una cognición” solo se enseña en los textos para principiantes[1457] como un paso para desplegar su inteligencia. Sin embargo, estos textos también dan la definición de conciencia como “la cognición que es clara y consciente de los objetos.” Por lo tanto, no solo en términos de definición, sino también en el proceso real de percepción, la conciencia y el objeto que conoce dependen mutuamente el uno del otro. Por lo tanto, uno nunca puede determinar uno de ellos sin el otro. En general, las conciencias conocedoras y los objetos cognoscibles solo son imaginados por la ignorancia de los seres ordinarios. En realidad, no existen tales entidades. Cuando el Buda usó esas etiquetas, lo hizo solo provisionalmente para ciertos propósitos, como comunicar sus enseñanzas sobre la realidad última.

Entonces, ¿Es lo último un objeto cognoscible o no? Para los principiantes, se enseña lo siguiente: Al conocer lo aparente, uno solo conoce los términos y eventos convencionales del mundo, pero esto no tiene mayor significado. Al conocer lo último, uno va más allá de la existencia cíclica. Por lo tanto, el único objeto correcto que se conoce es lo último. Sin embargo, de nuevo, esto se dice solo para un propósito específico, que es introducir a los principiantes en lo último nominal. Para aquellos que ya están intensamente entrenados en el camino y luego conceptualizan lo último como una cosa con características, se enseña que lo último ni siquiera es un mero objeto cognoscible, ya que el conocedor y el objeto cognoscible son solo convenciones en el nivel de la realidad aparente. Esto se dice para eliminar todos los puntos de referencia

mentales que se aferran a lo último en términos de sujeto y objeto. Si estos no se eliminan, funcionan como obstáculos sutiles para percibir "realmente" lo último tal como es. La cognición directa de lo último solo se involucra en la naturaleza de los fenómenos tal como son, cuando no hay más restos de conocedor, objeto cognoscible, visión verdadera, visión falsa, y etc. en esa cognición.

En resumen, la existencia, la no existencia, y etc., no son más que lo que la mente capta a través de ciertos modos de aprehensión. No importa cómo las cogniciones aprehendan la naturaleza de los fenómenos, no es así como realmente es. Cuando se analiza, en principio, no hay fenómeno alguno que pueda ser aprehendido por la cognición. Sin embargo, debido a habituaciones erróneas, imaginamos que aprehendemos y nos apoderamos de "algo", aunque sea irreal. Por lo tanto, es imposible una "existencia" o "no existencia" intrínseca que sea más que una noción imaginaria aprehendida por ciertas cogniciones. Como dice *El Sūtra Que Desentraña la Intención*:

> Los fenómenos condicionados no son ni condicionados ni incondicionados. En cuanto a los fenómenos incondicionados, tampoco son incondicionados ni condicionados. Oh hijo de buena familia, "fenómenos condicionados" son palabras que son imputadas por el Maestro. Las palabras que son imputadas por el Maestro se originan en la imaginación y se expresan como términos convencionales. Lo que se expresa como los términos convencionales de varias imaginaciones no está establecido en absoluto.[1458]

¿Cómo aprehende la mente la existencia y la no existencia? Para tomar un ejemplo, ni los cuernos de una vaca ni los cuernos de un conejo son reales en el sentido de intrínsecamente existentes o intrínsecamente inexistentes. Sin embargo, cuando vemos estas dos cosas que sobresalen de la cabeza de una vaca, les atribuimos ciertas características; decimos: "Estos son cuernos" y "Hay cuernos en la cabeza de esta vaca." Cuando vemos un conejo más tarde, no vemos en su cabeza las cosas que vimos en la cabeza de la vaca. Por lo tanto, atribuimos la característica de inexistencia al mero hecho de no ver aquí y ahora lo que vimos en otro lugar antes y decimos: "No hay cuernos en la cabeza de un conejo." Así que el consenso común de que los cuernos de una vaca existen mientras que los cuernos de un conejo no existen proviene de expresiones convencionales comunes. Si no hay cognición que aprehenda la existencia de cuernos en una vaca en primer lugar, tampoco habrá cognición que aprehenda la inexistencia de cuernos en un conejo. Por lo tanto, podemos aprehender lo que imaginamos como existencia o inexistencia, pero nada de esto es real como algún tipo de existencia o inexistencia intrínseca aparte de lo que aparece en nuestra mente. Podemos ver una película en la que aparecen una vaca y un conejo, o podemos soñar con ellos, pero una vez que la película se detiene o nos despertamos, obtenemos la certeza de que tanto la existencia de los cuernos de la

vaca como la inexistencia de los cuernos del conejo eran igualmente irreales. Incluso mientras se ve una película o un sueño de este tipo, no existe la más mínima diferencia entre la existencia de cuernos de vaca y la inexistencia de cuernos de conejo, o entre uno real y el otro engañoso. Si incluso las mismas bases –la vaca y el conejo– a las que atribuimos ciertas características no existen realmente de ninguna otra manera que no sean meras apariencias, ¿Qué hay que decir sobre las características específicas reales, como la existencia o inexistencia de cuernos, que atribuimos a estas bases?

De esta manera, todas nuestras operaciones mentales de imputar existencia, inexistencia, entidades, no entidades, ser reales o engañosas, y etc., se comparan con atar nudos en el espacio. Cuando estos se disuelven, no hay nada más que nos una. Por lo tanto, lo que convencionalmente se llama "ver la verdadera realidad" o "ver lo último" es como el dejar de aferrarnos a un espejismo como si fuera agua. En este punto, ni vemos algo que no existía antes ni cesa nada de lo que existía antes. No es que el agua del espejismo se haya secado, ni que se añada la inexistencia de agua. Sin embargo, mientras nuestra aprehensión de esta agua no se haya disuelto, nos cansamos tratando de llegar allí para beberla. Tan pronto como nos "desengañamos" de esta fantasía del agua, sabemos que esos esfuerzos no tienen sentido y nos relajamos.

Una vez más, el punto esencial aquí es dejar de lado nuestro apego que constantemente superpone o niega algo con respecto a la exhibición de meras apariencias. No se trata de aniquilar o erradicar la apariencia de las cosas y producir algo en su lugar una nada semejante al espacio. Como dice Śāntideva:

> Cómo se ve, oye o conoce algo
> no es lo que se niega aquí.
> Más bien, el objeto de la refutación
> es la causa del sufrimiento, que es la concepción de la realidad.[1459]

Cuando nuestro aferramiento a un espejismo como agua se detiene, esto obviamente no depende de si nos aparece o no el mero aspecto visual de alguna forma y color que se parece al agua. Del mismo modo, ahora entretenemos tipos mundanos ordinarios de conciencia que toman lo que parece ser real de la manera en que aparece. En el camino Budista, además, podríamos tratar de hacer que estas apariencias no existan a través del remedio de una vacuidad mal comprendida y artificial. Por lo tanto, podríamos aferrarnos a lo último como si fuera una llama apagada o como el espacio vacío que queda después de que una casa vieja se ha derrumbado. Una vez que ambas cogniciones erróneas –aferrarse a la existencia real o algún tipo de inexistencia– han disminuido, en términos de la apariencia simple de los fenómenos ilusorios cuando sus causas específicas se han unido versus su no aparición cuando sus causas son incompletas, no hay diferencia entre el momento en que la superposición y la negación todavía estaban operando y el momento en que se han desvanecido.

Sin embargo, hay una diferencia en cuanto a si la naturaleza de estas apariciones se realiza o no. Por lo tanto, desde el punto de dicha realización en adelante, uno no está bajo el dominio de las apariencias o la falta de ellas, al igual que alguien que, mientras sueña, reconoce este sueño como un sueño y simplemente disfruta de sus apariencias. Esto es lo que significa permanecer dentro de la existencia cíclica sin ser afectado por sus defectos, al igual que un loto crece en el agua fangosa sin ser manchado por ella.

Dado que esa realización es engañosa, se llama “ver lo que es verdadero.” Como es lo opuesto a la visión mundana, también puede llamarse “no ver nada”. Dado que es lo opuesto a la reificación, se expresa como “ver la vacuidad.” También se la conoce como “ser liberado de lo vacío y lo no vacío”, porque no se observa nada vacío ni nada no vacío. Dado que la vacuidad no es más que un nombre, también se describe como “no ver la vacuidad.” Debido a que es la fuente de todas las cualidades positivas, se designa como “ver el vacío dotado con el supremo de todos los aspectos.” Se llama “ver la ausencia de identidad”, porque es lo opuesto a aferrarse a identidades de la persona y de los fenómenos. Dado que es lo opuesto a aferrarse a un yo y aferrarse a la falta de un yo, se dice que es “ver el yo genuino.” Como cualquier noción de una mente se ha desvanecido, se etiqueta como “la mente se ha desvanecido.” También se la conoce como “realizar o ver la propia mente”, porque la naturaleza básica primordial de la propia mente se realiza de la manera primordial que es. Cuando “no ver nada” se explica como “ver lo que es verdadero”, esto debe entenderse al igual que nuestra certeza inmediata de que vemos el espacio cuando no vemos nada. Como dijo el Buda:

> Los seres usan constantemente las palabras: “Veo el espacio.”
> Debes examinar el punto de cómo ves el espacio.
> Aquellos que ven de esta manera ven todos los fenómenos.
> No soy capaz de explicar el ver a través de otro ejemplo.

Los Comentarios Indios sobre el Bodhicaryāvatāra

Fuentes Tibetanas dicen que existieron más de cien comentarios Indios sobre *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva*, pero solo unos pocos de ellos han sobrevivido. El único que se conserva en Sánscrito es el *Comentario sobre los Puntos Difíciles* de Prajñākaramati. Todos los demás existen solo en traducciones Tibetanas.[1460] En el debido orden, el volumen 100 del *Tengyur* enumera los siguientes diez textos como comentarios sobre *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva*:

Prajñākaramati (hacia 950–1000). *Comentario sobre los Puntos Difíciles de la Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva*. (Bodhicaryāvatārapañjikā. Byang chub kyi spyod pa la 'jug pa'i dka' 'grel). Comentario sobre los capítulos 1-9. P5273, pags 1.1.7–113.1.5.

Anónimo (posiblemente Dānaśīla). *Comentario sobre los Puntos Difíciles en la Exposición de La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva.* (Bodhisattvacaryāvatāravivṛttipañjikā. Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i rnam par bshad pa'i dka' 'grel). P5274, pags 113.1.5–141.3.5.

Kalyāṇadeva (siglo XI?). *La Excelente Composición de La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva.* (Bodhisattvacaryāvatārasaṃskāra. Byang chub sems dpa'i sypod pa la 'jug pa'i legs par sbyar ba). P5275, pags 143.1.1–186.4.7.

Kṛṣṇṇapāda (siglos X y XI). *La Determinación de los Puntos en La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva Que Son Difíciles de Entender.* (Bodhisattvacaryāvatāraduravabodhanirṇayanāmagranthā. Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i rtogs par dka' ba'i gnas gtan la dbab pa). P5276, pags 186.4.7–189.2.4.

Vairocanarakṣita (siglo XI). *Comentario sobre los Puntos Difíciles de la Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva.* (Bodhisattvacaryāvatāra-pañjikā. Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i dka' 'grel). P5277, pags 189.2.5–218.5.7.

Anónimo. *Comentario sobre los Puntos Difíciles del Capítulo del Conocimiento*. (Prajñāparicchedapañjikā. Shes rab le'u'i dka' 'grel). Comentario sobre el capítulo 9 solamente. P5278, pags 218.5.7–228.2.5.

Anónimo. *Exposición de Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva.* (Bodhisattvacaryāvatāravivṛtti. Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i rnam par bshad pa). Comentario a los capítulos 9 y 10. P5279, págs. 228.2.5–233.4.2.[1461]

Dharmapāla[1462] (hacia 1000). *Un Resumen de La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva en Treinta y Seis Puntos.* (Bodhisattvacaryāvatāraṣattriṃ-śātapiṇḍārtha. Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i don sum cu rtsa drug bsdus pa). P5280, págs. 233.4.2–235.2.5.

Dharmapala. *Un Resumen de La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva.* (Bodhisattvacaryāvatārapiṇḍārtha. Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i don bsdus pa). P5281, págs. 235.2.5–235.5.8.

Vibhūticandra (s. XII/XIII). *Comentario sobre La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva, Llamada La Iluminación de los Rasgos Distintivos*. (Bodhicaryāvatāratātparyapañjikāviśeṣadyotanīnāma. Byang chub kyi spyod pa la 'jug pa'i dgongs pa'i 'grel pa khyad par gsal byed ces bya ba). P5282, págs. 235.5.8– 281.3.4.[1463]

Considerando el hecho de que P5279 es solo una parte de P5274 y que las dos obras de Dharmapāla son solo breves esbozos del texto de Śāntideva, esto nos deja con siete comentarios reales sobre *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva* (P5278 se encuentra solo en el noveno capítulo). De entre ellos, el extenso trabajo de Prajñākaramati se considera el comentario más importante.[1464]

Comentarios Tibetanos Seleccionados

En cuanto a los comentarios Tibetanos sobre *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva,* se han escrito una gran cantidad a lo largo de muchos siglos. Aparte del comentario de Pawo Tsugla Trengwa, he consultado los siguientes:

Un Comentario sobre La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva (Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i 'grel pa), el comentario Tibetano más antiguo que se conserva de Sönam Tsemo (1142-1182), el segundo líder del Escuela Sakya.[1465]

El Océano de las Buenas Explicaciones (Byang chub sems dpa’i spyod pa la ‘jug pa’i ‘grel pa feet bshad rgya mtsho) del maestro Sakya Ngülchu Togme[1466] (1295-1369), un comentario ampliamente utilizado.

Un Trampolín para los Hijos de los Victoriosos (Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i rnam bshad rgyal sras 'jug ngogs) de Gyaltsab Darma Rinchen (1364-1462), uno de los dos principales discípulos de Tsongkhapa.

La Lámpara del Camino Medio (Spyod 'jug 'bru 'grel dbu ma'i lam gyi sgron ma) del maestro Drugpa Kagyü Padma Karpo (1527-1596).

Una Explicación Fácilmente Comprensible de las Palabras y el Significado del Capítulo sobre el Conocimiento, La joya Ketaka (Shes rab le'u'i tshig don go sla bar bshad pa nor bu ke ta ka) del maestro Ñingma Ju Mipham Gyamtso[1467] (1846– 1912).

Las Gotas de Néctar que son las Excelentes Palabras de Guru Mañjughoṣa (Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i 'grel pa 'jam dbyangs bla ma'i zhal lung bdud rtsi'i thig pa) por el discípulo de Mipham Rinpoche Khenpo Künzang Pelden[1468] (hacia 1870–1940), que conserva muchas de las famosas instrucciones orales sobre el texto de Śāntideva escritas por Dza Patrul Rinpoche Orgyen Jigme Chökyi Wangbo[1469] (1808–1887).

Introducción al *Comentario sobre La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva* de Pawo Tsugla Trengwa

En la escuela Karma Kagyu, el comentario de Pawo Rinpoche sobre *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva* se considera tanto el comentario estándar sobre este texto como –junto con el *Carro de los Siddhas Tagbo* del Octavo Karmapa– la presentación estándar del Madhyamaka, especialmente en su enfoque Consecuencialista. Dado que el Segundo Pawo Rinpoche fue discípulo del Octavo Karmapa, su comentario conserva muchas de las instrucciones fundamentales Centristas del Karmapa Mikyö Dorje.

De todos los comentarios sobre el texto de Śāntideva, es, con mucho, el más voluminoso (975 folios). Sin embargo, no solo su extensión lo distingue de otros comentarios Tibetanos. Primero, en términos de sus fuentes escriturales, hay una abundancia incomparable de citas a veces extensas de los sūtras para apoyar los puntos principales del comentario. Es el único comentario que da sinopsis de los pasajes relevantes de los principales comentarios Indios para cada tema del texto.[1470] Además, cita varios de los primeros comentarios Tibetanos, como los escritos por el maestro Sakya Sabsang Mati Panchen Jamyang Lodrö[1471] (1294-1376) y el maestro Kadampa Tsonaba Chenbo Sherab Sangbo[1472] (siglo XIV).

En términos de su enfoque y contenido, el comentario de Pawo Rinpoche generalmente sigue la marca Consecuencialista del Madhyamaka. Por lo general, los textos Centristas nos instruyen a renunciar a todos los puntos de referencia, pero apenas mencionan cómo podría ser cuando la mente está realmente libre de todos los puntos de referencia. Habiendo seguido la completa disolución Centrista de los puntos de referencia, a diferencia de la mayoría de los otros textos similares, el comentario de Pawo Rinpoche también nos ofrece algunos destellos de la experiencia de una mente libre de puntos de referencia. Por lo tanto, habiéndose asegurado de que no hay ningún fundamento en el que apoyarse a través del típico enfoque Consecuencialista de pulverizar implacablemente nuestro mundo ordinario, no rehuye describir la falta de fundamento resultante en términos experienciales algo más positivos. De esta manera, aborda la cuestión de qué sucede cuando el razonamiento Centrista ha tenido éxito en vaciar nuestra mente de sus construcciones y comprensión erróneas. Por supuesto, por su propia naturaleza, el resultado final experiencial del camino Centrista está más allá de la imaginación. Sin embargo, claramente no es una mera negación o nada en blanco. Más bien, cuando tanto los objetos de refutación como su remedio –el razonamiento– se disuelven, lo hacen dentro de la extensión vacía y luminosa de nuestra mente. Desde la perspectiva de esta expansión, todos los análisis y sus objetos, incluida la mente que realiza todos estos análisis, todavía están orientados de alguna manera externamente y son esencialmente dualistas. Finalmente, la mente vuelve su mirada “hacia adentro” hacia el centro de su propio espacio abierto que está completamente sin dirección ni dualidad. En palabras de Pawo Rinpoche:

> Aparte de que todos los fenómenos son meras imputaciones, no permanecen como naturaleza alguna, ni permanecen como nada en absoluto. Precisamente esto es lo que se ve como la extensión misma de la mente que es vacía y luminosa. Esto te pone en una posición en la que tienes poder completo sobre todo lo que puedas desear, como si todos los fenómenos estuvieran descansando en la palma de tu mano. Por lo tanto, . . . la compasión por la asamblea de seres sintientes que no se dan cuenta de esto de la misma manera brota insoportablemente . . . . En la misma medida en que aumenta la gran compasión, también esta misma [comprensión] de que, primordialmente, no se puede observar nada . . . crece y aumenta. Esta es la visión última que es como el orbe del sol. Cuando se estabilice y aumente de tal manera, la gran compasión –que es como los rayos de luz del sol– crecerá aún más que antes. [Los seres con esta realización] no contemplan a los seres sintientes, pero una gran compasión aún florece en ellos. Tampoco se contemplan a sí mismos, pero aun así prestan su apoyo a todos los seres sintientes. No contemplan nada que se pueda alcanzar en absoluto, pero aun así establecen seres en la gran iluminación. Así como no hay lugar alguno al que ir más allá del espacio, no contemplan a nadie que vaya a algún lugar más allá, pero aún muestran [la actividad de] liberar a los seres sintientes de la existencia cíclica.[1473]

y

> Una vez que el apego en términos de superposición y negación ha llegado a su fin de esta manera, solo esta naturaleza vacía y luminosa de los fenómenos en los que no hay nada que eliminar o agregar es el estado fundamental de los fenómenos. Esto se expresa como nirvāṇa primordial como tal.[1474]

Además de ser un comentario sobre *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva,* el texto de Pawo Rinpoche proporciona varios relatos largos sobre temas como Madhyamaka en general, la distinción entre Autonomistas y Consecuencialistas, el prajñā, la vacuidad, las dos realidades y, la naturaleza y cualidades de la Budeidad. Describe los cuatro principales sistemas filosóficos Budistas y cómo el gran vehículo representa las palabras del Buda. Al abordar el tema del llamado Shentong-Madhyamaka, también elabora sobre el linaje de la vasta actividad y muestra que no es lo mismo que el Mero Mentalismo.

En cuanto a la estructura del comentario específico de Pawo Rinpoche sobre el noveno capítulo de *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva*, su breve esquema se presenta a través de cinco puntos principales:

1) Enseñando el beneficio del prajñā, o conocimiento (verso 1)
2) Identificando la naturaleza y el alcance de este conocimiento (2-55)

- Mostrando que todo lo que está contenido en las dos realidades es vacuidad (2-29)
- Demostrando que la realización de la vacuidad constituye el camino de los Bodisatvas (30-55)

3) Esbozando la forma real de meditar en la vacuidad (56-110)
- Meditando sobre la ausencia de identidad de la persona (56-77)
- Meditando sobre la ausencia de identidad de los fenómenos (78-110)

4) Refutando la reificación (111-150)
- Mostrando que no hay medios para probar la noción de existencia real (111-115)
- Enseñando los medios para invalidar esta noción (116-150)

5) El resultado de haber meditado sobre la vacuidad (151-167)
- Trascendiendo la existencia cíclica a través de no dejarse llevar por las aflicciones (151-155)
- No cayendo en la paz unilateral del nirvāṇa a través de la compasión (156-165)
- Protegiendo a todos los seres sintientes (166-167)



Comentario de Pawo Rinpoche sobre el *Noveno Capítulo de La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva*

Exposición de la *Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva*

La Esencia de lo Inconmensurable, Profundo, y Vasto Océano del Dharma del Gran Vehículo

El Noveno Capítulo sobre el Conocimiento

> Completamente libre de concepciones y conceptos,
> no es un objeto de cognición, la talidad,
> ante ella, esta perfección de conocimiento,
> me postro en la forma de esta realización.
>
> Incluso el surgimiento de dudas sobre ella
> es capaz de hacer trizas la existencia.
> Comentaré el capítulo sobre el conocimiento
> que aclara la verdadera realidad inconcebible.

A través de tales esfuerzos en perfecta estabilidad meditativa [como se explica en el capítulo octavo], uno manifiesta [los diversos tipos de] conocimiento hasta el conocimiento de la terminación y el no surgimiento. Por lo tanto, la explicación de la perfección del conocimiento sigue inmediatamente después de [la explicación de] la estabilidad meditativa.

Aquí, Vibhūticandra dice:

> Sin estabilidad meditativa, el conocimiento no se origina.
> Si la calma mental no existe, esto tampoco existe.[1475]

En este primer [verso] que establece la conexión [con el capítulo anterior], Kalyāṇadeva [comenta]:

> Ya que al establecerse en equilibrio meditativo surgirá una cognición de la verdadera realidad . . .[1476]

El Gran Comentario sobre los Puntos Difíciles dice:

> Porque se enseña la perfección del conocimiento que tiene el nombre de visión superior . . .[1477]

El Pequeño Comentario sobre los Puntos Difíciles Solo del Capítulo del Conocimiento dice:

> La visión superior se enseña después de la explicación de la estabilidad meditativa que tiene la característica definitoria de representar el conjunto de las causas para la acumulación de mérito, como la generosidad, así como la causa para la acumulación de sabiduría, que es la calma mental. Para [enseñarla] . . .[1478]

De esta manera, se establece la conexión [con los capítulos anteriores].

Podrías plantear esta objeción: “Se afirma: ‘Sin una visión superior, tampoco hay una calma mental.’ Pero si la visión superior es el tema de este capítulo, entonces, dado que la estabilidad meditativa debe surgir de la visión superior, el orden del capítulo anterior y de este [noveno] [en el texto de Śāntideva] debe invertirse. O, de lo contrario, seguiría el error de las concepciones mutuamente dependientes,[1479] porque la visión superior no surge sin depender de la calma mental, y la calma mental tampoco surge sin depender de la visión superior.”

En aquellos con las facultades más agudas, surge primero una visión superior que califica plenamente como tal, y, a través de su establecimiento puntual en esto con equilibrio meditativo, el propósito [de la calma mental] también se cumple. En aquellos con facultades más débiles, [642][1480] la calma mental surge al asentarse [la mente] mientras se enfoca en una visión superior meramente parcial. A través de esto, el conocimiento que resulta de la meditación –la visión superior– aumenta aún más. Sobre la base de eso, a su vez, la calma mental estable y duradera se produce en la forma en que un pájaro agita sus [dos] alas. De esta manera, la calma [mental] unificada y la [visión] superior de la tierra respectiva se vuelven muy estables. Por lo tanto, uno procede en el camino de la concordancia parcial con distinción definida.[1481]

Entonces, el conocimiento de un solo momento ve la naturaleza de los fenómenos. Este es el surgimiento del camino de la visión, es decir, [el surgimiento] de una visión superior que califica plenamente como tal. En el camino de la meditación, esta misma [visión] se vuelve más y más estable en forma de calma [mental] unificada y [visión] superior. En consecuencia, al final de la séptima tierra, surge una visión superior con observación pura en equilibrio [meditativo] y el posterior [logro].

Dado que esto se vuelve [aún] más estable, todas las concentraciones meditativas se perfeccionan. Al final del continuo de la décima tierra, la concentración meditativa en un solo punto y el conocimiento que conoce la extinción y el no surgimiento –el conocimiento que conoce los medios para la extinción de las contaminaciones– son inseparables. Esta es la concentración meditativa similar al vajra que vence todas las manchas para que nunca surjan [de nuevo]. Esta es la verdadera y perfecta iluminación de todos los fenómenos a través del conocimiento de un solo momento. Es el logro incesante de la inseparabilidad de la calma mental última –que no surge de la gran cesación– y la visión superior última –el conocimiento de la talidad y la extensión [de los fenómenos].

Por consiguiente, tanto la calma [mental] como la [visión] superior tienen subdivisiones ilimitadas en cada [tierra], comenzando desde un principiante con facultades muy débiles hasta la tierra de un Buda. Cuando se especifica en términos de seres sintientes [diferentes], el desarrollo de la calma [mental] y la [visión] superior en personas individuales es algo que debe ser guiado por amigos espirituales de acuerdo con las constituciones y facultades de estos [individuos]. Sin embargo, nadie es capaz de anotar todas las formas posibles de hacerlo.

Esto significa que esto [la calma mental y la visión] solo se enseñan de una manera muy general en términos de los temas principales. Por lo tanto, la concentración meditativa que se enfoca en una visión superior aproximadamente concordante se llama estabilidad meditativa. Lo que se genera a través de esto, es decir, [643] el conocimiento real que ve la verdadera realidad, [se llama] visión superior. Por lo tanto, se enseñan en la forma de causa y efecto.

El texto en sí consta de cinco partes:

1) El beneficio del conocimiento
2) La identificación del conocimiento
3) La forma de meditar en la vacuidad
4) La refutación de la reificación
5) El resultado de meditar en la vacuidad

1. El Beneficio del Conocimiento

> **Todas estas ramas**
> **fueron enseñadas por el Sabio en aras del conocimiento.**
> **Por lo tanto, aquellos que desean que el sufrimiento**
> **disminuya deben desarrollar el conocimiento. [1]**[1482]

Todas estas cinco **ramas**, como la generosidad, **fueron enseñadas por el Sabio**, el Bendecido, únicamente **en aras** de desarrollar el cuerpo o resultado principal, el **conocimiento**. Este es el caso porque el resultado –la acumulación de sabiduría (el conocimiento)–surge de la causa– la acumulación de mérito, que

son las cinco [perfecciones], como la generosidad. *El* [*Sūtra*] *de la Madre*[1483] dice:

> Sin que se reúna la acumulación de mérito, la perfección del conocimiento ni siquiera llegará a los oídos de uno.

Por lo tanto, aquellos que desean que todos **los sufrimientos** –los suyos y los de los demás– **disminuyan**, no deben contentarse con solo cinco [perfecciones], como la generosidad, sino que deben hacer más esfuerzos serios para **desarrollar** únicamente **el conocimiento**. Podrías estar en desacuerdo y decir: "Esto contradice la explicación de que uno necesita conocimiento antes de [desarrollar] las cinco [perfecciones], como la generosidad:

> En cuanto a la generosidad, el conocimiento es lo que precede a la generosidad. La ética, la paciencia, el vigor y la estabilidad meditativa son así."

Esto se refiere a las cinco [perfecciones], como la generosidad simple, que son como [personas] que nacen ciegas. Si son guiados por un guía –el conocimiento– también se convertirán en perfecciones [verdaderas]. Por lo tanto, esto enseña que necesitan conocimiento para poder presentarse como perfecciones [verdaderas]. Pero como el conocimiento tampoco surge sin la acumulación de mérito, las cinco [perfecciones] simples, como la generosidad, están implícitas aquí. Como se dice en *La Preciosa Guirnalda*: [644]

> Debido al pequeño mérito, sobre este Dharma
> no surge la más mínima duda.
> Incluso el surgimiento de dudas sobre esto
> destrozará la existencia.[1484]

2. La Identificación del Conocimiento

Esto tiene dos partes:

1) La prueba de que los objetos a conocer –las dos realidades– son vacuidad
2) La prueba de que el conocimiento de esto es el camino

2.1. La Prueba de Que los Objetos a Conocer– las Dos Realidades–Son Vacuidad

Esto tiene cuatro partes:

1) La clasificación de las dos realidades
2) Sus definiciones
3) Estableciendo las [dos realidades]
4) Eliminando las objeciones a eso

2.1.1. La Clasificación de las Dos Realidades

> **La aparente y la última–**
> **estos se afirman como las dos realidades. [2ab]**

La naturaleza de estas [dos realidades] ya se ha enseñado extensamente en los temas generales del cuarto capítulo. Sin embargo, aquí se da un breve resumen:

Lo que debe entenderse es la realidad **aparente y la** realidad **última**: **Estos** objetos cognoscibles temporales son definitivamente aceptados **como las dos realidades** por el gran ser Śāntideva mismo cuando dice "**se afirman**."

En este contexto, [la etimología de "aparente" (literalmente "todo engañoso") es la siguiente:] "Todo" es un plural y tiene el significado de [todos los fenómenos] que aparecen en diversas formas. "Engañoso" tiene el significado de engañoso: Esto significa que, dado que [las apariencias] no son reales en la forma en que aparecen, no son más que meras vanidades, nulidades e insignificancias.

Podrías preguntarte: "¿Por qué entonces se presenta lo aparente como una realidad?" Esto se hace provisionalmente por el bien de las convenciones para guiar al mundo. Se presenta como una realidad provisional, porque las personas mundanas se aferran a [las apariencias] como siendo reales en la forma en que aparecen, y también porque las causas y los resultados parecen desempeñar sus funciones de manera inequívoca desde la perspectiva del razonamiento provisional. No es una realidad estable, [sin embargo,] porque no resiste el análisis y porque no aparece como un objeto del equilibrio meditativo de los nobles.

[La etimología de "última" (literalmente "objeto supremo") es la siguiente:] Se llama "objeto" porque uno se involucra en la naturaleza fundamental en dependencia de lo aparente, y porque es por lo que se debe luchar. Es "supremo" porque es esencial para aquellos que desean la liberación y no engaña con respecto al resultado, que es la Budeidad. Por lo tanto, es un término para [tal] lugar común.

A través de esta [etimología], [645] también se elimina la afirmación [de otros] de que "en última instancia real" es un término para una base de atribución y un atributo.

Esta [realidad última] es lo que permanece como la naturaleza real de todos los fenómenos. Es el objeto del profundo equilibrio meditativo de los nobles. Por lo tanto, se presenta como una realidad estable en dependencia de la aparente. [Sin embargo,] no es [una realidad tan estable] independientemente a través de su naturaleza, porque los Budas mismos no contemplan ni los fenómenos reales ni los engañosos.

(La palabra "y" [en la línea 2a] es a la vez un término que diferencia "la aparente y la última que es distinta de eso" y un término colectivo [que indica que] "ambas son iguales en la medida en que son simplemente realidades.")

2.1.2. Sus Definiciones

La última no es la esfera de la cognición.
Se dice que la cognición es la aparente. [2cd]

Podrías decir: "Sin embargo, en esta dicotomía de las dos realidades, ¿Qué es la realidad última y qué es la realidad aparente?"

[la primera] es aquella para lo que no importa si los Budas han llegado o no; es lo que ni siquiera el Buda pudo inventar. Enseñó:

> Ni siquiera yo la vi, ni la veo, ni la veré.

Por lo tanto, la naturaleza nativa de todos los fenómenos no fue, no es y no puede convertirse en la esfera de las conciencias de ningún ser ordinario, noble, aprendiz o no aprendiz, ya sean [conciencias] conceptuales o no conceptuales, percepciones o cogniciones inferenciales. Para esta expansión de los dharmas tal como es, se usa el término convencional "realidad última".

Podrías objetar: "¿A qué te refieres ? Si no es un objeto de conciencia alguna, uno ni siquiera es capaz de enfocarse en ella. Por lo tanto, ¿Cómo puede presentarse al mismo tiempo como la última?" En general, en todo este etiquetado con términos convencionales, no es el caso de que el observador directo de un fenómeno dado esté haciendo el etiquetado. [Por ejemplo,] cuando uno etiqueta [algo] con el término convencional "utpala azul",[1485] el observador de eso es una conciencia sensorial [visual]. Pero esta [conciencia misma] no concibe el atributo que es el nombre "utpala" o el atributo "color azul", [646] porque no es más que una mera experiencia directa y no conceptual.

Lo que etiqueta con términos convencionales es una concepción aprehensiva posterior de esta [experiencia directa]. Esto [implica] la presunción de que la conciencia sensorial no conceptual precedente –el experimentador [real]– es la concepción aprehensiva misma. Al aprehender el objeto –la mera [flor] utpala– como algo más, la [concepción posterior] lo concibe como nombre y color mientras presume: "Veo esto." [Esto] es como un carpintero que presume, "Yo he hecho esto" con respecto a una vasija de barro que fue hecha por un alfarero.

Además, cuando uno analiza a fondo un continuo en el nivel aparente, [uno encuentra que] el utpala en el momento en que se ve y el utpala en el momento en que se aprehende [conceptualmente] son entidades diferentes. Además, la conciencia sensorial que lo experimenta y la concepción aprehensiva [también] son entidades diferentes. Son como una corriente de agua. Si la percepción no concibe el objeto y la concepción no lo experimenta, ¿Qué conciencia se enfoca en qué tipo de utpala? [Este es el punto aquí,] porque, si uno analiza, esto no es más que ver un completo error.

Por ejemplo, cuando uno [mentalmente] analiza el mundo de Brahmā, [tal investigación] no es más que un análisis a través de imaginar [este mundo dentro de] la propia cognición que piensa: "El mundo de Brahmā es algo como esto."

[Así,] esta [cognición] posee el aspecto de una generalidad de objeto en la forma del mundo de Brahmā. Sin embargo, a través de eso, el mundo de Brahmā no viene aquí, y el analista tampoco va al mundo de Brahmā. Por lo tanto, este [tipo de análisis] confunde el análisis de la propia mente a través de la propia mente con [un análisis real cuando uno se enfrenta directamente al mundo de Brahmā y, por lo tanto, puede decir:] "Analizo el mundo de Brahmā." En consecuencia, [incluso] enfocarse en la última tampoco es más que este tipo de [error]. Por lo tanto, **la última** definitivamente **no es la esfera de la cognición**.

Podrías decir: "Sin embargo, dado que la apariencia tampoco es nada diferente, no es la esfera de la cognición." [En última instancia,] esto es muy cierto. Por lo tanto, se afirma definitivamente que todos los fenómenos tienen una sola realidad y que solo esto que se llama "real" o "engañoso" no se observa. Sin embargo, para que los seres ingenuos puedan dejar atrás su miedo, la presentación provisional de sujeto y objeto [647] se [da como] algo que deja el status quo del mero consenso mundano común tal como es. Por lo tanto, los seres ingenuos se guían mediante el uso del término convencional "realidad aparente."

Podrías preguntarte: "¿Por qué la última no es la esfera de la cognición?" Porque **se** afirma **que la cognición**, o conciencia, **es la** misma **aparente** y es imposible que la aparente tome la última como su objeto.

[Tu continúas,] "¿A través de qué es cierto que la última no es un objeto de cognición?" Esto es cierto a través del razonamiento de la naturaleza inconcebible de los fenómenos. Cuando los grandes nobles se establecen en equilibrio meditativo dentro de la expansión de los dharmas, entonces esto se vuelve aún más sutil e inconcebible cuanto más se establecen [dentro de ella]. Esto es así por las siguientes razones: Ese mismo algo que se establece en equilibrio meditativo y el que lo establece disminuirá, mientras que uno no es capaz de darse cuenta de un límite de la expansión de los dharmas. Incluso los Así Idos no declaran ninguna extensión de la expansión de los dharmas.

Por lo tanto, se ve que la expansión de los dharmas no es un objeto de habla, reflexión o expresión. Es precisamente para este [tipo de visión] que se utilizan los términos convencionales "penetrar en la naturaleza de los fenómenos" y "contemplar la realidad última". El término convencional "sabiduría experimentada personalmente" se usa entonces para el conocimiento mismo que no observa las características de la discursividad en términos de sujeto y objeto. Por lo tanto, la naturaleza de los fenómenos no se ve a través de la aprehensión de un sujeto y un objeto. Más bien, si uno sabe que el sujeto y el objeto no son observables, uno se involucra en la naturaleza de los fenómenos. Por lo tanto, [la expresión] "la sabiduría experimentada personalmente realiza la naturaleza de los fenómenos" es un término convencional que se usa en base a otra cosa. Sin embargo, de ninguna manera esto permanece en el modo de sujeto, objeto, algo que debe realizarse y un realizador en la forma en que estos son imputados por la cognición. Sujeto, objeto, algo por realizar y un realizador son meramente

entidades que se basan en la superposición; nunca son entidades que existen de esta manera a través de una naturaleza propia.

2.1.3. Estableciendo las Dos Realidades

> **Por lo tanto, se ven dos tipos de mundo:**
> **El de los yoguis y el de la gente común. [648]**
> **Aquí, el mundo de la gente común**
> **es invalidado por el mundo de los yoguis. [3]**
>
> **Además los yoguis, debido a las diferencias en la visión,**
> **son anulados por otros sucesivamente superiores [4ab]**

Podrías objetar: "Por supuesto, la visión de los seres ordinarios no es definitiva. Sin embargo, dado que lo último es el objeto directo de los nobles, es razonable que la visión de los nobles sea lo último." Para enseñar la respuesta a eso, [el texto dice]: **Por lo tanto**, en **el mundo**, se ven **dos tipos** de apariencias: La visión **de la gente** mundana **común** y la visión **de los yoguis** que han entrado en el camino [Budista].

Aquí, las personas mundanas comunes son de dos [tipos]: Individuos medianos que no están involucrados en sistemas filosóficos y no Budistas que están involucrados en sistemas filosóficos. En cuanto a los yoguis, hay muchos tipos, clasificados por los proponentes de los cuatro sistemas filosóficos [Budistas], los cinco caminos y las diez tierras en [los caminos de] la visión y meditación.

Para [todos] ellos, [es cierto] que la visión de los primeros respectivos es invalidada por los razonamientos de los siguientes respectivos. Este es el caso por las siguientes razones: Las afirmaciones de individuos que no están involucrados en sistemas filosóficos son invalidadas por los razonamientos de aquellos no Budistas que están involucrados en sistemas filosóficos, es decir, aquellos no Budistas que están entrenados en lingüística y cognición válida, y que consideran a los demás como ganado. [Por otro lado,] los videntes [Budistas] toman a las personas que se aferran a las afirmaciones como sus objetos de compasión.

Aquí, **la gente común** puede estar involucrada en sistemas filosóficos o no, pero todos se aferran a los cinco agregados como limpios, una identidad, dichosos y permanentes. Su **mundo es invalidado por el mundo de los yoguis** Budistas que son Seguidores de la Gran Exposición, es decir, a través de sus razonamientos del nivel aparente que demuestran que [los agregados] son impuros, sin identidad, sufrientes e impermanentes.

Además, en cuanto a **los yoguis** mismos, **debido a las** grandes **diferencias en la visión** superior o inferior que existen [entre ellos] –como haber purificado su continuo o no, o ser de facultades agudas o débiles– las afirmaciones de los

inferiores respectivamente **son anulados** por los razonamientos de los **sucesivamente superiores**. [649] [Como consecuencia, los primeros] no son capaces de dar respuestas que sean concordantes con el Dharma.

La afirmación de los Seguidores de la Gran Exposición de que el objeto y la conciencia [en realidad] se encuentran es invalidada por el razonamiento de los Seguidores del Sūtra que niega la falta de un aspecto. La afirmación tanto de los Seguidores de la Gran Exposición como de los Seguidores de los Sūtras de que los referentes y conciencias caracterizados específicamente están sustancialmente establecidos es invalidada por el razonamiento de los Meros Mentalistas que refuta los objetos externos. La afirmación de los Meros Mentalistas de que la mente es real es invalidada por los [razonamientos de] los Centristas "libertad de la unidad y la multiplicidad" y "la negación de surgir de las cuatro posibilidades."

Seguramente la vacuidad de los Centristas no es golpeada deliberadamente por invalidaciones a través del razonamiento. Sin embargo, durante la fase de compromiso a través del interés devoto con [sus etapas de] calor, pico, paciencia y [fenómeno] supremo y durante el compromiso directo en esta [vacuidad] en las diez tierras, las presunciones de que cualquier visión previa [de la vacuidad] era perfecta se vuelven como juegos de niños pequeños cuando se alcanzan los [tipos de visión] siguientes respectivamente. Incluso la manera en que alguien en la décima tierra contempla [la vacuidad] no permanece en la tierra de un Buda. Por lo tanto, [la vacuidad] no es un objeto de las cogniciones de los oyentes, realizadores solitarios y Bodisatvas. Debido al cambio completo de estado de los cinco agregados, los Así Idos no tienen ningún flujo de discriminaciones. Por lo tanto, [la vacuidad] tampoco es un objeto de [algo como] la cognición de los Budas, porque no tienen [tal cosa como] cognición.

Podrías decir: "Es un objeto del conocimiento [de un Buda]." Dado que se ha encontrado la verdadera y perfecta iluminación de todos los fenómenos en todos los sentidos, no queda ningún otro objeto que sea algo que deba conocerse. Además, dado que tal conocimiento sin algo que conocer es insostenible, en última instancia, los Budas no tienen nada llamado "saber" o "no saber" en absoluto.

2.1.4. Eliminación de Objeciones

Esto tiene dos partes:

1) La breve introducción
2) La explicación detallada

2.1.4.1. La Breve Introducción

> **A través de ejemplos que son afirmados por ambos,**
> **aunque sin analizar lo que sirve el resultado. [4cd]**

> **En la forma en que la gente mundana ve las cosas,**
> **las conciben como reales**
> **pero no como semejantes a una ilusión.**
> **Aquí radica la disputa entre los yoguis y la gente mundana. [5]**

[650] Podrías argumentar: "Sin embargo, si todas las cogniciones estuvieran equivocadas, las conciencias que aprehenden la forma y demás serían completamente inexistentes, ya que el error es algo inexistente en sí mismo. Si este fuera el caso, sería imposible que aparecieran formas, sonidos y cosas por el estilo."

Las formas, los sonidos y demás, así como las cogniciones que los aprehenden, no son entidades que aparecen debido al hecho de que existen. Más bien, son únicamente entidades que aparecen a través de la apariencia engañosa de acumulaciones de la originación dependiente y no existen [realmente]. Este es el caso porque uno puede ilustrarlo **a través de ejemplos**, como ilusiones y sueños, **que se afirman** unánimemente como entidades que aparecen sin existir **ambos**, las personas comunes y los yoguis, o proponentes y oponentes.

De nuevo, podrías decir: "Si todas las cogniciones estuvieran equivocadas, incluso las cinco perfecciones, como el estado mental de generosidad, no serían el camino." Representan la causa –la acumulación de mérito– de la que surge **el resultado** –la acumulación de sabiduría. Dado que la Budeidad se alcanza debido a estas [dos acumulaciones], por el momento, **sin analizar** si son reales, engañosas, existentes o inexistentes, uno se involucra en ellas por medio de la mera apariencia correcta, **que sirve** para alcanzar este estado [de Budeidad]. Por lo tanto, no hay error aquí.

En resumen –**la gente mundana**– ya sea que estén involucradas en sistemas filosóficos o no, piensan: "**Las cosas**, como las formas, son reales solo de esta manera que las **vemos**." Así, estas [personas] **conciben** las meras apariencias y experiencias como **reales**, **pero** no las entienden como entidades que no resisten el análisis ni como [fenómenos] **semejantes a una ilusión** que aparecen pero carecen de naturaleza. **Aquí**, en esta explicación de que [las cosas] son semejantes a una ilusión, **la disputa entre los yoguis y la gente mundana** tiene su comienzo. Como estado [los sūtras]:

> A los seres sintientes les gustan las moradas y desean objetos.
> Permanecer en el aferramiento y ser tontamente ignorante sin ninguna habilidad es como la oscuridad.
> El Dharma que se debe alcanzar es sin permanencia y sin aferramiento.
> Por lo tanto, la disputa ocurre en los mundos.

y

> El mundo discute conmigo, pero yo [651] no discuto con el mundo.

2.1.4.2. La Explicación Detallada

Esto tiene ocho partes:

(Enseñando los seis [puntos] que eliminan las objeciones sobre lo aparente)
1) Eliminando las contradicciones a la cognición válida
2) Eliminando las contradicciones a las escrituras
3) Eliminando la consecuencia de que no se obtendría ningún mérito al ofrecer al Buda
4) Eliminando la consecuencia de que los seres sintientes no renacerían después de la muerte
5) Eliminando la consecuencia de que no ocurriría negatividad por matar
6) Eliminando la consecuencia de que incluso el Buda volvería a girar [en la existencia cíclica]

([Enseñando] los dos [puntos] que eliminan las objeciones sobre lo último)
7) Eliminando la consecuencia de que una ilusión no existiría incluso en el nivel aparente
8) Eliminando la consecuencia de que no habría soporte [para hablar sobre la existencia cíclica]

2.1.4.2.1. Eliminando la Contradicciones a la Cognición Válida

> **También las percepciones de formas y cosas por el estilo**
> **se basan en un consenso común y no en una cognición válida.**
> **Esto es engañoso, al igual que el consenso común**
> **que algo sucio está limpio y demás. [6]**

Podrías pensar: "Las formas, los sonidos y demás existen de hecho, porque se experimentan directamente." **También las percepciones de** ver **formas y cosas por el estilo** no son más que el surgimiento de cogniciones que [perciben] estos [objetos], lo cual [en sí mismo] **se basa** en el mero **consenso** mundano **común**. Esto significa que esa [percepción] es [solo algo que proviene de nuestra] habituación a través del apego a cadenas sucesivas [de eventos] **y no** algo que se establece a través de **una cognición válida**. Esto es como lo siguiente: Debido a la habituación de uno a las tendencias latentes de aprehender el agua, el aferrarse al agua surge incluso cuando uno ve un río ilusorio. También el *Sūtra del Rey de la Concentración Meditativa* dice:

> Ni el ojo, ni el oído, ni la nariz son cogniciones válidas,
> ni la lengua, el cuerpo o la cognición mental son cogniciones válidas.
> Si estas facultades sensoriales fueran cogniciones válidas,
> ¿A quién le haría algún bien el camino de los nobles?[1486]

En el *Gran Comentario*, se encuentra la siguiente cita [de la *Alabanza a lo Inconcebible* de Nāgārjuna]:

> Si solo esto que observan las facultades sensoriales
> fuera la verdadera realidad,
> los seres ingenuos serían conscientes de la verdadera realidad.
> Entonces, ¿Cuál sería el punto de darse cuenta de la verdadera realidad?[1487]

Por lo tanto, uno se aferra a algo que [meramente] aparece mientras no existe [y lo toma] como algo que se ve directamente [652]. **Esto es igual como el consenso común de que** una **cosa sucia** –como el cuerpo, que es la fuente de las heces y la orina– **está limpio**. El término "**y demás**" incluye [otros casos de consenso común, por ejemplo, la noción de que] una cosa impermanente como el agua que fluye hacia abajo es una corriente de agua permanente. Esto es de naturaleza irreal y engañosa.

2.1.4.2.2. Eliminando las Contradicciones a las Escrituras

> **Por el bien de introducir a las personas mundanas,**
> **el protector enseñó en términos de entidades.**
> **En realidad, estos no son fenómenos momentáneos.**
> **Podrías objetar: "En el nivel aparente, son incompatibles." [7]**
>
> **No hay ningún defecto en que son lo aparente de los yoguis.**
> **Cuando se compara con las personas mundanas, esto se refiere a ver la verdadera realidad.**
> **De lo contrario, la comprobación**
> **que las mujeres son impuras sería invalidado por el mundo. [8]**

Los Seguidores de la Gran Exposición y los Seguidores del Sūtra de nuestra propia facción [Budista] podrían decir: "Si las formas y demás no existieran, eso contradeciría la afirmación del Buda de que los fenómenos condicionados son momentáneos." **Por el bien de introducir a las personas mundanas** en la verdadera realidad, **el protector** simplemente **enseñó en términos de entidades** para contrarrestar las concepciones burdas de la realidad:

> Todos los fenómenos condicionados son momentáneos. No debes confiar en ellos.

Sin embargo, esto no es una afirmación de que [los fenómenos] se establecen como algo momentáneo. Por ejemplo, es como cuando uno dice: "Esto es agua ilusoria." Esto señala que [lo que aparece] es ilusorio, pero no señala que [esta apariencia] se establece como agua. *Las Sesenta Estrofas sobre el Razonamiento* dicen:

> Fue con un propósito
> que los Victoriosos hablaron de "yo" y "mío."
> Asimismo, hablaron de agregados, fuentes,
> y elementos para un propósito.[1488]

Por lo tanto, estas [entidades] no son [fenómenos] a los que uno pueda aferrarse como fenómenos momentáneos **en** la **realidad**, porque, si se analizan, tampoco se establecen como **fenómenos momentáneos**.

Podrías objetar, "Sin embargo, si los fenómenos momentáneos no son lo último, es aún más **incompatible** presentarlos **en el nivel aparente**, ya que lo aparente es cómo [las cosas] aparecen para el mundo, y los fenómenos momentáneos no son lo que aparece para el mundo. Por lo tanto, se deduce que o no están incluidos en las dos realidades [653] o son una tercera realidad." Aunque los fenómenos momentáneos no son lo aparente de personas mundanas, son lo aparente de los yoguis. Por lo tanto, **no hay defecto**.

Podrías decir: "Esto contradice la afirmación del Buda de que ver fenómenos momentáneos es ver la realidad." No es contradictorio, porque se afirma que, **cuando se compara** con lo aparente de **las personas mundanas**, **esto se refiere a ver** la verdadera realidad de estos [fenómenos].

Podrías decir: "No está justificado presentar lo aparente de los yoguis." Sin embargo, está justificado, porque si no se presentara [como lo aparente de los yoguis], la constatación y la visión de **que las mujeres son impuras** y [nada más que] esqueletos –que es lo que los yoguis [ven] que están familiarizados con [la meditación sobre el cuerpo] repulsivo– tendría que presentarse como lo aparente de personas mundanas. Sin embargo, en este caso, la [comprensión yóguica] **sería invalidada** por el consenso mundano común, es decir, **por el mundo** que aprehende a las mujeres bañadas como puras y hermosas.[1489]

2.1.4.2.3. Eliminando la Consecuencia De Que No Se Obtendría Ningún Mérito al Ofrecer al Buda

> **El mérito en relación con los Victoriosos semejantes a una ilusión**
> **es lo mismo que en el caso de las entidades reales.**[1490] **[9ab]**

Podrías decir: "Sin embargo, se deduce entonces que ofrecer a los Budas no constituiría ningún mérito, porque los Budas son como una ilusión." **El mérito** ilusorio se obtiene **en relación** con hacer ofrendas a **Victoriosos semejantes a una ilusión**. Esto es exactamente **lo mismo que en el caso** en que los proponentes de los referentes [externos] afirman que al ofrecer a los Budas que son **entidades reales**, uno obtiene algún mérito que es una entidad real.

2.1.4.2.4. Eliminando la Consecuencia De Que Los Seres Sintientes No Renacerían después de La Muerte

Podrías preguntarte: "Si los seres sintientes son semejante a una ilusión
¿Cómo pueden renacer después de la muerte?" [9cd]

Mientras se reúnan las condiciones,
durante ese tiempo se manifestará incluso una ilusión.
¿Cómo deberían existir realmente los seres sintientes
simplemente porque su continuo dura más tiempo? [10]

Podrías preguntarte: "Si los seres sintientes también son algo **semejante a una ilusión, ¿Cómo pueden renacer después de la muerte?"** No hay error: **Mientras** [654] **se reúnan las condiciones** para una ilusión –[como ciertos] mantras y ejecuciones[1491]– **durante ese tiempo se manifestará incluso una ilusión**. Del mismo modo, mientras las causas y las condiciones –como el desconocimiento básico– estén reunidas, durante ese tiempo se manifestarán seres sintientes ilusorios.

Podrías pensar: "Dado que una ilusión es algo accidental, es irreal. Pero como los seres sintientes han recorrido un largo camino desde el tiempo sin principio, son reales." ¿Cómo deberían existir realmente los seres sintientes de alguna manera simplemente porque aparecen durante más tiempo? [Ya no son reales], porque si los sueños y las ilusiones aparecen por [un largo tiempo] de ochenta mil eones o solo por un solo momento, su duración no hace una diferencia en términos de que sean reales o engañosos.

2.1.4.2.5. Eliminando la Consecuencia De Que No Ocurriría Negatividad por Matar

Cuando los seres ilusorios y similares son asesinados,
no hay negatividad, porque no tienen mentes.
El mérito y la negatividad se originan
con aquellos que poseen la ilusión de una mente. [11]

Dado que los mantras y similares no tienen el potencial,
no manifiestan mentes ilusorias.
Habiéndose manifestado a partir de múltiples condiciones,
las ilusiones también son múltiples. [12]

En ninguna parte existe una condición única
que tenga potencial para todo. [13ab]

Podrías decir: "Sin embargo, entonces se deduce que no habría negatividad incluso si uno ha matado a seres sintientes, porque los seres sintientes son algo ilusorio y no hay negatividad en haber matado a un individuo ilusorio." No hay error: **Cuando los seres ilusorios y similares** –es decir, los seres mecánicos o las creaciones mágicas– **son asesinados**, ciertamente **no hay negatividad,** incluso cuando [parece que] han sido asesinados, **porque no tienen mentes**. Sin embargo, no es así con los seres sintientes, porque son seres ilusorios que poseen mentes ilusorias. Por lo tanto, el mérito y la negatividad se originan al beneficiar y dañar a **aquellos que poseen la ilusión de una mente**.

Podrías preguntarte: "Sin embargo, ¿Cuál es la razón por la que las mentes ilusorias no se originan en seres ilusorios?" **Dado que los mantras y similares** que se [usan] para [crear] ilusiones [655] tienen el potencial de producir formas ilusorias de caballos, elefantes y similares, pero **no tienen el potencial** de producir mentes ilusorias, **no manifiestan mentes ilusorias** en estas [ilusiones].

Puede que no estés de acuerdo, "Si tienen el potencial de crear mágicamente seres humanos ilusorios, también deberían tener el potencial de crear mentes mágicamente." **Habiéndose manifestado a partir de múltiples condiciones** distintas, en consecuencia, **las ilusiones también son múltiples** y distintas. Esto es como las condiciones que producen caballos y elefantes, que sin embargo no [producen] un palacio y cosas así; o las condiciones que producen un palacio, que sin embargo no [producen] caballos y elefantes. Por lo tanto, **en ninguna parte** y en ningún momento **existe una condición única que tenga el potencial de** producir **todo**.

2.1.4.2.6. Eliminando la Consecuencia De Que Incluso el Buda Volvería a Girar en una Existencia Cíclica

> **"Si aquellos que finalmente han pasado más allá**
> **todavía giran en la existencia cíclica en el nivel aparente, [13cd]**
>
> **entonces incluso los Budas darían vueltas en ella.**
> **Por lo tanto, ¿Cuál es el objetivo de la conducta del Bodisatva?"**
> **Si el continuo de sus condiciones no se interrumpe,**
> **ni siquiera una ilusión cesará. [14]**
>
> **Sin embargo, si el continuo de las condiciones se interrumpe,**
> **no se manifestarán ni siquiera en el nivel aparente. [15ab]**

Podrías decir: "Sin embargo, si los oscurecimientos no existieran por su naturaleza, uno siempre habría estado [ya] iluminado. Si este fuera el caso, la existencia cíclica no sería posible." Respondemos: No es contradictorio que lo que ha sido primordialmente puro todavía aparezca como existencia cíclica en el nivel aparente bajo la influencia de no darse cuenta de ello como solo esta [pureza].

Entonces, los proponentes de los referentes [externos] podrían decir: "Si no es contradictorio que **aquellos que finalmente han pasado más allá** de **la existencia cíclica** todavía parezcan **dar vueltas en ella** en el nivel aparente, entonces uno tendría que dar vueltas en la existencia cíclica nuevamente **incluso** después de que la Budeidad [se alcanza], ya que [su] razonamiento se aplica igualmente [también a este caso]. **Por lo tanto, ¿Cuál es el objetivo de la conducta del Bodisatva?**"

Aquí decimos: No hay diferencia entre los Budas y los seres sintientes en términos de ser puros por naturaleza. Sin embargo, en el nivel aparente, hay una diferencia en cuanto a si dan vueltas en la existencia cíclica o no. Este es el caso porque en los Budas el continuo de condiciones para la existencia cíclica –como el desconocimiento básico, el deseo y el apego– se ha interrumpido [permanentemente], mientras que en los seres sintientes [656] el continuo de estas [condiciones] no se ha interrumpido. Por lo tanto, esto es lo mismo que [con las ilusiones]: **Si el continuo de sus condiciones no se interrumpe**, **ni siquiera una ilusión cesará**. **Sin embargo**, **si se interrumpe el continuo de condiciones** para una ilusión, la ilusión **no se manifestará ni siquiera en el nivel aparente.**

2.1.4.2.7. Eliminando la Consecuencia De Que una Ilusión No Existiría Incluso en el Nivel Aparente

> **"Cuando ni siquiera el error existe,**
> **¿Quien observaría la ilusión?" [15cd]**

[657] Estas dos líneas presentan la objeción de que se deduce que no se observa una ilusión a menos que exista un error.[1492]

Los Proponentes del Conocimiento argumentan: "Aunque es realmente cierto que los objetos externos carecen de naturaleza, esta explicación de las ilusiones y demás por parte de ustedes, Centristas, como ejemplos que ambos debatientes tienen en común, no se aplica a ustedes mismos: **Cuando** afirman que **ni siquiera el error existe**, **¿Quien observaría la ilusión** misma**?** Es decir, ¿Dónde debería existir la ilusión, si no existe el error?"

> **Cuando, según tu, la ilusión en sí misma no existe,**
> **¿Qué se observa? [16ab]**

Estas dos líneas expresan la aplicabilidad igual de este [razonamiento].

Les respondemos a los Meros Mentalistas: **Cuando**, **según tu**, incluso **la ilusión misma no existe**, **¿Qué** ejemplo de ilusión **se observa**, ya que ustedes mismos afirman que los objetos externos no existen? Por lo tanto, la implicación [de su objeción en las líneas 15cd] [658] se aplica igualmente [a vuestra propia posición].[1493]

> **Podrías decir: "Es un aspecto de la mente misma,**
> **a pesar de que hay algo diferente en términos de su propio estado."**
> **[16cd]**

Estas dos líneas presentan la afirmación de los Aspectarianos Verdaderos.[1494]

Los Aspectarianos Verdaderos podrían decir: "Las ilusiones y cosas por el estilo no existen como objetos externos. Sin embargo, hay algo diferente en términos del estado propio y llano de estos ejemplos, como las ilusiones, es decir, un aspecto que aparece como esta [ilusión]. Es un aspecto que es [solo] real como aquello para lo que [la ilusión] aparece, es decir, la mente misma."

> **Una vez que la mente misma es la ilusión,**
> **entonces, ¿Qué es visto por quién?**
> **El protector del mundo ha declarado,**
> **"La mente no ve la mente." [17]**
>
> **Como la hoja de una espada**
> **no puede cortarse a sí misma, lo mismo ocurre con la mente. [18ab]**

Estos versos y medio refutan la auto-conciencia en general.

Si los objetos externos no existen, es contradictorio que existan aspectos de los objetos externos. Es cierto que esto es tan irrazonable como la diferencia entre la inexistencia de los cuernos de un conejo y la existencia de su aspecto. [Además,] la mente misma también implica dependencia, no resiste el análisis y es como una ilusión, porque se declaró que [todo] desde la forma hasta la omnisciencia es [de esa manera], y si existiera un fenómeno superior al nirvāṇa, entonces este [fenómeno] también sería semejante a una ilusión. Por lo tanto, una vez que incluso **la mente misma es** semejante a una **ilusión**, ¿**Qué** objeto **es visto por qué** vidente? [No existe tal objeto], porque no hay nada que ver más que la mente, y la mente no se ve a sí misma.

Esto también se establece a través del razonamiento, porque es contradictorio que una cosa dada sea en sí misma objeto y agente, y porque algo que se ve y un vidente no se encuentran en el mismo lugar simultáneamente cuando aquellos que están involucrados en el yoga examinan internamente sus propias mentes. Esto se vuelve más profundo y sutil en proporción directa a la medida en que se examina, hasta que finalmente la discursividad misma de algo que se ve y algo que ve disminuye. Esto es como cuando uno [trata de] medir las proporciones del ancho y la circunferencia de [la llama de] una lámpara de mantequilla con un hilo, durante el cual el hilo mismo se quema. Por lo tanto, esto deja a uno incapaz de determinar el tamaño [de la llama].

Esto también se establece a través de las escrituras, porque **el protector del mundo ha declarado** en *El Sūtra Solicitado por la Joya de la Corona*:

> **La mente no ve la mente**.[1495]

Afirmó que, así **como la hoja de una espada no puede cortarse a sí misma**, también es **con la mente** única que [no] puede ser simultáneamente la tríada del

objeto que se ve, el vidente y lo que ve. Esto es así porque dijo en *[El Sūtra de] la Llegada a Laṅka*:

> Como una espada y su propia hoja [659]
> o simplemente como un dedo y su propia punta
> no se cortan ni se tocan [a sí mismos],
> del mismo modo, la mente no ve la mente.[1496]

> **Si fuera igual que una lámpara**
> **que ilumina perfectamente su propia entidad, [18cd]**

> **la lámpara no es nada para ser iluminada,**
> **porque no está oscurecida por la oscuridad.**
> **"De la misma manera que el azul de algo como un cristal**
> **y la azulidad que no depende de otra cosa, [19]**

> **se ve que algunas cosas dependen de otras**
> **y algunas para ser independientes."**
> **Lo que no es azul**
> **no puede hacerse azul por sí mismo. [20]**

> **Podrías decir: "Se dice que una lámpara ilumina**
> **una vez que esta es conocida por una conciencia."**
> **¿Al ser conocida, por qué afirmas**
> **que la cognición es iluminadora? [21]**

> **Una vez que esto no es visto por nada,**
> **"iluminando" y "no iluminando"**
> **son como el aspecto de la hija de una mujer estéril–**
> **incluso si se describen, no tienen sentido. [22]**

Estos cuatro versos y medio refutan la afirmación de la auto-iluminación. Los Proponentes del Conocimiento podrían responder a lo [anterior], "**Al igual que una lámpara** se auto-ilumina, ya que ella misma **ilumina perfectamente su entidad** de [ser una] lámpara, la mente también se auto-ilumina." [La refutación de] esto se explica de la siguiente manera: Este es un ejemplo que no se aplica. "Iluminando" significa que alguna forma se ilumina al haber terminado la oscuridad. Esto se presenta como la expresión convencional de que una lámpara ilumina [algo]. Pero **la lámpara** en sí **no** necesita **ser iluminada**, **porque** la lámpara **no está oscurecida por la oscuridad**. *Los Versos Fundamentales sobre el Centrismo* dicen:

> En una lámpara y dondequiera
> que esté, no hay oscuridad.

¿Cómo ilumina una lámpara [las cosas]?
Es algo que ilumina al eliminar la oscuridad.[1497]

Además, si una lámpara se auto-iluminara, uno tendría que afirmar que también ilumina otras cosas. Si ese fuera el caso, entonces la oscuridad se oscurecería a sí misma y a otros:

Si una lámpara se iluminara
a si misma y a otras cosas,
entonces no hay duda de que también la oscuridad
se oscurecería a sí misma y a otras cosas.[1498]

Los Proponentes del Conocimiento podrían responder: “No hay error: **Algo como un cristal** translúcido no es azul, pero parece ser **azul** a través de la condición de que la seda azul esté cerca [de él]. Este es [un caso de una] iluminación que depende de otras condiciones. **Y** [por otro lado, está] **la azulidad** de cosas como una [flor] utpala que **no depende de otras** condiciones, pero que es naturalmente azul. **De la misma manera**, **se ve que algunos** fenómenos **dependen** de otras condiciones, **y algunos** [se ven] como **independientes** tal como son por su propia naturaleza. Por lo tanto, la conciencia no depende de otras condiciones, sino que es auto-iluminadora por su propia naturaleza.”

La refutación de esto es [triple]:

El azul [natural] no es un ejemplo concordante para la auto-conciencia, [660] porque, en primer lugar, el azul de un utpala ciertamente no ha existido primordialmente como azul por su propia naturaleza. Más bien, se ha producido como azul a través de otras causas y condiciones, como la translucidez de los elementos. Sin embargo, la auto-conciencia no se ha producido como algo auto-iluminante por causas y condiciones. Además, la conciencia depende de algo de lo que es consciente y de algo que es consciente, mientras que la iluminación depende de la fase de no iluminación. Por lo tanto, una vez que hay [tales] contrapartes de las que depender, la auto-conciencia auto-iluminadora no se establece debido al error de las concepciones mutuamente dependientes.[1499] Y si no hay contrapartes de las que depender, estaría aún menos establecido que si las hubiera.

[Segundo, el ejemplo del cristal tampoco es concordante] debido a lo siguiente: Un cristal ciertamente puede aparecer azul a través de condiciones tales como la seda o un recipiente de vidrio coloreado [al lado]. Sin embargo, esto no es más que ver el color de la seda o el recipiente de vidrio coloreado de una manera no oscurecida debido a la translucidez del cristal, mientras que el cristal [en sí] no se volvió azul.

[Tercero, este ejemplo además no es concordante] porque, incluso a través de estas condiciones, lo **que no es azul** –el cristal– no puede convertirse en un cristal **azul** y el cristal **tampoco puede volverse azul por sí mismo**.

Todo esto es ciertamente cierto, pero todavía preguntamos ¿Al ser conocido por quién se afirma que la **lámpara ilumina**.? **Podrías decir**: "Esto **se dice** una vez que esta [iluminación] **es conocida por una conciencia**. "Sin embargo, **¿Al ser conocida**, **por qué afirmas que la cognición es iluminadora?** Afirmarás: "Esta es [conocida] por la auto-conciencia." [Sin embargo, en este caso, tu razón, que es la auto-conciencia,] que [debería] probar [el probandum], es equivalente al probandum, ¡Así que demuestra la auto-conciencia misma![1500]

"Si la auto-conciencia no existiera,
¿Cómo recordaría la conciencia?"
El recuerdo proviene de la conexión con otras experiencias,
al igual que con el veneno de la rata. [23]

Podrías decir: "Ya que ve a través de su asociación con
otras condiciones,
la auto-conciencia es auto-iluminadora."
Al aplicar la loción para los ojos del logro,
ves el jarrón y no la loción para los ojos en sí. [24]

Estos dos versos refutan [el intento de] probar la auto-conciencia.

Los Proponentes del Conocimiento podrían preguntar: "**Si la auto-conciencia no existiera**, **¿Cómo** se **recordaría** más tarde una **conciencia** previamente experimentada?" Los Centristas dicen: Tal recuerdo no se debe a la existencia de la auto-conciencia. En el momento dado, el surgimiento de un **recuerdo** que se centra en una situación anterior **proviene de la conexión** influyente **con la experiencia** de **otras** causas y condiciones.[1501] Sin embargo, esto no es más que confundir una experiencia presente con una situación anterior. Sin embargo, este [recuerdo] no es la situación anterior en sí, porque eso ya ha cesado. Nunca y en ninguna parte es posible que algo que ha cesado pueda surgir de nuevo.

Por lo tanto, [661] esto es **igual que** con la [siguiente historia]: Érase una vez, una serpiente dijo con orgullo [a una rata]: "Atrapo a las personas con un veneno poderoso y las atemorizo al hacer eso, pero nadie le teme a alguien como tú." A eso, la rata respondió: "No es tu veneno [lo que les da miedo] sino solo sus pensamientos. Si no me crees, te lo mostraré." Ambas se sentaron al lado de la carretera. Cuando pasó un hombre, la rata le mordió el pie sin que él la viera, mientras que la serpiente se le aparecía. Esto hizo que el hombre [gritara]: "He sido herido por el veneno de una serpiente." Se desmayó y se retorció en el suelo. Pasó otro hombre, y la serpiente lo mordió sin que el hombre la viera, mientras que la rata fingió ser la que lo había mordido. Entonces el hombre dijo: "¿Por qué alguien tendría miedo después de ser mordido por una rata?" (El pensamiento [correspondiente] "En realidad no ha pasado nada en absoluto" también es bien conocido por muchas personas que practican la estabilidad meditativa.)

Cuando ha surgido este recuerdo que implica la preocupación de que uno ha sido envenenado, se produce un gran daño a través de la noción de que la mordedura **de la rata** es **el veneno** [mortal] de la serpiente. Por otro lado, cuando uno tiene la noción de que el ataque de la serpiente es [solo] el veneno [leve] de la rata, no hay daño.[1502] Esto encaja bien con la siguiente afirmación:

> Por ejemplo, a través de las suposiciones ansiosas de uno,
> uno se desmayará, aunque el veneno se haya ido y no haya
> entrado adentro.

Aquí, Kalyāṇadeva ha explicado el significado de este ejemplo de la siguiente manera:

> Esto está relacionado con la pregunta "¿Cómo se recordará el veneno de la rata?" Cuando en el verano las ratas se vuelven venenosas y uno se da cuenta de que están cerca, entonces, justo después de que uno ha sido agarrado por los colmillos de una serpiente, uno puede no ver la serpiente, pero ve los cambios dañinos [causados por su veneno] en el cuerpo. Por lo tanto, si bien no hay veneno de rata, un recuerdo [aparente] de que uno ha sido atrapado por el veneno de esa [rata] ciertamente sucede, mientras que el veneno de la serpiente es definitivamente algo más que eso. Si bien solo existen las heridas u otras molestias, pero no la conciencia del veneno de una rata, aún [tal] recuerdo [surge]. De manera similar, lo que se expresa como la ausencia misma de auto-conciencia [662] constituye el origen de un recuerdo de la conciencia.[1503]

Los Proponentes del Conocimiento **podrían decir**: "**A través de su asociación con otras condiciones**, como la concentración meditativa, existe una **auto-conciencia auto-iluminadora**, **ya que** [entonces] ve su propio conocimiento de las mentes de los demás y los recuerdos de situaciones previas de uno mismo y de los demás." Aunque uno puede conocer las mentes de los demás y tal, a través de esto uno no ve [su] propia mente. La razón es que [esto es similar al siguiente ejemplo:] solo a través de ver formas, el ojo no ve el ojo mismo. Es así: **Al aplicar** cosas como una mezcla de la loción para **los ojos del logro** –administrando calor, humo y luz ardiente a los ojos– **ves** y obtienes **el** excelente **jarrón** [del tesoro], las joyas y demás que existen muy por debajo de la tierra, y etc. Sin embargo, **no** ves **la loción para los ojos en sí** que se administró al ojo o el ojo mismo.[1504]

Podrías continuar: "La conciencia misma que recuerda situaciones anteriores y similares es auto-iluminadora, porque ha surgido como algo que tiene la naturaleza de ser iluminado a través de la condición de concentración meditativa." Sin embargo, entonces se deduce que también el jarrón [del tesoro]

sería un ojo con la loción para los ojos, porque ha surgido como algo que tiene la naturaleza de ser iluminado a través de la condición del ojo. Por lo tanto, [todo] lo siguiente son superposiciones: El objeto de la conciencia en sí, lo que es consciente de él (la conciencia) y la forma de ser consciente (la aprehensión de una manera iluminadora). Más bien, esta misma conciencia no existe como algo que se surgiría como los tres simultáneamente.

Cómo se ve, se oye o se conoce algo
no es lo que se niega aquí.
Más bien, el objeto de la refutación
es la causa del sufrimiento, que es la concepción de la realidad. [25]

Este verso enseña que el objeto de la negación es únicamente el aferrarse a la realidad.

Podría decirse, "Sin embargo, cuando la auto-conciencia no existe, entonces la conciencia de algo distinto tampoco está justificada. Por lo tanto, todas las experiencias de conciencia y todas las experiencias de formas, sonidos y demás no estarían justificadas." Los conocimientos de **cómo** se experimentan –como ver formas y escuchar sonidos– **no son lo que se niega** aquí en este contexto de análisis de la verdadera realidad.[1505] **Más bien, el objeto de la refutación es** únicamente **la causa del sufrimiento** de la existencia cíclica, **que es** el aferrarse a la **realidad** de tales [fenómenos] como las conciencias que ven y oyen. [663]

Esto corresponde a lo que hacen los Meros Mentalistas cuando niegan los objetos externos [que] los proponentes de los objetos externos [afirman]: No prueban que, como por personas sordas y ciegas, las formas no se ven y los sonidos no se escuchan, sino que solo niegan la aprehensión de formas y sonidos como reales. También aquí, la mera experiencia de la conciencia iluminadora no se niega, sino que se niega la comprensión de que esto se establece como la experiencia de la iluminación. Por lo tanto, no podemos refutar con esto [una objeción como la anterior]. Sin embargo, si afirmamos lo contrario [de su objeción] a tus Proponentes del Conocimiento diciendo: "Cuando la conciencia de algo más no existe, entonces la auto-conciencia tampoco existiría", entonces te falta una respuesta.

Si una ilusión no es otra cosa que la mente
y tampoco se concibe como algo distinto,
entonces, si es una entidad, ¿Cómo no podría ser algo distinto?
Si dices: "No es otra cosa", [la mente] no existiría como entidad. [26]

"Una ilusión no es real, pero aún se puede ver."
Bueno, lo mismo ocurre con la mente que ve. [27ab]

Este verso y medio son la refutación de la afirmación de los No Aspectarianos.[1506]

Además, los No Aspectarianos afirman: "Es cierto que estos errores se aplican a aquellos que afirman que el aspecto [de la mente que aparece como un objeto] es real. Sin embargo, no hay error [en nuestra posición], ya que afirmamos que también este aspecto es engañoso como una ilusión y que tampoco puede expresarse como la mente misma o algo distinto."

La refutación de eso es la siguiente: Afirmas que **una ilusión no es otra cosa que la mente y** afirmas que **no** es **algo distinto** que eso –es decir, **tampoco** es lo mismo. Entonces, **si** afirmas que no puede expresarse como [mente] en sí misma ni como algo distinto, lo que queda [justificaría] refutarnos [aduciendo líneas 15cd] "Cuando ni siquiera existe el error . . ." porque vosotros mismos habéis aceptado [entonces] que una ilusión no existe.

Podrían decir: "No aceptamos esto, pero como fue aceptado por otros [en este verso], lo aceptaremos aquí." Entonces también debes aceptar que todos los fenómenos carecen de naturaleza, porque otros aceptan esto.

Bueno, **entonces**, si afirmas que una ilusión **es una entidad**, **¿Cómo no podría ser algo distinto** que la mente? De hecho, debe ser algo más que la mente. Podrías decir: "¿Por qué?" [Es algo diferente] porque una ilusión depende de ser creada mágicamente por un ilusionista con [ciertos] mantras de sustancia, mientras que la conciencia no depende de un ilusionista. **Si** afirmas: "Una ilusión **no es otra cosa** que la mente", entonces, dado que estas dos no son diferentes, la mente **no existiría como entidad**, [664] porque las ilusiones [tampoco] existen como entidades.

Queriendo eliminar esta objeción a su [posición], podrían intentar: "**Una ilusión no es real, pero** es el consenso común del mundo que todavía es algo que **se puede ver.**" **Bueno**, eso está bien, pero debes saber que también **la mente que la** ve no es real como nada –como la auto-conciencia– y que es simplemente en términos de consenso común que es el vidente.

2.1.4.2.8. Eliminando la Consecuencia De Que No Habría Soporte [para Hablar de la Existencia Cíclica]

> **Podrías decir: "La existencia cíclica implica una entidad**
> **como soporte.**
> **De lo contrario, sería como el espacio." [27cd]**

Estas dos líneas presentan la objeción.

Los Proponentes del Conocimiento **podrían decir**: "Esta existencia cíclica ciertamente es una nada, porque los objetos externos no existen. Sin embargo, todavía aparecen, ya que **implica** ser **soportado** por **una entidad**, que es la auto-conciencia. **De lo contrario**, si este no fuera el caso, **sería** algo sin apariencia, **como el espacio**."

Incluso si una entidad no es soportada por una entidad,
¿Cómo podría activarse?
Tu mente estaría aislada
y completamente solitaria. [28]

Si la mente está libre de objetos aprehendidos,
todo el mundo es un Así Ido.
En este caso, ¿Qué cualidades se obtienen
conceptualizándolo como "meramente mente"? [29]

Estos dos versos refutan esa [objeción].

Incluso si una entidad soportada por una entidad, ¿Cómo podría activarse? Es como los cuernos de un conejo. No importa en lo que se soporten, no podrán perforar [nada]. Si aceptáis eso, Proponentes del Conocimiento, se seguiría que **vuestra mente** está **aislada** de la existencia cíclica **y** es una [entidad] última **completamente solitaria**, es decir, el nirvāṇa. Y si aceptas eso, no habría necesidad de aceptar una auto-conciencia última por el hecho de que sea un soporte para la existencia cíclica.

Por lo tanto, **si la mente está libre de** todos los **objetos** observados o **aprehendidos** a los que se aferra, se verá que cada fenómeno no es diferente de la naturaleza misma de los **Así Idos**. Además, solo lo que se ve se realizará en la forma de no ver. [665] Podrías estar de acuerdo: "Ciertamente es así." **En este caso, ¿Qué** propósito tiene que lo **conceptualices** enfáticamente **como "meramente mente"** y, además, como "auto-conciencia"? Es tan inútil como medir el tamaño del espacio aferrándose a él, aunque uno [ya] ha entendido que el espacio no tiene límites.

[Sinopsis de Otros Comentarios]

Con respecto a estos [versos hasta ahora, el maestro Dharmapāla] de Suvarṇadvipa ha enseñado que todo el capítulo sobre el conocimiento se resume en los siguientes tres versos y medio que se pueden encontrar en sus dos [resúmenes de *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva*, titulado] *Un Resumen en Treinta y Seis Puntos, y Un Resumen en Once Puntos*.[1507]

Por lo tanto, todos estos
fueron declarados por el Sabio en aras del conocimiento.
Por lo tanto, aquellos que desean el nirvāṇa
y la dicha deben desarrollar el conocimiento.

La última y la aparente
se afirman como las dos realidades.
La última no es la esfera de la cognición.
La cognición y los términos son la aparente.

> Así que el mundo se ve de dos maneras
> la de los yoguis y la de la gente común.
> Aquí, a través del mundo de los yoguis,
> el mundo de la gente común es refutado.
>
> A través de las diferencias de los superiores respectivos,
> los yoguis también son refutados.

El Gran Comentario sobre los Puntos Difíciles determina la naturaleza del conocimiento:

> Por lo tanto, la inexistencia misma de una naturaleza es el estado fundamental de las entidades. No permanece a través de la naturaleza de lo último. Precisamente eso se expresa como el propósito supremo y especialmente noble de los individuos. [Sin embargo,] uno tampoco debe aferrarse firmemente a esto. De lo contrario, no hay la más mínima diferencia entre aferrarse firmemente a las entidades y aferrarse firmemente a la vacuidad, porque ambos [tipos de apego] son oscurecimientos que tienen el carácter de una imputación. Ni siquiera existe la más mínima naturaleza propia [que se establece] a través de la naturaleza de una imputación en el sentido de la inexistencia, ni la "no entidad" es lo contrario de la "entidad", porque un reverso no tiene naturaleza.
>
> Por lo tanto, no existe la más mínima naturaleza de "entidad real" [666] que pueda llamarse "no entidad." Al declarar "entidad" y "no entidad" en este orden, son enseñadas [ambas] como no existentes. Por lo tanto, no hay nada que tenga el carácter de que ambas estén mezcladas, ni tampoco hay naturaleza de negación de ambas. Dado que esta misma concepción de las entidades [reales] es la causa de todas las concepciones, al negar la una [concepción de las entidades], todas estas [otras concepciones] se eliminan a través de una sola negación. Por lo tanto, algo existente, algo inexistente, algo que es a la vez existente e inexistente, y también algo que no tiene el carácter de ninguna de las dos –ninguna de estas debe concebirse como un objeto de apego, incluso de la más mínima manera.[1508]

[En este contexto, el comentario] presenta [varias] citas:

Como dicen los *[Sūtras] de la Prajñāpāramitā*:

> Venerable Śāriputra, aquí la comprensión correcta de "la forma es vacío" por parte de un hijo o una hija de la noble familia de aquellos

> que pertenecen al vehículo de los Bodisatvas pero que no son hábiles en los medios es [solo un tipo de] apego.[1509]

Esto debe aplicarse a [todo] hasta [la categoría de] fenómenos.

[*La Alabanza a lo Supramundano*] dice:

> Con el fin de renunciar a toda imaginación,
> enseñaste el néctar de la vacuidad.
> Sin embargo, aquellos que se aferran a ella
> también son culpados por ti.[1510]

[*El Corazón del Centrismo* de Bhāvaviveka afirma]:

> Su carácter no es ni existente, ni inexistente,
> ni [tanto] existente como inexistente, ni ninguno de los dos.
> Los Centristas deben conocer la verdadera realidad
> que está libre de estas cuatro posibilidades.[1511]

En cuanto a la presentación de las dos realidades, [*El Gran Comentario*] dice:

> Aquí, la realidad aparente es la naturaleza de la inconfundibilidad mundana. En términos de la realidad última, la realidad es lo que no engaña. La verdadera realidad es la [realidad] de los nobles. Esta es la diferencia . . . . Todas estas entidades surgen perfectamente al tener dos naturalezas: La aparente y la última. La primera [naturaleza] es el aferramiento de aquellos cuyos ojos están oscurecidos por la visión borrosa del desconocimiento básico. Estos seres ordinarios que [ven] lo que tiene el carácter de falsedad [se aferran al hecho] de que precisamente su visión engañosa de los objetos es la visión correcta. La otra [naturaleza] es [667] el objeto de aquellos que están dotados de los ojos del conocimiento perfecto [que resultan] de la eliminación de la membrana del desconocimiento básico con el bisturí oftalmológico de la distinción completa. Este es [el objeto] del conocimiento perfecto de los nobles que son conscientes de la verdadera realidad. Por lo tanto, se presenta como la naturaleza [real].[1512]

Por lo tanto, [este comentario] explica la visión de los seres ingenuos como lo aparente y la visión de los nobles como lo último. [Continúa:]

> Podrías decir: “Ese puede ser el caso. Sin embargo, dado que lo aparente se muestra a través de la desconocimiento básico, es de la naturaleza de una superposición falsa. Por lo tanto, si se desintegra cientos de veces debido a un análisis exhaustivo, ¿Cómo podría ser una

> realidad?" Tienes toda la razón. Sin embargo, es [solo] debido al apego de las personas mundanas que esto se expresa como "realidad aparente." Son solo las personas mundanas las que afirman una "realidad aparente." En cumplimiento de esto, [cada vez que] el Bendecido hablaba de la "realidad aparente", lo hacía dejando de lado la verdadera realidad. Por eso el maestro [Nāgārjuna] en su tratado [llamado *Los Versos Fundamentales* sobre el Centrismo] dice:
>
> > La realidad aparente mundana . . .[1513]
>
> Realmente, solo hay una [realidad], que es la realidad última. Por lo tanto, [aquí] no hay ni la más mínima falacia. El Bendecido dijo:
>
> > Oh monjes completamente ordenados, esta realidad última es única. Es como sigue: El nirvāṇa tiene la propiedad de ser engañoso, mientras que todas las formaciones tienen la propiedad de ser ilusorias y engañosas.[1514]

En cuanto a la forma en que [la realidad última] no es la esfera de la cognición, [*El Gran Comentario*] dice:

> La esencia de esto es: La "cognición" se refiere a todas las conciencias. Puesto que [la realidad última] está más allá de los objetos de todas las conciencias, no es [su] esfera; es decir, no es un objeto [en absoluto]. Ningún aspecto en absoluto de todas estas cogniciones es capaz de tomar esta [realidad última] como su objeto. Entonces, ¿Cómo podrían mostrar su naturaleza tal como es? Por lo tanto, es la naturaleza de la liberación completa de toda discursividad, la talidad, la verdadera realidad que es la realidad última. Por lo tanto, no es visto por las concepciones de ninguna manera, [668] porque está libre de todas las características distintivas.[1515]

Por lo tanto, se explica que [la realidad última] no es principalmente un objeto de la concepción.

Además, en cuanto al [verso 6], "También las percepciones de formas y similares se basan en un consenso común y no en una cognición válida", [*El Gran Comentario*] dice:

> Estas palabras fueron pronunciadas por personas que trabajan con dedicación en refutaciones para la perspectiva de la visión de las personas con visión borrosa. Aunque han expresado estas afirmaciones de tal manera, [en realidad] no hay negaciones o pruebas que se hayan llevado a cabo . . . . Por lo tanto, lo último no es un objeto de expresión. Sin embargo, se enseña en correspondencia con la apariencia mediante

el uso de imputaciones de una manera [que está informada] al ver la verdadera realidad última. Por otro lado, al renunciar a todos los términos convencionales sin excepción, uno no puede hablar sobre la naturaleza de las entidades. Como se dice [en *El Sūtra del Rey de la Concentración Meditativa*]:

> En cuanto a los Dharmas sin letras,
> ¿Qué oyente y qué maestro habría?
> El significado[1516] que se escucha y se enseña se superpone.
> Por lo tanto, es sin letras.

Por lo tanto, al confiar en estas dos realidades convencionales, se enseña lo último. Realizar la enseñanza sobre lo último es revelar lo último, porque esta misma [enseñanza] es el medio para la [realización de lo último].[1517]

[*El Gran Comentario*] cita *El Sūtra de Involucrarse en las Dos Realidades*:

> Devaputra, si la realidad última fuera en última instancia la esfera del cuerpo, el habla y la mente,[1518] no entraría en la categoría de "realidad última." No sería más que una realidad aparente.

Precisamente por esto, [lo último] no es objeto de concepciones. Entidad y no entidad, auto-entidad y otra entidad, real e irreal, permanencia y aniquilación, permanencia e impermanencia, felicidad y sufrimiento, limpio y sucio, identidad y sin identidad, vacío y no vacío, uno y muchos, que surgen y cesan –todas esas características distintivas no son posibles como la verdadera realidad, porque son fenómenos aparentes.[1519]

Veo estas aclaraciones detalladas [del *Gran Comentario*] como objetos para presentar mis respetos.

En cuanto al veneno de la rata y demás [en la línea 23d], el *Gran Comentario* dice:

Es como el veneno de la rata que golpea el cuerpo instantáneamente y se activa más tarde debido a la condición del trueno.[1520] [669] Por lo tanto, uno no es consciente de una conciencia auto-consciente ni siquiera de la más mínima manera. [*El Comentario sobre la Mente de la Iluminación* de Nāgārjuna dice:]

> Una mente con los aspectos de lo que se va a realizar y el que realiza
> no es vista por los Así Idos.
> En quien hay realización y realizador,
> no hay mente de iluminación.[1521]

> Por lo tanto, debido a que todas las concepciones se han desvanecido de esta manera, surge la liberación de todo oscurecimiento.[1522]

[En] el [comentario] de Vibhūticandra, aparece la siguiente declaración [sobre la línea 2c]:

> Lo último ni siquiera es la esfera de la sabiduría omnisciente. La concentración meditativa similar al vajra que se enfoca en lo último que es [tanto] naturalmente [puro] como puro de manchas adventicias es la Budeidad. En ella, ni siquiera existe una fracción de un aspecto.[1523]

Sin embargo, la concentración meditativa similar al vajra no es la Budeidad, porque es lo que vence los oscurecimientos del continuo de la décima tierra, y [solo el estado] a partir de entonces se presenta como Budeidad. Esta [concentración meditativa similar al vajra] tampoco es la fase en la que todos los fenómenos se presentan como la naturaleza de la Budeidad.

Además, [con respecto al ejemplo del ilusionista,] dice:

> La gente [en la audiencia] no ve nada más que la forma en que estos elefantes creados mágicamente y demás [aparecen], mientras que el mago los ve [como] solo madera y etc.[1524]

[Sin embargo, esta explicación] no es apropiada, porque si un mago viera [sus creaciones mágicas] como [solo] madera, la respuesta [del oponente] en el debate [posterior] [en las líneas 30cd]

> El apego por una mujer ilusoria
> que surgiera incluso en su propio creador
> carecería de sentido.

Sobre matar seres humanos ilusorios [en las líneas 11ab], dice:

> La parte real de quitar la vida no ocurre, porque [los seres humanos ilusorios] no tienen vida. [Sin embargo,] la negatividad de golpearlos, lo que lleva a [este asesinato], si ocurre.[1525]

[Esta frase] no es agradable, porque es una broma que no debería haber negatividad al matar, mientras que hay negatividad al golpear. Algunos aún podrían argumentar: “Esto se debe al deseo de vencer.” Bueno, entonces, ¿Por qué el deseo de matar no produce negatividad?

Por lo tanto, si uno mata [seres ilusorios] con el conocimiento de que una ilusión es una ilusión, ya que no hay motivación en términos del deseo de matar que realmente califique como tal [un deseo de matar], no hay negatividad. Sin embargo, si uno golpea o mata [seres ilusorios] mientras se aferra a un continuo autónomo [de ellos], aunque ciertamente no hay golpes o asesinatos de nadie en

absoluto, aún así, a través de la intención de matar y la intención de golpear, uno produce negatividades que provienen del odio. [670] Este es el caso porque es igual a la afirmación de que uno produce negatividad si se despierta mientras está matando [a alguien] en un sueño y luego se regocija [en este asesinato]. Por lo tanto, la implicación en [verso 11] "Cuando los seres ilusorios y similares son asesinados . . . " es que uno sabe que estas son ilusiones.

Con respecto a [líneas 23cd] "El recuerdo viene de . . .," [Vibhūticandra] afirma:

> [El ejemplo de] la rata aquí [se refiere] a la aplicación de arsénico [correctivo] [a la mordedura de la rata]: El veneno de la rata que se ha extendido previamente por todo el cuerpo a través de la herida de la mordedura se activará más tarde en el momento en que resuene el trueno. Por lo tanto, [el veneno] no estaba activo en el momento de la picadura, pero se volvió activo en otro momento. Del mismo modo, la conciencia no se experimenta en el momento de experimentar el objeto, sino que se recuerda en otro momento.[1526]

Con respecto a [verso 25] "Cómo se ve, se oye o se conoce algo . . .," él dice:

> Te pregunto: "¿Estás diciendo que ver y oír no existen en última instancia, o estás diciendo que no existen en el nivel aparente?" Si el primero es el caso, acepto, porque todo lo que parece no existe dentro de este [último]. Si este último es el caso, no está establecido: [Esto aquí] no es una negación de lo que se ve, se oye y se conoce. Más bien, simplemente déjalos [como están] sin analizarlos, no son definitivos. Como se dice:
>
> El Sabio no declaró
> que ver, oír y demás son reales o engañosos.
> Porque un lado tiene un lado opuesto,
> estas dos no existen en última instancia.[1527]

Con respecto a [verso 26], "Si una ilusión no es otra cosa que la mente, . . ." él pregunta:

> ¿Es una ilusión algo distinto de la mente, no es algo distinto, ambos o ninguno –cuál de estas cuatro posibilidades es?[1528]

Luego [responde en la siguiente línea]: [Una ilusión] no es otra cosa que la mente, porque [los Meros Mentalistas mismos] afirman que está establecida como mera mente. Si fuera otra cosa, la ilusión sería inexistente, porque afirman que no hay fenómenos aparte de la mente. No es ambas cosas, ya que eso es [internamente] contradictorio. Así que podrían decir: "No es ninguna de las dos

cosas.” [Sin embargo,] si una [posibilidad de las dos posibilidades dicotómicas de] ser algo diferente o no ser algo diferente no se aplica, entonces uno no puede rechazar la otra [posibilidad tampoco, porque no hay una tercera opción en una dicotomía]. Por lo tanto, es imposible que [una ilusión] sea esta cuarta posibilidad [de no ser ninguna de las dos].

En las [líneas 27cd-29ab] “Podrías decir, ‘La existencia cíclica . . .,’” comenta de la siguiente manera:

> Si la existencia cíclica fuera la mente, se deduce que sería lo que está purificado, ya que la mente es luminosa por naturaleza. Si no fuera mente, tu propio sistema filosófico colapsa, ya que entonces aceptas una entidad que no es la mente. Si la existencia cíclica fuera una no entidad, no realizaría una función. O, [671] ya que entonces estaría sin naturaleza, entrarías en el sistema filosófico de los Centristas . . . . Si dices que la mente sola es lo último, debes afirmar que está libre de lo aprehendido y el aprehensor. Si este es el caso, se deduce que todos los seres sintientes son Budas.[1529]

El Pequeño Comentario sobre los Puntos Difíciles[1530] comenta:

> [En cuanto a las líneas 2cd:] No ser la esfera de la cognición es la expresión de estar libre de todas las características definitorias. La razón de esto es: Si hubiera alguna característica definitoria, necesariamente sería la esfera del estado mental de omnisciencia. [Sin embargo, la omnisciencia no ve ninguna característica definitoria.]
>
> Un conocedor de entidades y no entidades
> ni siquiera es visto por el Omnisciente.
> ¿Qué tipo de entidad
> sería analizado por la visión de la paz total?
>
> Por lo tanto, la definición de lo último es la libertad de toda [clase de] naturaleza, porque se expresa como la inexistencia misma de características definitorias. Por ejemplo, es como [decir]: “¿No es la libertad misma de las cualidades la cualidad de [los fenómenos]?” Decir “todos los objetos de cognición” se considera que establece la definición de realidad aparente.
>
> [Línea 3b:] Los “yoguis” comienzan con aquellos que entran en la corriente, y etc., e incluyen realizadores solitarios, Bodisatvas en las diez tierras y Budas. La “gente común” son los seguidores de Kapila, Akṣapāda,[1531] y demás.
>
> [Líneas 7-8ab:] Podrías objetar, “Esto contradice la afirmación de que lo momentáneo y la ausencia de identidad son lo último.” [Se les enseña]

> "por el bien de presentar a las personas mundanas . . ." Podrías preguntar: "¿No aceptas que aquellos que se llaman yoguis ven la verdadera realidad? ¿Cómo podría lo momentáneo y lo que ven ser lo aparente? Entonces se deduce que no ven la verdadera realidad." Cuando se comparan con el mundo, ven la verdadera realidad. Aquellos que son superiores a la gente común pertenecen a las filas de los yoguis.
>
> [Líneas 13cd-15ab:] Podrías decir: "De ello se deduce que es posible que incluso el Buda gire [en la existencia cíclica], porque la pureza natural y la existencia de manchas adventicias no son contradictorias, tal como es el caso en la fase impura [de los seres sintientes]." En términos de pureza natural, no hay diferencia entre los Budas y los seres sintientes. Sin embargo, en el nivel aparente, se distinguen por tener o no las causas de la existencia cíclica.
>
> [Líneas 23cd:] Aunque uno no sintió ninguna señal de que el veneno de la rata había entrado en el cuerpo, debido a ver sus resultados, uno recuerda: "El veneno de la rata ha entrado en mí." [672] Del mismo modo, aunque uno no experimente la conciencia misma, al ver el objeto conectado a ella, uno recordará: "Una conciencia ha surgido en mí."
>
> [Verso 24:] Podrías preguntarte: "Si uno conoce la mente de un individuo distante, ¿Por qué no debería estar consciente de la propia mente, que está tan cerca? Si uno ve una aguja distante, ¿Por qué no debería ver un jarrón cerca?" Si uno ve el jarrón del tesoro al ponerse la loción para los ojos [en los ojos], ¿Por qué no ve la loción para los ojos en sí?
>
> [Líneas 27cd-28ab:] Esto es como [el hecho de que] uno no puede probar que los cuernos de un conejo perforan [algo] al ser sostenidos por un jarrón.
>
> [Líneas 28cd-29:] Dado que [la mente en] la existencia cíclica estuviera libre de la contraparte de lo aparente, el nirvāṇa último sería singular. Si este fuera el caso, se deduce que uno alcanzaría la liberación sin esfuerzo. Si fuera así, a pesar de su afirmación de auto-conciencia como soporte de la existencia cíclica, [la auto-conciencia] no podría crear una existencia cíclica. Por lo tanto, sería inútil reclamar la auto-conciencia última.

El Pequeño Comentario sobre los Puntos Difíciles del Capítulo de Conocimiento dice:

> El veneno de la rata ha entrado [en el cuerpo] en un momento, pero su potencia se despierta en otro momento. Del mismo modo, la auto-conciencia no existe ni en lo más mínimo.[1532]

La Sinopsis de las Buenas Explicaciones[1533] señala [el conocimiento]:

> En términos de soporte, [hay] dos sufrimientos: [sufrimientos] físicos y mentales. En términos de naturaleza, [hay] tres: El sufrimiento del sufrimiento, [el sufrimiento del] cambio y el sufrimiento de la existencia condicionada. En términos de tiempo, [hay] tres: El sufrimiento de los fenómenos visibles [de esta vida], [el sufrimiento] en la próxima [vida] y el sufrimiento a largo plazo. Habiendo identificado así el factor a renunciar –el sufrimiento– se eliminan los daños de esta vida y las migraciones inferiores a través del conocimiento que conoce la acción y el resultado. El sufrimiento de la existencia condicionada se abandona a través del conocimiento que realiza lo último por la siguiente razón: Las acciones contaminadas surgen de las aflicciones, y estas surgen de la reificación. Como lo opuesto [de la reificación], el conocimiento que se da cuenta de la falta de una naturaleza vence [la reificación] en la raíz.

Cita de las *Sesenta Estrofas sobre el Razonamiento* [de Nāgārjuna]:

> Si existe el reclamo de entidades,
> ellos se aferran a las fuentes del deseo y el odio–
> las malas visiones inadecuadas–
> y la disputa surgirá de esto.
>
> Tomando cualquier punto de vista,
> serás arrebatado por las astutas serpientes de las aflicciones.
> Aquellos cuyas mentes no tienen punto de vista [673]
> no serán atrapados.[1534]

[y continúa:]

> En el momento de la preparación, uno analiza con razonamientos –como la libertad de la unidad y la multiplicidad– y comprueba la vacuidad a través del conocimiento del examen discriminatorio. En el momento del equilibrio meditativo, a través de un estado mental que no ve ningún objeto en absoluto, uno cultiva una estabilidad meditativa que no conceptualiza [la vacuidad] como nada en absoluto. Habiendo surgido de esto [el equilibrio meditativo], al ser consciente de la falta de naturaleza de las apariencias, uno sabe que son oníricas. A través de esto, uno debe estar sin apego o aversión hacia los ocho dharmas [mundanos].
>
> Podrías decir: "Se deduce que lo último no es un objeto de meditación, porque su naturaleza no está establecida." En última instancia, esto es aceptado. Sin embargo, en el nivel aparente, la vinculación no está establecida.[1535] Como negación no implicativa, lo último sirve como

remedio para la reificación. Como negación implicativa, funciona como remedio para la discursividad. Por lo tanto, estos [dos] no son contradictorios en el sentido de que [uno de ellos] no es un objeto de meditación. [Experimentar] la muerte de un niño en un sueño es una conciencia equivocada, pero aún sirve como remedio para la superposición de aprehender la existencia de este niño. Del mismo modo, la apariencia ilusoria es una conciencia equivocada, pero aún sirve como remedio para que se renuncien a algunos factores. Por lo tanto, es razonable meditar [en esta apariencia]. El resultado es el siguiente: Provisionalmente, uno renuncia a sus propias aflicciones y, por compasión, se apodera de una existencia cíclica completamente pura para el bienestar de los demás. Finalmente, al estar familiarizado con la falta de una naturaleza, uno alcanza el Cuerpo del Dharma en el que todo error se ha extinguido. A través del impetu de la compasión y las oraciones de aspiración, uno alcanza los Cuerpos de Forma para el bienestar de los demás.

[En cuanto a la línea 2c:] Lo último es un objeto cognoscible en términos de determinación negativa. Sin embargo, no es un objeto cognoscible en términos de determinación positiva.

Aquí, las [líneas 4ab] "También los yoguis, debido a las diferencias en la percepción, . . ." enseñe los cuatro fundamentos del yoga: [los yogas de] las ausencias de identidad, de la inexistencia de la discursividad y de la ausencia de signos; o los tres fundamentos del yoga: Los yogas de la ausencia identidad, la no identidad, y del sin compromiso mental; o los dos fundamentos del yoga: El yoga que se enfoca en la existencia o la inexistencia y el yoga no referencial. [674]

2.2. La Prueba De Que el Conocimiento de Esta [Vacuidad] Es el Camino

Esto tiene tres partes:

1) La prueba de que ver las [entidades] como ilusiones es el camino
2) La prueba de que ver las [entidades] como vacuidad es el camino
3) El resumen de la función de ambos [tipos de visión]

2.2.1. La Prueba De Que Ver las [Entidades] como Ilusiones Es el Camino

Esto tiene seis partes:

1) Eliminando objeciones
2) Enseñando que el remedio para la reificación es la vacuidad
3) Alcanzando el propio bienestar –el Cuerpo del Dharma– a través de estar libre de aprehender los extremos

4) La forma en que los Cuerpos de Forma se originan sin esfuerzo a partir de esto
5) La forma en que la actividad iluminada es ininterrumpida a través del impetu de las oraciones de aspiración
6) Obteniendo mérito a través de la adoración a pesar del hecho de que [el Buda] no posee una mente

2.2.1.1. Eliminando Objeciones

> **“Incluso si entiendes la similitud con las ilusiones,**
> **¿Cómo deberían cesar las aflicciones?**
> **El apego por una mujer ilusoria**
> **podría surgir incluso en su propio creador.” [30]**
>
> **Su creador no renunció a las tendencias latentes**
> **de las aflicciones hacia los objetos cognoscibles.**
> **Por lo tanto, cuando la ve,**
> **sus tendencias latentes de la vacuidad son muy débiles. [31]**

Los Proponentes del Conocimiento podrían decir: “**Incluso** si los Centristas **entienden** que todos los fenómenos **son similares a las ilusiones**, **¿Cómo deberían cesar las aflicciones?** [No lo hacen], porque **el apego por una mujer ilusoria podría surgir incluso en su propio creador**, el ilusionista.” Todo lo que **su creador** –el ilusionista– hizo fue practicar mantras [que se usan] para [producir] ilusiones. Sin embargo, **no** suprimió **las aflicciones hacia los objetos cognoscibles** ni **renunció** a [sus] **tendencias latentes. Por lo tanto, cuando ve** a la mujer ilusoria, **sus tendencias latentes de la vacuidad son muy débiles**. Por lo tanto, no puede evitar que surja el apego [en él].

2.2.1.2. Enseñando Que el Remedio para la Reificación Es la Vacuidad

> **A través de la familiaridad con las tendencias latentes de la vacuidad,**
> **las tendencias latentes de las entidades serán abandonadas.**
> **A través de la familiaridad con la “inexistencia total”,**
> **estas también serán abandonados más adelante. [32]**
>
> **Una vez que esta “inexistencia total”–**
> **la entidad a determinar– no se puede observar,**
> **¿Cómo debería una no entidad sin una base**
> **permanecer ante la mente? [33]**

[675] Uno debería cultivar la noción discriminatoria de que todos los fenómenos son ilusorios. Una vez que uno está familiarizado con esta [noción], [los fenómenos] ni siquiera se observarán como meras ilusiones [sino] se verán como

aspectos vacíos. **A través de la familiaridad con las tendencias latentes de la vacuidad, las tendencias latentes de las entidades** –que aprehenden todas las variedades como iguales y diferentes– **serán abandonadas**. Todos los fenómenos serán vistos como nada en absoluto. Tal vez te preguntes: "¿Es esta misma 'inexistencia total' lo último?" Además, esta ["inexistencia total"] es solo una especie de noción discriminatoria, [un paso en] una secuencia correctiva. Sin embargo, no es la naturaleza perfecta [en sí misma], porque ni siquiera permanece como esta misma "inexistencia total". El Venerable Nāgārjuna [dijo] en su *Alabanza a lo Supramundano*:

> Con el fin de renunciar a toda imaginación,
> enseñaste el néctar de la vacuidad.
> Sin embargo, aquellos que se aferran a ella
> también son culpados por ti.[1536]

Sin embargo, este laxante de no ver nada en absoluto se aplica como remedio para la enfermedad de aprehender la discursividad [que existe] en los seres sintientes que están en problemas simplemente por esta discursividad. **La inexistencia total**, como alcanzar algo o no alcanzarlo, estar atado o ser liberado, ver o no ver, significa ver [la vacuidad] como el aspecto que es la extinción de toda discursividad. **A través de** acostumbrarse y **familiarizarse** cada vez más con exactamente esta [noción de inexistencia total], **esta** cognición que aprehende la inexistencia total **también se abandonará más adelante**.

Al ver todos los fenómenos como ilusorios, se invierte la reificación que conlleva la concepción de la realidad. Entonces, incluso **esta "inexistencia total** y completa" –la misma inexistencia que es la **entidad que se determinará** [aquí]– **no se puede observar. Una vez** que [este es el caso,] todos los fenómenos no existen como entidades o no entidades en absoluto, y hay libertad de todo flujo de nociones discriminatorias, como [nociones] sobre una base y algo basado en ella. Sin embargo, **¿Cómo debería** incluso esta entidad parecida a la leña –una mera **no entidad sin una base– permanecer ante** el conocimiento inmaculado de la verdadera realidad que es [676] una **mente** similar a la conflagración al final de los tiempos? Una vez que se consume la leña, el fuego también desaparece por sí solo. Del mismo modo, también esta misma mente de conocimiento inmaculado se hunde de tal manera dentro de la expansión de la verdadera realidad que siempre está en paz en el sentido de que es la naturaleza misma del no surgimiento y la no cesación primordiales.

2.2.1.3. Alcanzando el Cuerpo del Dharma a través de Estar Libre de Aprehender los Extremos

> **Una vez que ni entidades ni no entidades**
> **permanecen ante la mente,**

[tampoco] hay ningún otro flujo mental.
Por lo tanto, es una paz no referencial absoluta. [34]

[793][1537] En las respectivas tierras [de los Bodisatvas], uno ha generado la mente de aspiración [que se dirige] hacia la iluminación y se ha entrenado verdaderamente en la naturaleza de la mente comprometida de la iluminación, es decir, las perfecciones. A través de esto, uno llega a la culminación final de la familiaridad suprema con la mente suprema de la iluminación: La vacuidad y la gran compasión como un solo sabor. Esto tiene la [cualidad de] no permanecer en cualquier fenómeno en absoluto y es la realidad en la que no hay nada con lo que nadie pueda familiarizarse de ninguna manera. Por lo tanto, **una vez** que el conocimiento que dura un solo momento ve la verdadera realidad en la forma de no ver, **ni las entidades ni las no entidades permanece ante la mente** perfecta del conocimiento inmaculado.

Aquí, uno debe entender la característica distintiva de que la frase "ni [entidades] ni [no entidades]" no es [solo] un dual,[1538] sino que sirve como un plural: Ejemplificado por entidades y no entidades, cualquier cosa que se observe como un fenómeno –como la existencia cíclica y el nirvāṇa, condicionado e incondicionado, vacío y no vacío, permanente e impermanente, real y engañoso, aparente y último– [no permanece ante el conocimiento inmaculado]. Al haber revelado la [realidad] misma de que estos fenómenos no cumplen con su naturaleza en ninguna forma, uno ha alcanzado la culminación final de la [realidad] suprema de que ningún fenómeno ha sido visto, es visto o será visto.

Por ejemplo, por su naturaleza, ciertamente no hay pelos flotantes en el espacio, ya sean largos o cortos, muy delgados, enredados o desenredados, y etc. Sin embargo, desde la perspectiva de una persona con visión borrosa, los pelos flotantes aparecen en varias formas. Una vez que la visión borrosa está completamente curada al tratarla con medicamentos y mantras, cualquier observación de tales pelos flotantes también ha disminuido por completo, sin importar si [estos pelos flotantes] se habían observado [antes] como enredados (lo que ilustra los fenómenos samsáricos), desenredados (lo que ilustra los fenómenos nirvánicos), largos (lo aparente), diminutos (lo último) o incluso muy delgados (la expansión de los dharmas) [794]. Entonces, no hay un flujo mental condicionado de tales [aspectos] como la iluminación que se alcanza, el que la alcanza (el Bodisatva), el lugar donde se alcanza (Akaniṣṭha y demás), o la manera en que se alcanza (la progresión gradual de iluminarse), ni **hay ningún flujo mental** de **otros** [aspectos] que estos. Ni siquiera hay iluminación en sí misma como algo observable. Al ni siquiera **referirse** a si hay algo que observar o no, uno no es capaz de etiquetar la expansión de los dharmas tal como es, como ser uno o diferente. Por lo tanto, en cualquier caso y en todos los sentidos, todas las entidades son solo **paz absoluta** exactamente de la manera en que primordialmente han estado en paz. Ni siquiera todos los Budas perfectos

mencionan, piensan o expresan la naturaleza misma de esto. Sin embargo, con el fin de indicar precisamente esto para aquellos que van a ser entrenados, [el Buda] enseñó:

> A través del conocimiento que dura un solo momento, en el lugar Ricamente Adornado Akaniṣṭha que abarca la totalidad de la expansión de los dharmas, me iluminé como el Cuerpo Supremo que es mi propio bienestar. [Esto sucedió] de una manera en la que no hay fenómenos en absoluto para llegar a ser verdadera y perfectamente iluminado.

2.2.1.4. La Forma en Que los Cuerpos se Forman se Originan sin Esfuerzo a partir de Esto

> **Así como una joya que cumple deseos y un árbol que cumple deseos**
> **satisfacen plenamente [todos] los deseos,**
> **asimismo, se ven las apariciones de los Victoriosos**
> **debido a sus oraciones de aspiración y aquellos para ser entrenados. [35]**

No hay duda de que en ese punto [de paz mental absoluta] todos los objetos observados, como uno mismo y los demás, desaparecen por completo y que los movimientos de discriminación cesan por completo. Esta [paz mental] no es algo sin discriminación, ni posee ningún aspecto motivacional en absoluto. Aún así, se afirma:

> Porque se deleitan en todos los esfuerzos . . .

En consecuencia, desde el [tiempo] sin principio antes de este [estado], [los Bodisatvas] no han tenido ni un átomo de consideración de su propio bienestar. Más bien, el beneficio de los demás era simplemente todo lo que tenían en mente. [Por fin,] la familiaridad suprema con esto ha llegado a su culminación final, y se logran oraciones de aspiración inconcebibles. Por lo tanto, cuando la discursividad está en paz como el espacio, el bienestar de todos los seres sintientes se logrará simultánea e ininterrumpidamente sin ningún esfuerzo a través del impetu de las oraciones de aspiración y la compasión iluminada.

Así como una joya que cumple deseos [795] otorga a quienes la rezan [a ella] todas las necesidades y deseos sin pensar, y [así como] todo lo que uno desea –como prendas de vestir, joyas, comida y bebida– surge de **un árbol que cumple deseos**, listo para ser recogido, **asimismo**, **debido a sus oraciones de aspiración**, la actividad iluminada [de los Budas] interactuará con la asamblea de aquellos que **serán entrenados**. Para que los puros sean entrenados, aparece como el Cuerpo de Gozo Perfecto que es como una joya que cumple deseos. A través de esto, se conceden las necesidades y deseos oceánicos en términos del Dharma. Para aquellos que son [solo] ligeramente puros, aparece como un

Cuerpo de Emanación supremo que es como un árbol que concede deseos. A través de esto, a los principiantes se les da el vehículo de los estados superiores que es como la comida y la bebida; a los comunes que se entrenan [se les da] el vehículo de la excelencia definitiva[1539] que es como las prendas de vestir; y a los especiales que se entrenan [se les da] el Dharma del gran vehículo que es como la mejor de las joyas. Promueve un gran bienestar al aparecer en todas las formas posibles e imposibles para aquellos que aún no han madurado, comenzando con estas [apariencias] como Bodisatvas, oyentes, realizadores solitarios y Brahmā hasta estas [apariencias] como barcos y puentes. Por lo tanto, para aquellos que deben ser entrenados, el Cuerpo del Dharma que no permanece en ninguna parte pasa a **ser visto** como **las apariencias** de los Cuerpos de Forma **de los Victoriosos**.

2.2.1.5. La Forma en Que la Actividad Iluminada es Ininterrumpida a través del Impetu de las Oraciones de Aspiración

> **Por ejemplo, cuando un devoto de Garuda**
> **ha construido un pilar y ha fallecido,**
> **todavía neutraliza venenos y cosas por el estilo**
> **incluso cuando lleva mucho tiempo muerto. [36]**
>
> **Del mismo modo, a través de seguir una conducta iluminada,**
> **también se construye el pilar del Victorioso.**
> **Continúa promoviendo todo el bienestar**
> **incluso después de que el Bodisatva haya pasado más allá. [37]**

Por ejemplo, un individuo que ha practicado el mantra de conciencia **de Garuda** puede haber construido un **pilar** de joyas en la orilla del océano y formado una efigie de Garuda en su parte superior.[1540] Después de **haber construido** este [pilar] a través de este mantra, su constructor **fallece** algún tiempo después. **Incluso cuando ha estado muerto** durante **mucho** tiempo, como muchos millones de años, no hay diferencia en el estado de este pilar [en comparación con] el tiempo anterior [cuando estaba vivo]: Cuando uno lo ve o lo toca, todavía **neutraliza los venenos** visibles, los venenos de consumo, los venenos ingeridos o [los venenos que funcionan a través del] contacto y [pacifica] los tormentos a través de las enfermedades de los nāgas y demás.

Del mismo modo, **a través de seguir una conducta iluminada**, **el pilar del Victorioso también es construido** por el Bodisatva. [796] El continuo de la mente y los eventos mentales que sirvieron de base para atribuir el nombre de **Bodisatva** termina completamente con la realización de la verdadera realidad a través de la concentración meditativa similar al vajra. Por lo tanto, [el Bodisatva] **ha pasado más allá** de las ubicaciones de la existencia cíclica y el nirvāṇa. A través de esta iluminación en la expansión de los dharmas, no hay observación de uno mismo y de los demás. Sin embargo, **incluso después de** [la

iluminación], la actividad iluminada tiene lugar y **continúa promoviendo** el **bienestar** de **todos** los seres sintientes sin excepción de una manera no conceptual.

2.2.1.6. Obteniendo Mérito a través de la Adoración A Pesar del Hecho De Que [el Buda] No Posee una Mente

> **“Adorar a alguien sin mente–**
> **¿Cómo podría tener algún resultado?”**
> **La razón es que estar vivo y haber pasado al nirvāṇa**
> **se explican como exactamente lo mismo. [38]**
>
> **No importa si en el nivel aparente o real,**
> **de acuerdo con las escrituras, esto tiene un resultado,**
> **Así como adorar a un Buda real**
> **producirá un resultado. [39]**

Los realistas [Budistas] podrían decir: “Sin embargo, si el Buda perfecto no tiene mente, **¿Cómo podría adorar a alguien sin mente** ser una acción positiva que **tenga algún resultado?**” **La razón es que** adorar a un Buda que **está vivo**, como [ofrecer] una comida al mediodía, y adorar píldoras de reliquias de los restos físicos de alguien que **ha pasado al nirvāṇa, se explica que es exactamente lo mismo** en la medida en que no difieren en mérito. Este es el caso porque *El Montículo de Flores Dhāraṇi*[1541] dice:

> Uno debe saber que el mérito de alguien que ve al Buda y luego lo adora con confianza y, [el mérito] de alguien que adora un relicario de píldoras de reliquias del Así Ido es igual.
>
> Los que adoran a alguien vivo
> o a los restos físicos de alguien que ha pasado al nirvāṇa
> con actitudes de igual confianza
> recibirá igual mérito a través de esta adoración.

[El Sūtra de] la Colección de Escrituras de Bodhisattvas[1542] dice:

> Los que adoran a alguien vivo
> y aquellos que adoran una píldora reliquia de alguien que ha pasado
> al nirvāṇa
> que tiene el mero tamaño de una semilla de mostaza
> son iguales en actitud y en resultado.

Lo mismo se afirma en *La Base de la Medicina de Escrituras del Vinaya*.[1543]

Podrías preguntar: “¿Es en el nivel aparente o en el último que se produce un resultado al adorar a un Buda ilusorio?” La respuesta es: Por el momento, **no**

importa si esto se refiere al [nivel] **aparente o** al verdadero, [797] **nivel real**, porque **las escrituras** tanto del vehículo mayor como del inferior afirman que las acciones meritorias **tienen** abundantes **resultados**. Esto es algo en lo que uno debe confiar. Aquí, por el momento, las dos realidades no necesitan ser analizadas, porque incluso nuestro Maestro mismo lo dijo sin analizar las dos realidades. Como dice *La Preciosa Guirnalda*:

> Aparte del Victorioso, ¿Quién podría tener un conocimiento válido
> de esta realidad que es superior?[1544]

El Sublime Continuo dice:

> ¿Te preguntas por qué? En este mundo, no hay nadie más hábil que el Victorioso . . .
> Por lo tanto, no estropees lo que representa la colección de sutras que fue presentada por el Vidente mismo.[1545]

También se puede ver la siguiente formulación alternativa de esta respuesta: Adorar a alguien que no tiene mente también resulta beneficioso. Esto es como el beneficio de adorar relicarios y volúmenes de textos. A través de la adoración de Budas ilusorios, el mérito [de esto] surge como una mera ilusión. Esto es así como la afirmación de ustedes, realistas, de que adorar a un Buda real producirá la manifestación de un resultado real.

[Sinopsis de Otros Comentarios]

En cuanto a estos [versos], Kalyāṇadeva explica:

> La vacuidad es la sabiduría de la verdadera realidad. Las semillas de esto son las tendencias latentes [de la vacuidad]. Cultivarla significa desarrollar una familiaridad completa con la cultivación. Esto abandona y elimina las tendencias latentes de las entidades, que son las semillas de las concepciones de la forma y demás. [Líneas 32cd] "A través de la familiaridad con . . ." referirse a las no entidades . . . .
>
> Habiendo explicado el nirvāṇa con residuo de esta manera, [verso 33] "Una vez . . ." [se enseña] con el fin de enseñar el [nirvāṇa] sin residuo.
>
> [Verso 37:] Después de que el Cuerpo del Victorioso se logra, el Bodisatva que tiene una mente ha fallecido. Sin embargo, a través de la doble fuerza de las oraciones de aspiración y de aquellos que deben ser entrenados, se logrará el bienestar de todos los seres sintientes [798]. Por lo tanto, este no es un nirvāṇa total como en el caso de los oyentes . . . .

> [Versos 38-39:] Antes se explicó que el mérito surge de una mente que es igual a una ilusión, y [ahora] se dice: "Aunque el [Bodisatva] no está aquí ahora, . . ." [Sin embargo,] este caso es especial. Aquí, se establece a través de la cognición válida de las escrituras que el resultado del mérito es equivalente. Por lo tanto, ya sea que esto se aplique al nivel aparente o al último, [hacer ofrendas a un Buda que ha fallecido] produce resultados de una manera similar a cuando uno hace ofrendas a un Buda que está vivo.[1546]

Vibhūticandra explica:

> [En cuanto a las líneas 32cd:] Podrías sostener: "No hay nada de malo en aprehender la vacuidad." A través de la familiaridad con [la noción] de que "las entidades o [incluso] la vacuidad no existen en absoluto", más tarde también se abandonan las tendencias latentes de la vacuidad, porque los medios son como un bote [que se deja atrás al llegar a la otra orilla].
>
> [Verso 34:] En cuanto a la falta de una entidad existente en última instancia, ni siquiera [esta] falta de entidad existe. Por lo tanto, estas dos [entidad y no entidad] no aparecen desde la perspectiva de [este] estado mental. Dado que tampoco existe una tercera alternativa que no sería una entidad ni una no entidad, no hay objeto observado ni soporte. Como un fuego cuya leña se ha agotado, la mente ha pasado al nirvāṇa.
>
> [Verso 37:] Aparecerá el Cuerpo del Victorioso que está dotado de las marcas mayores y menores. Tal vez te preguntes: "¿De qué [parece]?" Lo hace a partir de las raíces completamente maduras de la virtud de aquellos que deben ser entrenados y las oraciones de aspiración del Bendecido . . .
>
> [Verso 38:] Es así: Un médico que elimina el veneno y ha alcanzado el poder del mantra, a través de ese mantra, prepara plantas, como los árboles [como antídotos contra el veneno]. Cuando muere, piensa: "Incluso si ya no estoy aquí, que todos los venenos se eliminen con este [remedio]." Entonces, incluso si ha transcurrido mucho tiempo [desde su muerte], [el remedio] todavía elimina las influencias negativas del veneno, los espíritus, y etc. . . .
>
> [Verso 39:] Aquí, el razonamiento no es necesario. El resultado [de adorar a los Budas que han fallecido] se puede encontrar en las escrituras.
>
> Uno tiene que afirmar esto como lo aparente de los Centristas y su ultimo.[1547]

El Pequeño Comentario sobre los Puntos Difíciles comenta:

> Podrías preguntarte: "¿No se abandona la concepción de que [todo] es ilusión?" Seguramente lo es. [799] [Esto se indica mediante las líneas 32cd] "A través de la familiaridad con la 'inexistencia total' . . ."
>
> Incluso la aprehensión misma de la inexistencia se abandona, [lo cual se muestra en el verso 33] "Una vez esta 'inexistencia total' . . ." Podrías preguntar: "¿Qué es la inexistencia?" La respuesta es: "Es un jarrón." Si un jarrón no se establece a través de la visión mundana, tampoco se establece [su] negación, que depende de esto. Por lo tanto, esta misma inexistencia tampoco se observa. Podrías pensar: "Sin embargo, ¿Qué es lo que ve el conocimiento de un Buda que es la visión final de la verdadera realidad?" Dado que, en última instancia, ninguna conciencia se involucra [con un objeto], no surge una conciencia que vea esta [naturaleza última]. Esto es enseñado por [verso 34:] "Una vez ni entidades ni no entidades . . ." Así como la no observación de todos los aspectos de la forma se expresa como "ver el espacio", del mismo modo, todo lo que se hace aquí es expresar la propia no observación de todos los aspectos de los signos como "la expansión de la ausencia de signos." *El Sublime Continuo* dice:
>
>> La afirmación es que todo esfuerzo está en paz
>> y la razón [de esto] es la falta de conceptualidad de la mente.[1548]
>
> Por lo tanto, a través del conocimiento que dura un solo momento, la talidad de todos los fenómenos se ha iluminado verdadera y perfectamente. Después de eso, cuando el camino de la liberación completa se ha manifiesto, el compromiso continuo de la sabiduría similar a un espejo es el Cuerpo del Gozo. Debido a esto, varias emanaciones que concuerdan con las intenciones individuales [de los seres sintientes] se involucran en todos los mundos. Este es el logro del Cuerpo de Emanación.
>
> Esta [sabiduría] semejante a un espejo es la causa dominante de la aparición de los Cuerpos de Forma, o la causa de la forma . . . . Las emanaciones son los Cuerpos de Forma que tienen la característica definitoria de aparecer como forma, porque son vistos como forma en el mundo.

No aparece ninguna explicación en *El Pequeño Comentario sobre los Puntos Difíciles* para [verso 39] "No importa si en el nivel aparente o real . . ." Sin embargo, el *Pequeño Comentario sobre los Puntos Difíciles Solo del Capítulo del Conocimiento* explica:

> Si el Budeidad en sí misma y los resultados de la generosidad y similares se [establecen] a través de las escrituras, entonces [800] no importa si estos son aparentes o definitivos, no hay problema –¿Cuál es la diferencia?[1549]

El [maestro] de Sabsang[1550] complementa las siguientes palabras:

> Esto es adecuado tanto para lo aparente –los Cuerpos de Forma– como para lo último, el Cuerpo del Dharma . . . . El pilar que fue logrado antes por el Brahman Śaṅku . . .

Algunas notas sobre la *Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva* que fueron transmitidas a través del Gran Señor [Atīśa] dicen:

> En tiempos pasados, en el área donde vivía el Brahman llamado Śrī Śaṅku, todos estaban afligidos por enfermedades de los nāgas. Así que fue a buscar un mantra que controlara a los nāgas. [En su camino,] vio a una mujer negra que había acostado a un niño pequeño [junto a un campo]. Mientras escardaba, el niño lloró y la mujer esparció semillas de mostaza blanca sobre él. Esto hizo que una serpiente negra saliera y lamiera al [niño], lo que lo hizo parecer muerto. Cuando [la mujer] terminó de desyerbar, esparció otra sustancia [sobre el niño]. Esto hizo que saliera una serpiente blanca, que lamió [al niño] y así lo revivió. [El Brahman] luego solicitó el mantra de conciencia de la [mujer]. Cuando ella le hizo beber ocho tazas de una onza de leche de una perra negra, él bebió siete y luego derramó la última taza que aún estaba llena. Por lo tanto, obtuvo el dominio sobre siete nagas, pero no obtuvo el dominio ilimitado sobre el octavo. Por lo tanto, un niño le dijo: "Cuando aparezcan úlceras venenosas en los hombros, saca un poco de espuma del océano y bébala." De esta manera, el Brahman pacificó muchas enfermedades. [Sin embargo,] más tarde no obtuvo [suficiente] espuma del océano para todas las aflicciones ilimitadas. Así que llevó un cadáver [de] una casa a un pilar de garuda y lo apoyó contra [el pilar], reviviéndolo así. Durante mucho tiempo benefició a la gente e hizo oraciones de aspiración para que este pilar pudiera neutralizar todos los venenos.

[Este pilar] aparece [hoy] de la misma manera que cuando el Brahman Śaṅku estaba vivo. En general, dado que es seguro que hay una fuente clara para este ejemplo, es apropiado buscar este [pilar].[1551]

2.2.2. La Prueba De Que Ver las [Entidades] como Vacuidad Es el Camino

Esto tiene dos partes:

1) La prueba a través de las escrituras
2) La prueba a través del razonamiento

2.2.2.1. La Prueba a través de las Escrituras

Esto tiene tres partes:

1) Presentación de la objeción
2) La respuesta breve en las escrituras
3) La prueba de que el gran vehículo es el discurso de Buda

2.2.2.1.1. Presentación de la Objeción

> [801] **"Serás liberado al ver las realidades,**
> **pero ¿Cuál es el objetivo de ver la vacuidad?" [40ab]**

[803] Un proponente del sistema filosófico de los oyentes podría decir: **"Serás liberado** de la existencia cíclica **al ver las** cuatro **realidades** en dieciséis aspectos,[1552] **pero, ¿Cuál es el objetivo de ver la vacuidad?"**

2.2.2.1.2. La Breve Respuesta en las Escrituras

> **La razón es que las escrituras declaran**
> **que no hay iluminación sin este camino. [40cd]**

La razón es que las escrituras de nuestro mismo Maestro declaran que no hay logro de la iluminación sin este camino de ver la vacuidad, porque esto se afirma extensamente en textos como *La Madre de los Victoriosos*:[1553]

> Aquellos con la noción discriminatoria de "entidades" carecen de la meditación que es [característica de] la perfección del conocimiento. Carecen de ella a partir de todas las puertas de la concentración meditativa y el dhāraṇi, los poderes, las intrepideces y la conciencia perfecta individual a través de la meditación en las cualidades únicas de un Buda.

El Sūtra de Entrar en Igualdad[1554] dice:

> Oh Mañjuśrī, a través de la participación mental en la vacuidad, este logro de los tres [tipos de] iluminación es el caso y existe la posibilidad de ello. Para aquellos con la noción discriminatoria de "entidades", este logro de los tres [tipos de] iluminación no es el caso y no hay oportunidad para ello.

> El camino de todos los Victoriosos pasados y futuros y de aquellos que viven en las diez direcciones [en el presente]
> es esta perfección. [Todo] lo demás no es [su camino].

No es posible que los nobles de los oyentes rechacen el gran vehículo [804], por la siguiente razón: Se afirma que no es el caso y que no hay posibilidad de que ningún arhat que escuche este gran vehículo no tenga verdadera confianza. A través de esto, se puede ilustrar que [hay una tendencia en esta] dirección [del gran vehículo] hasta el fondo, incluso para los que entran en la corriente. También entre aquellos que han alcanzado cualquiera de las veinte nociones discriminatorias[1555] y que trabajan con dedicación en la estabilidad meditativa, generalmente hay pocos que rechazan el gran vehículo, porque hay una mayoría de aquellos que se dedican a examinar el estado de su propio continuo.

Sin embargo, una vez que uno ha alcanzado el estado real de la cuarta estabilidad meditativa y luego alcanza la absorción meditativa sin discriminación en la que las discriminaciones y los sentimientos han cesado, uno podría [todavía] aferrarse a la idea de que "He alcanzado el estado de arhat." Esto se llama "[un arhat] con el orgullo manifiesto de ser un arhat." Es posible que uno rechace el gran vehículo a través de este [orgullo] por las siguientes [dos] razones: Esto se explica en *El Sūtra del Cofre de Joyas*. En general, los videntes que poseen los cinco conocimientos sobrenaturales pueden ver quinientas vidas anteriores con el [tipo de] conocimiento sobrenatural que recuerda estados anteriores, [pero] no ven más allá de este [lapso de tiempo]. Por lo tanto, se han originado sistemas filosóficos erróneos de un número fijo de vidas anteriores y posteriores –como [pensar], "Más allá de ese [tiempo] no existo".

Por lo tanto, son principalmente los oyentes aficionados a la dialéctica los que se aferran a cualquier mera palabra de las tres colecciones de escrituras[1556] y se vuelven arrogantes al presumir que este [apego] es la confianza en sí mismos de la conciencia y la liberación.[1557] Son bien conocidos y auto-proclamados como paṇḍitas y cosas por el estilo. Aunque no entienden el inconcebible Dharma del Buda, presumen de aprehender y captar el alcance del espacio ilimitado del Dharma con su propio entendimiento que es como la envergadura de una abeja. Dicen que todo lo que no está de acuerdo con esto no es Dharma y lo denuncian y rechazan airadamente.

Este es el caso porque [de lo siguiente:] Encontramos informes de este tipo, como en el *[Sūtra] de la Gran Nube*[1558] y el *[Sūtra] del Gran Tambor*, sobre [personas] que se auto-proclamaron oyentes y rechazaron el gran vehículo en las provincias centrales de la India, así como en su Este, Oeste, y etc. Estos [informes] incluyen profecías de que todos descenderán en innumerables malas migraciones a través de sus oscurecimientos de rechazar el Dharma. [805]

También aquí en la tierra del Tíbet, parece que hubo personas ilimitadas que negaron el "punto de vista que elimina los cuatro extremos" llamando a sus [proponentes peyorativamente] "aquellos que [tienen el punto de vista de] ni

existencia ni inexistencia";[1559] que desestimó la "meditación que está libre de cognición y sin compromiso mental"[1560] diciendo: "Esta es la tradición del Hvashang Chino"; quien sostuvo que la "enseñanza sobre la naturaleza de la concepción es la verdadera naturaleza de los fenómenos"[1561] y la "enseñanza de que no hay nada que adoptar o rechazar"[1562] y etc. son Dharmas pervertidos ilimitados. Supusieron que [ellos mismos] son los soles del habla.[1563] Incluso hoy en día, sus seguidores mejoran enormemente su conversación al estilo de los caballos sarnosos,[1564] que rechaza el Dharma y, por lo tanto, abre las puertas [que conducen] debajo de la tierra.

2.2.2.1.3. La Prueba De Que el Gran Vehículo Es el Discurso De Buda

> **Si el gran vehículo no está establecido,**
> **¿Cómo se establecen sus escrituras?**
> **"Porque están establecidas para ambos [de nosotros]."**
> **[Sin embargo,] al principio no se establecieron para ti. [41]**
>
> **Debes aplicar las condiciones que te hicieron creer**
> **en ellas de la misma manera también al gran vehículo. [42ab]**

Estas seis líneas expresan la aplicabilidad igual [de la razón].

Por lo tanto, aquellos que tienen tan mal destino y son como espíritus malignos dicen: "Un gran vehículo no existe por las siguientes razones: (a) Aquellos en el séquito directo de nuestro Maestro, como Śāriputra, no lo escucharon. (b) Si lo hubieran escuchado, sería razonable que nos hubiera llegado a los oyentes, pero eso no sucedió. (c) Se afirmó que algo es el discurso de Buda si está contenido en la colección del sutra, aparece en el vinaya y no contradice la verdadera naturaleza de los fenómenos. Sin embargo, el gran vehículo no es algo como esto, porque no está contenido en nuestra colección de sūtras y demás."

Aquí, preguntamos a cambio: **Si no esta establecido** que **el gran vehículo** es el discurso del Buda, **¿Cómo se establece** que las **escrituras** de **ustedes** –los oyentes, las tres colecciones de escrituras– **están establecidas**? Podrían decir: "[Están establecidas,] **porque son** bien conocidas y **establecidas para ambos**." Entonces, ¿Crees que son el discurso del Buda desde el tiempo sin principio, o llegaste a conocerlas como el discurso del Buda más tarde en virtud de amigos espirituales?

La **primera** alternativa no se aplica, porque **no se estableció para ti** que las [escrituras de los oyentes] son el discurso del Buda cuando eras un niño recién nacido que aún no había crecido y cuando eras un laico que no estaba involucrado en ningún sistema filosófico y, por lo tanto, ignoraba incluso el término convencional "discurso del Buda."

Si hay ciertas **condiciones**, como amigos espirituales, [806] **que te hicieron creer en** que el Maestro es el Buda, que su enseñanza es el Dharma genuino y

que los guías son la comunidad espiritual, **también debes aplicar** estas [condiciones] **al gran vehículo**. [Este es exactamente el mismo caso,] porque la creencia en el inconcebible Cuerpo del Dharma y los [Cuerpos] de Forma, las ilimitadas colecciones de escrituras del gran vehículo y la maravillosa comunidad espiritual de Bodisatvas surge de las condiciones que son los amigos espirituales del gran vehículo y las profundas y vastas colecciones de escrituras.

Tampoco es el caso de que los grandes oyentes, como Śāriputra, no escucharan el [gran vehículo], porque sus nombres se mencionan en las introducciones a los grandes sūtras del gran vehículo y [porque] ellos y los grandes Bodisatvas averiguaron el Dharma a través de preguntas y respuestas. Que los oyentes imperfectos que no son recipientes para el gran vehículo no escucharon y experimentaron esto no sirve como una razón correcta para probar que el gran vehículo no existe. También se podría decir: “No es posible que las abejas extraigan miel de un loto, porque si el loto tuviera miel, los insectos y las ranas que se aferran continuamente a las raíces del loto deben haberla probado, pero no la prueban.” ¿Cuál sería la diferencia [entre esto y su declaración anterior]?

Los discursos que se incluyen en la colección de sutras
los afirmáis como las palabras del Buda.
¿No equivale esto simplemente a afirmar
que la mayor parte del gran vehículo es igual a tus sūtras? [49][1565]

Este verso prueba que [el gran vehículo] está incluido en la colección del sūtra y demás.

Ciertamente **afirmas los discursos que** son las palabras que **se incluyen en la colección del sutra**, aparecen en el vinaya y no contradicen la verdadera naturaleza de los fenómenos **como las palabras del Buda.** Sin embargo, entonces [se deduce que] las tres colecciones de escrituras de los oyentes tampoco son el discurso del Buda, porque no están incluidas en la colección del sūtra del gran vehículo, no aparecen en su vinaya y contradicen la verdadera naturaleza de los fenómenos.

Si piensas: “No hay tal error, porque están incluidas solo en la colección de los sūtras de los oyentes, y etc.”, bueno, entonces, dado que también el Dharma del gran vehículo está incluido en la colección de sūtras del gran vehículo, y etc., ¿Por qué no debería uno ser capaz de probar [a través de esto] que [el gran vehículo] es el discurso del Buda? En consecuencia, **la mayor parte del gran vehículo** también **es igual a tus sūtras**. ¿Por qué **no afirmas simplemente que** [el gran vehículo] es el discurso del Buda que se pronunció en ciertas ocasiones?

Aquí, la traducción [Tibetana] [de la línea 49c] como “No equivale esto . . . ?” [se lee] como una frase interrogativa [simple] y no es [807] una traducción muy efectiva. [La frase,] “Por qué no afirmas simplemente . . .” [usado en el párrafo anterior] se explica en el sentido de que “incluso ustedes

[oyentes] que no afirman [la existencia del gran vehículo] todavía tendrían que aceptarlo.”

> **Si la totalidad fuera defectuosa**
> **sobre la base de un solo aspecto que se determina como inadecuado,**[1566]
> **¿Por qué la totalidad no sería la palabra de Buda**
> **sobre la base de un único sūtra correspondiente? [50]**

Este verso muestra que si uno fue capaz de negar [que el gran vehículo es el discurso del Buda] a través de un modo [defectuoso] de [vinculación] negativa, uno es [igualmente] capaz de probar esto a través del modo [correspondiente] de [vinculación] positiva.

Podrías argumentar: “Nuestros sūtras enseñan la impermanencia y demás, mientras que el gran vehículo enseña la vacuidad. Por lo tanto, no es el discurso de Buda.” **Si** uno pudiera probar **sobre la base de un solo aspecto que se determina como inadecuado** –o sobre la base de una sola razón divergente– **que toda** la tradición escritural es defectuosa, [su objeción anterior] podría formularse como el siguiente argumento probatorio: “Los sūtras del gran vehículo como sujeto no son el discurso de Buda, porque, a diferencia de los sūtras de los oyentes, no enseñan la impermanencia.” En esta [frase] también la razón ciertamente no se aplica. Sin embargo, por el momento, la aplicabilidad igual de la inversa [formulación de la razón y el predicado] se usa de una manera análoga [a su oración]: “Bueno, entonces los sūtras del gran vehículo como sujeto son el discurso de Buda, porque, al igual que los sūtras de los oyentes, enseñan las cuatro realidades y, los treinta y siete factores para la iluminación.” Entonces, **¿Por qué** uno **no** podría probar también que **la totalidad** [del gran vehículo] es **la palabra del Buda sobre la base de un** razonamiento tan **único** que [un aspecto de sus sūtras] **corresponde** a tus **sūtra**s?[1567]

> **Mahākāśyapa y otros no comprendieron**
> **la profundidad de estos discursos,**
> **entonces, ¿Quién los consideraría inaceptables**
> **solo porque no los entiendes? [51]**[1568]

Estas cuatro líneas enseñan que no comprender [de algo] uno mismo no puede servir como argumento para negar que los demás [lo comprendan].

Así, **estos discursos** del gran vehículo poseen los significados de aspectos ilimitados de intenciones[1569] e intenciones flexibles.[1570] Incluso **Mahākāśyapa**, Śāriputra,[1571] **y otros no comprendieron** su **profundidad** por las siguientes razones: Cuando se le preguntó a Śāriputra sobre todos los puntos profundos, le costó mucho responder, ya que había llegado al final de su confianza en sí mismo. Entonces [su interlocutor dijo]: “¿Qué, no te profetizó el Así Ido como el más excelente entre los que poseen conocimiento?” [Śāriputra] respondió: “Él

enseñó que soy el más excelente entre los que poseen conocimiento en términos de los oyentes que están dotados de conocimiento unilateral. Sin embargo, no [dijo esto] en términos de los Bodisatvas que están dotados de conocimiento inconcebible." [Además,] se ha enseñado que la joven dama Excelente Luna,[1572] la mujer [llamada] "Renombrada por Ser Sin Cambio ni Mancha", [808] y otros han eclipsado a los grandes oyentes con su confianza en sí mismos.

¿Por qué alguien consideraría el gran vehículo como una fuente inaceptable de cognición válida solo por la razón de que ustedes, dialécticos con su conocimiento unilateral, no entienden estas [enseñanzas] que poseen significados tan inconcebibles? Si uno pudiera probar que algo no es correcto porque alguien no lo entiende, entonces eso también se aplicaría de la misma manera al vehículo inferior, porque un buey no lo comprende.

> **Si algo fuera cierto solo porque dos partes diferentes lo afirman,**
> **entonces también los Vedas y demás serían ciertos. [42cd]**
>
> **Si dices: "Porque el gran vehículo está en disputa",**
> **deberías abandonar tus escrituras,**
> **porque estas escrituras son disputadas por los vadeadores,**
> **como lo son ciertas de sus partes entre tu y otros. [43]**

Estas seis líneas [802] enseñan que uno no puede establecer ningún tipo de razón a través de [el poder de] las entidades, ni a través de la razón de que algo es afirmado por ambas [partes] ni [a través de la razón] de que es disputada.

[808] Además, también su respuesta [anterior] [en la línea 41c], "¿Te preguntas ¿Por qué están establecidas para ambos [de nosotros]" es incierto en cuanto al modo de concomitancia positiva. **Si algo fuera cierto solo porque dos partes** en disputa –uno mismo y alguien diferente– afirman provisionalmente que está establecido, **entonces también los** cuatro **Vedas y demás serían** algo que debería aceptarse como **verdadero**, porque son aceptados provisionalmente tanto por Budistas como por no Budistas. **Si dices**: "Esto no es lo mismo, **porque el gran vehículo se disputa** en cuanto a si es el discurso del Buda o no", se seguiría que también **deberías abandonar tus escrituras** del vehículo inferior. Esto se debe a **que las escrituras** del vehículo inferior también **son disputadas** por los **vadeadores** no Budistas, como cuando dicen: "Ay, lo que dicen los Eruditos[1573] es como las huellas de un lobo."[1574] También hay disputas sobre algunas de las partes de estas escrituras Budistas **entre tu** propia facción [dentro del vehículo menor] –los Proponentes de la Existencia de Todas las Bases[1575]– **y otros**, es decir, todas [las restantes] de las dieciocho escuelas, como las Veneradas.[1576]

[Sinopsis de Otros Comentarios]

El erudito del *Gran Comentario*[1577] y Vibhūticandra explican:

> Desde estos versos [49-51, el principio,] “Los discursos que . . .,” no están relacionados [con el texto de Śāntideva], no representan las palabras de este maestro.[1578]

Kalyāṇadeva y Dānaśrī explican:

> Se afirma que [estos versos 49-51] no se consideran relacionados [con este texto], ya que es un texto que enfatiza la práctica.[1579]

Estas explicaciones ciertamente existen. Sin embargo, personalmente, creo que estos [versos] no conllevan ningún error de no estar relacionados [con este texto] por las siguientes razones: El significado del gran vehículo es inconcebible. [809] Por lo tanto, [Śāntideva] da una respuesta [aquí] al establecer los propios textos del gran vehículo como una [fuente de] cognición válida [al decir]: “¿Cómo deberías sondear algo cuyas profundidades Mahākāśyapa y otros no pudieron sondear antes?” Si este [verso 51] no representara las palabras del maestro [Śāntideva], [lo que queda de este todo] la *śloka*[1580] sería muy poco, porque entonces la línea [51e] “Esto también se aplicaría de la misma manera al vehículo inferior”[1581] estaría vacía de algo que se expresa [por él].

Estas [consideraciones] ciertamente se aplican. Sin embargo, en esta Tierra del Tíbet, no es que el gran vehículo sea negado por personas que dicen ser oyentes. Más bien, los profundos puntos esenciales del gran vehículo son negados solo por las personas que afirman ser seguidores del gran vehículo. En esta gran tradición recién fundada de rechazar el Dharma de tal manera, exclaman: “Distinguimos entre Dharma y no Dharma.” Esto parece ser un gran abismo para aquellos que desean la liberación .

Con respecto a estos [versos], Kalyāṇadeva explica:

> [Línea 41d] “[Sin embargo,] al principio no se establecieron para ti” significa: Sin el gran vehículo, uno no se iluminaría, y sin esta [iluminación], tus escrituras tampoco están establecidas.[1582]

El Pequeño Comentario sobre los Puntos Difíciles formula la tesis del oponente [en las líneas 40ab] de la siguiente manera:

> Uno será liberado al ver lo que es real –la naturaleza que realmente existe– pero no al ver que nada en absoluto está establecido.

El Pequeño Comentario sobre los Puntos Difíciles del Capítulo de Conocimiento complementa las siguientes palabras:

> En cuanto a [las palabras] “para ambos [de nosotros]” [en la línea 41c]: Las [escrituras de los oyentes] se establecen tanto para el oponente como para el proponente. [Línea 41d] “[Sin embargo,] al principio no se

> establecieron para ti" significa que las [escrituras de los oyentes] no fueron establecidas [para ustedes los oyentes] antes de que las aceptaran.[1583]

El [maestro] de Sabsang parece dar la siguiente explicación:

> Podrías decir: "El vehículo inferior es el discurso del Buda, ya que tanto las personas del gran vehículo como las del vehículo inferior lo afirman como el discurso del Buda. Sin embargo, el gran vehículo no es el discurso del Buda, porque nosotros, los oyentes, no lo afirmamos como el discurso del Buda." Sin embargo, entonces también el vehículo inferior no se habría establecido como el discurso del Buda durante el tiempo en que, al principio, nadie más creía en él. [810]

El Bendecido Maitreya demuestra en *El Ornamento de los Sūtras*[1584] que el gran vehículo es el discurso del Buda. [Aquí,] la forma en que lo hace se dará como una explicación auxiliar.

Aquellos que rechazan el Dharma son aquellos que tienen facultades inferiores por naturaleza y están controlados por amigos negativos:

> Aspiran a lo que es inferior, y sus constituciones también son
> muy inferiores.
> Están completamente rodeados de amigos inferiores.
> Si no aspiran a este Dharma que explica excelentemente
> lo que es profundo y vasto, se establece [como supremo].[1585]

La forma en que rechazan [el gran vehículo] es diciendo: "Dado que hubo muchos que alcanzaron el estado de arhat por medio del vehículo de los oyentes, los demonios[1586] enseñaron el gran vehículo en el que uno debe permanecer en la existencia cíclica para el bienestar de los demás hasta que la existencia cíclica se vacíe. Por lo tanto, todos entraron en este [vehículo] y aquellos que alcanzan el estado de arhat se han vuelto menos. Por lo tanto, se ha enseñado como un obstáculo para la liberación."

Algunos también dicen: "Este gran vehículo fue inventado por dialécticos para burlarse de las enseñanzas. [Este es el caso] porque los textos de aquellos dialécticos que son de Mentalidad Mundana enseñan que no existe nada en absoluto, y este [gran vehículo] también enseña que –desde la forma hasta la omnisciencia– nada existe. [Además,] la definición del discurso del Buda es: 'Aquello que sirve como remedio para la existencia cíclica y enseña la visión inequívoca.' Sin embargo, este [gran vehículo] no funciona como un remedio para la existencia cíclica, porque enseña que uno tiene que permanecer en la existencia cíclica durante mucho tiempo. [Además,] su punto de vista es erróneo, porque enseña la inexistencia. Por lo tanto, no es el discurso del Buda."

Aquí, [Maitreya] invalida las concepciones erróneas a través de un razonamiento séptuple:

> [El gran vehículo es la palabra de Buda,] por [las siguientes] razones:
> No hubo profecía antes; se originó simultáneamente;
> no es un objeto; está establecido;
> si existió, el existe, y si no existiera, [el vehículo inferior] tampoco existiría;
> es un remedio; sus términos son diferentes.[1587]

1) No fue inventado por demonios, porque si este fuera el caso, habría sido razonable que el Buda Kāśyapa,[1588] al igual que en sus profecías en relación con los sueños de [el Rey] Krikri,[1589] hubiera profetizado: “El llamado gran vehículo que fue creado por demonios [811] se originará.” Pero él no enseñó esto.

Algunas personas piensan: “Él no profetizó esto, ya que no lo sabía, o lo consideró de poca utilidad, o no lo vio porque sucedió en algún momento futuro.” Esto no es razonable debido a lo siguiente: [El Buda] tiene visión directa de todos los objetos cognoscibles. Dado que no hay nada más elevado y superior a la enseñanza del Buda, no es adecuado para él ser indiferente acerca de los grandes puntos esenciales en ella. [El Buda] no tiene oscurecimientos de sabiduría con respecto al pasado y al futuro.

> Los Budas [tienen] visión directa,
> también protegen las enseñanzas,
> y su sabiduría también es clara en términos de tiempo.
> Por lo tanto, no tiene sentido que [el Buda] fuera indiferente.[1590]

2) Además, [en general,] si algo es un obstáculo, entonces el fenómeno obstructor debe ocurrir después de la ocurrencia previa del fenómeno que está obstruido. En contraste, el gran vehículo y el vehículo inferior ocurrieron juntos al mismo tiempo. Por lo tanto, ¿Cómo podría uno configurarlos como algo que obstruye y algo que está obstruido? Esta [enseñanza del vehículo inferior] se dio para evitar asustar a los seguidores del vehículo inferior y para guiarlos. Hablando correctamente, en esta enseñanza [del gran vehículo], el vehículo inferior no es más que el primer discurso para el grupo de cinco [discípulos].[1591] Sin embargo, el gran vehículo [en sí mismo] es ilimitado, [lo cual] también [se ilustra por] las colecciones de Dharma que se enseñaron antes de la primera rueda [del Dharma en la tierra], como la enseñanza de “las ciento ocho puertas que iluminan el Dharma” que [el Buda dio] cuando estaba a punto de mudarse de Tuṣita[1592] y la proclamación del *Sūtra de las Vastas Matrices de los Budas*[1593] cuando se iluminó [en Akaniṣṭha].

3) [El gran vehículo] no fue inventado por los dialécticos por la siguiente razón: Dado que su dialéctica depende de seres ingenuos y no tiene esencia, es algo incierto, no abarca la actualidad perfecta y enseña lo aparente.

> La dialéctica es dependiente e incierta,
> no abarca, es aparente, e implica cansancio.
> Se afirma que depende de seres ingenuos.
> Por lo tanto, este [gran vehículo] no es su objetivo.[1594]

Los puntos tan profundos y vastos [812] como estos [en el gran vehículo] no son la esfera de los dialécticos.

4) Algunas personas afirman: "Aunque [el gran vehículo] no es un objeto de otros dialécticos, el vidente Kapila y otros se han vuelto omniscientes. Por lo tanto, fue creado por los llamados dialécticos Budistas especiales." O, dicen algunos, "Fue enseñado por un Buda que no es el Bendecido." Sin embargo, entonces el gran vehículo se establece como el discurso de Buda. Esto es exactamente lo mismo que el discurso de Buda del Buda Kāśyapa y el discurso de Buda del Buda Śākyamuni, siendo iguales en que [ambos] son el discurso de los Budas. Este no solo es definitivamente el caso, sino que, además, se explica incluso en los sūtras del vehículo inferior que un segundo maestro [que es un Buda] no se manifiesta en la esfera única [de la actividad de un Buda]. En consecuencia, estas personas afirman algo que es contradictorio con los sūtras, porque afirman el discurso Búdico del Buda Kapila y [por lo tanto] que un Buda que no es nuestro maestro se ha manifiesto en esta esfera aquí durante el tiempo presente [de nuestro maestro].

5) De nuevo, ¿Existe o no existe un gran vehículo? Si existe, es razonable que sea únicamente este [gran vehículo en consideración], porque si existiera otro [gran vehículo] que este, debería ser adecuado para aparecer, mientras que, de hecho, otro [gran vehículo] no es observable. Si [el gran vehículo] no existiera, los medios para alcanzar la Budeidad tampoco existirían. Si este fuera el caso, tampoco el vehículo inferior sería el habla de Buda, ya que la Budeidad no es posible [dada esta ausencia de medios para alcanzarla].

Algunos podrían decir: "Este mismo vehículo de los oyentes es el gran vehículo." Este vehículo de los oyentes no es el gran vehículo –que es el medio para lograr la Budeidad– por las siguientes razones: (a) Las diez perfecciones no están completas [en el vehículo de los oyentes]. (b) Contradice el camino de la gran iluminación, ya que logra solo el bienestar menor de uno mismo. (c) No es el medio para la perfección, la maduración y la purificación.[1595]

> [Es] incompleto, contradictorio,
> y sin los medios. Ya que no enseña lo mismo,
> este vehículo de los oyentes
> no se llama el "Dharma del gran vehículo."[1596]

Por lo tanto, este vehículo de los oyentes y realizadores solitarios es inferior en su intención, lo que significa que pretende el bienestar limitado de uno mismo.

Que sea inferior en su enseñanza [813] significa que no enseña nada más que los medios para liberarse de la existencia cíclica. Es inferior en su entrenamiento; es decir, no está unido a medios y conocimientos especiales. Que sea inferior en sus dependencias significa que depende solo de pequeñas acumulaciones y ausencia de identidad de la persona. También es [inferior] en términos de tiempo, ya que [sus practicantes] desean un nirvāṇa rápido y limitado, porque no son capaces de ponerse la armadura [del vigor] durante el tiempo de eones inconcebibles. Dado que es contradictorio [con el gran vehículo de estas maneras], se le llama el “vehículo inferior.”

> En intención, enseñanza,
> entrenamiento, confianza,
> y el tiempo es contradictorio.
> Lo que es inferior debido a estos [factores]
> es solo algo inferior.[1597]

6) Además, [el gran vehículo] está calificado por los tres sellos que indican el discurso de Buda, por las siguientes razones: (a) Se aplica a su propia colección de sūtras, ya que enseña la realidad inconcebible. (b) Aparece en su propio vinaya, ya que vence las aflicciones, incluidas sus tendencias latentes. (c) No es contradictorio con la naturaleza profunda y vasta de los fenómenos. Por lo tanto, es el discurso perfecto de Buda.

> Porque se aplica a sus propios [sūtras]
> y también aparece en su propio vinaya,
> porque es profundo y porque es vasto,
> no hay contradicción con la naturaleza de los fenómenos.[1598]

[El gran vehículo] es el supremo de los remedios porque libera a innumerables seres sintientes de la existencia cíclica, por no hablar de vencer la propia existencia cíclica. Este es el caso porque enseña los vastos Dharmas –la realidad aparente, la acumulación de mérito y los Cuerpos de Forma– para madurar completamente [los seres], así como los Dharmas profundos no conceptuales –la realidad última, la acumulación de sabiduría y el Cuerpo del Dharma. Por lo tanto, esta [enseñanza] es el gran medio insuperable.

> Porque es vasto, porque es profundo,
> y debido a que es completamente maduro y no conceptual,
> ambos [Dharmas] se enseñan en este aquí.
> Este es el medio insuperable.[1599]

7) Además, tales [expresiones] como “inexistencia” deben enseñarse a través de palabras de implicaciones e implicaciones flexibles como tales términos que difieren [de sus significados superficiales]. Ciertamente, [814] estos no deben

tomarse literalmente. Se explica que se declararon en los textos de visión profunda para eliminar la superposición y la negación, y que se declararon en los textos de conducta vasta con la implicación de la triple falta de naturaleza. Sin embargo, no deben aferrarse a esto exclusivamente.

> [El gran vehículo es la palabra del Buda], porque no hay otro que éste [y porque] es muy profundo y concomitante.
> Implica enseñar toda la variedad y enseñar continuamente a través de una multitud.
> Su significado no es solo literal y las implicaciones del Conquistador son muy profundas.
> Si los sabios examinan adecuadamente, no se asustarán por este Dharma.[1600]

Por lo tanto, si uno escucha y oye la colección del gran vehículo con sus significados profundos y vastos, surgirá un compromiso mental adecuado en su significado que es aproximadamente concordante con la concentración meditativa. De esto, surgirá un conocimiento especial de haber alcanzado la certeza sobre la realidad perfecta.

> Aquí, el compromiso mental adecuado que se basa en la audición se origina primero.
> Del compromiso mental adecuado proviene la sabiduría que tiene como objeto la realidad perfecta.
> De esto se obtiene el Dharma y, debido a su presencia, surge vívidamente una visión inteligente.[1601]

Por lo tanto, las causas que hacen que uno rechace el Dharma se originan en una inteligencia inferior, poca confianza, gran altivez debido al orgullo de [tener] un poco de conocimiento, y etc., aferrarse únicamente a la colección de sūtras con un significado conveniente, anhelar ganancias y honor, y confiar en amigos o tutores que se deleitan en rechazar el Dharma. *El Sublime Continuo* dice:

> Porque son de inteligencia inferior, porque carecen de la aspiración por las [cualidades] brillantes, porque confían en el orgullo impropio,
> porque tienen el carácter de ser oscurecidos al perder el Dharma genuino, porque captan el significado conveniente como la realidad definitiva y verdadera,
> porque anhelan ganancias, porque están bajo el dominio de puntos de vista [incorrectos], porque confían en aquellos que critican el Dharma,
> porque se defienden de los poseedores del Dharma y porque tienen aspiraciones inferiores, rechazan el Dharma de los arhats.[1602] [815]

Excepto por rechazar el Dharma, no hay acción alguna a la que temer. Aquí, incluso acciones como las cinco acciones sin intervalo[1603] no pueden aducirse como [contra]ejemplos, porque estas acciones sin intervalo ciertamente serán destrozadas por [el poder de uno] el arrepentimiento. En contraste, [por lo general,] uno no se arrepiente de haber rechazado el Dharma y, además de esto, [incluso] considera [tal rechazo] como algo superior. [*El Sublime Continuo* dice:]

> Los seres eruditos no deberían tener tanto miedo al fuego, al veneno de serpientes venenosas, verdugos o rayos
> como deberían ser de alejarse del Dharma profundo.
> El fuego, las serpientes, los enemigos y los rayos solo pueden acabar con tu vida,
> pero los seres en [el infierno de] la mayor tortura no les tendrán mucho miedo.
> Algunas personas pueden haber confiado en amigos malvados una y otra vez y, por lo tanto, haber cometido las acciones atroces
> de prestar atención a una mala intención hacia un Buda, matar a sus padres o a un arhat, o dividir a la comunidad más elevada.
> Si reflexionan sinceramente sobre la naturaleza de los fenómenos, se liberarán rápidamente de estas [acciones],
> pero, ¿Dónde debería haber liberación para alguien cuya mente odia el Dharma?[1604]

En resumen, aquellos que hablan con un fuerte apego no trascienden el rechazo del Dharma. *El Sūtra Que Es una Sinopsis de la Totalidad de la Pulverización Completa*[1605] dice:

> Invencible,[1606] Para aquellos que permanecen en la noción discriminatoria de los seres sintientes y en la noción discriminatoria de los fenómenos, hay acciones que cometer realmente. Sin embargo, para aquellos que no son referenciales, no hay ninguno.
>
> Mañjuśrī, si algunos tienen la noción discriminatoria de “bueno” y otros tienen la noción discriminatoria de “malo” hacia el discurso del Buda que proclaman los Así Idos, rechazan el Dharma.
>
> Decir “Esto es razonable” y “Esto no es razonable” significa rechazar el Dharma. Decir: “Esto fue declarado por el bien de los Bodisatvas” y “Esto fue declarado por el bien de los oyentes” es rechazar el Dharma. Decir: “Este es un entrenamiento para Bodisatvas” y “Este no es [ese] entrenamiento” significa rechazar el Dharma.

[816] Se afirma que también [los siguientes factores] se incluyen en el rechazo del Dharma: Todas las atribuciones de errores (como con respecto a la conducta de los proponentes del Dharma, sus palabras, el significado [de estos], si estos son contradictorios o repetitivos), todas las dudas y todas las nociones discriminatorias de rechazo o adopción con respecto al discurso del Buda. [Un sūtra] informa:

> Durante [el tiempo de] las enseñanzas que son famosas por provenir del anterior Así Ido "Irradiando Luz Inmaculada", el Buda Amitāyus actual era un monje completamente ordenado llamado "Conducta Enteramente Pura." Adoptó sesenta mil sūtras de pulverización completa y cien millones de colecciones de sūtras. Luego domesticó a un número infinito de individuos dentro de los tres vehículos a través de la enseñanza de acuerdo con sus aspiraciones. El mismo Así Ido[1607] era un monje completamente ordenado llamado "Dharma." Adoptó mil sūtras de pulverización completa, alcanzó la cuarta estabilidad meditativa y se dotó de las [doce] cualidades del entrenamiento.[1608] Luego enseñó que cualquier cosa que no sea la vacuidad no es el discurso del Buda y desaprobó el Dharma anterior. A través de esto, nació en los infiernos durante setenta eones y olvidó la mente de la iluminación durante sesenta eones. Después de eso, aunque el Así Ido "Luz de Joya Completamente Oculta" que había hecho generar la mente [de la iluminación], se convirtió en un animal durante noventa mil vidas y en un ser humano pobre durante sesenta mil [vidas]. Sin embargo, en todos estos [renacimientos,] él [nació] sin lengua.

Además, se afirma que, incluso si alguien que rechaza el Dharma se ilumina, aparecerán demonios, ocurrirán tiempos degenerados y también muchos obstáculos para la enseñanza.

El Sūtra Que Enseña la No-Procedencia de Todos los Fenómenos[1609] explica:

> Durante la enseñanza del Buda anterior, "Rey Verdaderamente Noble Como la Montaña Más Alta", estaba el Así Ido, "Monje Inquebrantable Totalmente Ordenado con una Conducta Completamente Pura", junto con su séquito. No observaba las facultades sensoriales, las conciencias ni los objetos observados; es decir, estaba dotado de una conducta hábil en los medios. Nuestro Maestro [Buda Śākyamuni] mismo era un monje completamente ordenado llamado "Visión Inteligente de Conducta." Había alcanzado los cinco conocimientos sobrenaturales, estaba dotado de ética y experto en el vinaya, tenía cualidades de purificación, le gustaba la reclusión y tenía un séquito que era como él. [817] Menospreció al primer [Así Ido al decir]: "Ha corrompido la ética", y también desaprobó su Dharma. Por lo tanto, después de su transición de

esta vida, experimentó sufrimientos insoportables en los reinos inferiores y similares, al igual que el mencionado anteriormente.

Incluso Mañjuśrī informó lo siguiente [en un sūtra]:

En el campo Búdico “Gran Iluminación” del antiguo Así Ido “Rugido de León, Rey del Sonido del Tambor”, el Buda actual “Esplendor Abundante E Inmaculado Que Eclipsa al Sol y la Luna” fue un defensor del Dharma llamado “Sentidos Completamente Alegres.” Estaba dotado con la conducta de los medios de alguien que no piensa en algo para ser adoptado o descartado. Enseñó a aquellos con facultades agudas que desean solo la expresión de las frases iniciales [con las palabras], “Todos los fenómenos tienen la naturaleza del deseo. Tienen la naturaleza del odio y el embotamiento. No están oscurecidos. También toda conducta tiene la misma característica definitoria.” Así, los colocó en [el estado de] resistencia.[1610]

En ese momento, yo (Mañjuśrī) era [también] un defensor del Dharma llamado “Visión Inteligente de los Victoriosos.” Había alcanzado las [estabilidades de la forma] meditativas y las[esferas menores] de la forma, estaba dotado de las cualidades de la purificación y proclamaba los defectos del ajetreo y el bullicio mundanos, así como las alabanzas del aislamiento solitario. Un día disfruté de mi limosna en la casa de un laico que era discípulo del defensor del Dharma y enseñé el Dharma al hijo del laico que había alcanzado la resistencia. Cuando desaprobé el Dharma y a esta persona diciendo: “Este antiguo defensor del Dharma enseñó erróneamente”, el hijo del laico dijo: “Venerable, ¿Cómo entiendes el deseo?” “Lo entiendo como completamente afligido.” “Bueno, entonces, ¿El deseo está adentro o está afuera? El deseo no está adentro ni afuera. De esta manera, el deseo no está ni dentro ni fuera. Por lo tanto, tampoco está en ninguno de los puntos cardinales y direccionales. Si este es el caso, es no surgido: Entonces, ¿Qué de entre los fenómenos afligidos o los fenómenos purificados podría existir en lo que es no surgido?” Habiendo oído esto, yo (este monje completamente ordenado) me irrité y enojé, me fui sin siquiera tomar mis limosnas conmigo, [818] y acusé al defensor del Dharma en medio de la comunidad espiritual. Entonces el defensor del Dharma dijo en medio de la comunidad espiritual:

Se declaró que el deseo es nirvāṇa.
El odio y el embotamiento son así.
La iluminación es su morada.
La iluminación de un Buda es inconcebible.

Aquellos que imputan completamente el deseo
y hacerlo también con odio y embotamiento,
para ellos, la iluminación de un Buda está tan lejos
como el cielo de la tierra.

El dúo de iluminación y deseo no existe como dos.
Participar en ellos es lo mismo; están dotados de igualdad.
Para los seres ingenuos que están asustados por el Dharma de estos,
la iluminación de Buda está muy lejos.

El deseo no surge y no cesa.
La mente no se aflige.
Aquellos cuyas mentes están apegadas a identidades observadas
son arrojados a los reinos inferiores a través del deseo.

y

Para aquellos que se vuelven locos por estar hinchados de ética
y que permanecen completamente en puntos de vista referenciales,
no hay iluminación ni cualidades de Buda.

y

Aquellos que ven lo condicionado y lo incondicionado
no se moverán a otro lugar que no sea dentro de los fenómenos samsáricos.
Aquellos que realizan el elemento básico [como] igualdad
rápidamente se convertirán en seres supremamente iluminados.

Si alguien nunca ve ninguna
de las cualidades del Buda ni del discurso del Buda,
ese alguien no está contaminado por todos los fenómenos,
vence a los demonios, y también despertará verdaderamente a la iluminación.

y

Los Budadharmas equivalen al espacio . . .

Este Dharma del verdadero rey del Dharma es inmóvil,
sin ser, sin características y, de la misma manera
vacío de naturaleza. Al no escuchar este Dharma,
los seres ingenuos caen en el gran abismo. [819]

A través de estas enseñanzas, treinta y dos mil dioses alcanzaron la resistencia del Dharma no surgido, y ochenta mil monjes completa-

> mente ordenados alcanzaron el estado de arhat. Después de que yo (el monje completamente ordenado “Visión Inteligente de los Victoriosos”) muriera, experimenté reinos inferiores ilimitados e incluso como ser humano [solo] gané la desgracia. Durante muchos cientos de miles de eones no escuché el nombre del Victorioso; durante setenta y seis mil vidas me alejé de la ordenación; y durante muchos miles de vidas mis facultades fueron débiles. Sin embargo, por haber escuchado estos versos, mis acciones se purificaron y alcancé este tipo de resistencia [que se enseñó anteriormente] dondequiera que nací. Así, me convertí en Mañjuśrī, el supremo de los Bodisatvas que proponen la vacuidad.
>
> Después de que [Mañjuśrī] informó esto, el Bendecido declaró: “Dado que las entidades son así, no importa si uno entra en el vehículo de los Bodisatvas o en el vehículo de los oyentes. Si alguien no tiene estos oscurecimientos de trabajo doloroso y no tiene estos sufrimientos, ese ser no rechazará el Dharma genuino, no menospreciará el Dharma genuino y no se enojará con ningún Dharma en absoluto.”

El Sūtra Que Es una Sinopsis de la Totalidad de la Pulverización Completa dice:

> Mañjuśrī, no llamo aferramiento “la conducta del Bodisatva.” No llamo apego a un hogar “un medio de vida completamente puro.” Yo no digo que aquellos que enseñan la dualidad sean liberados de la privación del Dharma. No digo que aquellos que enseñan una sola naturaleza sean liberados de los reinos inferiores. Yo no digo: “Los que se deleitan en hablar son enteramente puros.” Mañjuśrī, enseño las puertas del Dharma que son tan numerosas como los granos de arena en el río Gaṅgā de una manera que no es referencial.
>
> Del mismo modo, hay muchas maneras de enseñar esto, comenzando por las puertas de las nociones discriminatorias que involucran objetos observados, vacuidad y seres sintientes, seguidas de la falta de signos, la falta de conceptos y la falta de deseos, la persona y la inexistencia de la persona, la existencia y la inexistencia, lo condicionado y lo incondicionado, la conveniencia y la inexistencia de conveniencia, el secreto y la inexistencia del secreto, la existencia cíclica y el nirvāṇa, lo mundano y lo supramundano, el deseo, odio y embotamiento, hasta e incluyendo la puerta de la renuncia. Mañjuśrī, si todo esto fuera la forma de ser de la perfección del conocimiento a través de [solo] la forma de ser de la impermanencia, entonces solo conocerías una pequeña fracción de una fracción de la [perfección del conocimiento] y, por lo tanto, desaprobarías al Así Ido.

> Si las personas que han rechazado el Dharma confiesan esto tres veces cada veinticuatro horas durante siete años, se purifican. Si [tales personas] están cerca de alcanzar la resistencia, la alcanzarán en diez eones.
>
> Se afirma que retrocederás [en tu desarrollo espiritual] si hablas de este Dharma sin haberte entrenado en él primero. Deberías hablar de ello permaneciendo en las cuatro igualdades: La igualdad de los seres sintientes, la igualdad de los fenómenos, [la igualdad de] la iluminación y [la igualdad de] la percepción. De lo contrario, retrocederás.

El Ornamento [*de los Sūtras*] dice:

> Si [la ira] es inapropiada incluso hacia formas inapropiadas,
> no hay necesidad de mencionar [la ira] hacia el Dharma del que uno duda.
> Por lo tanto, es excelente descansar en ecuanimidad –esto no tiene defectos.[1611]

En esta tierra del Tíbet, aquellos que conocen un poco del enfoque dialéctico y demás son muy altivos. Parece que captan el alcance de todos los fenómenos y deciden: “No hay explicaciones [del Dharma] excepto [las de] todos los sūtras y tantras.” El que proclama en voz alta cosas como: “Excepto Candrakīrti en la India y yo en el Tíbet, no hay nadie que entienda la visión Centrista”, es establecido por ellos como el supremo entre los eruditos.[1612] Sin embargo, estas [afirmaciones] son solo puntos para ser examinados por un tiempo, pero ciertamente tengo mis dudas sobre tomarlos como mi refugio.

Por lo tanto, [*El Sūtra de*] *la Llegada a Lanka* [821] dice:

> Oh Mahāmati, lo que se llama “haber estudiado mucho” significa ser experto en el significado, pero no significa ser experto en los términos. Ser hábil en el significado se refiere a palabras que no están mezcladas con ninguna de las palabras de los constructores de vados.[1613] Por lo tanto, lo que nunca te hará caer a ti ni a los demás, Oh Mahāmati, es tener en cuenta muchos estudios relacionados con el significado.[1614]
>
> La cáscara de una planta de caña de azúcar no tiene núcleo en absoluto,
> [Pero] lo que es delicioso habita en su interior.
> Los seres humanos que comen la cáscara
> no son capaces de encontrar el delicioso sabor de la caña de azúcar.
> Aquí, lo que se parece a la cáscara son las palabras,
> y lo que se asemeja al sabor es reflexionar sobre el significado.[1615]

Por lo tanto, se enseña que las palabras y las letras son muy insignificantes.

Sin embargo, si [realmente fuera el caso de que] la enseñanza del Bendecido Śākyamuni hubiera liberado a un solo ser humano en la India y a un solo ser humano en el Tíbet, ¿Qué tipo de actividad iluminada del Bendecido [para el bienestar de todos los seres sintientes] se supone que es esta?

De esta manera, es difícil aspirar y tener confianza en este tema del gran vehículo inconcebible. Por lo tanto, se explica en cada sūtra del gran vehículo, como la perfección del conocimiento, que [incluso] la mera convicción y el regocijo en el Dharma del gran vehículo es de mayor beneficio que la generosidad y hacer ofrendas:

> El mero hecho de no rechazar este sūtra y tener confianza en él es de mayor beneficio que proporcionar todos los suministros necesarios para numerosos Budas durante muchos eones.

Por lo tanto, *El Sublime Continuo* dice:

> Aquellos con visión inteligente que están llenos de devoción por este objeto de los Victoriosos
> son recipientes para el conjunto de las cualidades Búdicas.
> Al deleitarse verdaderamente en el conjunto de cualidades inconcebibles,
> eclipsan los méritos de todos los seres sintientes.
>
> Algunos que luchan por la iluminación pueden ofrecer constantemente campos [Búdicos] dorados adornados con joyas
> que son iguales en número a las partículas de [todos] los campos de Buda para los reyes del Dharma todos los días.
> Otros [822] pueden escuchar solo una palabra de este [Dharma] y, al escucharlo, sus corazones rebosarán de devoción.
> Estas personas obtendrán méritos mucho mayores que las virtudes que surgen de esa generosidad.
>
> Algunos con visión inteligente que desean una iluminación insuperable
> pueden observar una ética inmaculada con el cuerpo, el habla y la mente a través de un gran esfuerzo durante muchos eones.
> Otros pueden escuchar una palabra de esto y, al escucharla, sus corazones rebosarán de devoción.
> Estas personas obtendrán méritos mucho mayores que las virtudes que surgen de dicha ética.
>
> Algunos pueden completar aquí mismo las estabilidades meditativas que extinguen el resplandor de todas las aflicciones dentro de los tres reinos de la existencia–

los estados meditativos de los dioses y Brahmā– y así cultivarlos como el medio para la iluminación perfecta e inmutable–

otros pueden escuchar solo una palabra de esto y, al escucharla, sus corazones rebosarán de devoción.
Estas personas obtendrán méritos mucho mayores que las virtudes que surgen de esas estabilidades meditativas.[1616]

Por no hablar de otras virtudes, [esto es incluso cierto para] todas las virtudes, como las siguientes: Algunas personas con la inspiración de la mente atractiva especial [de la iluminación] pueden realizar generosidad hacia tantos Budas como granos de arena hay en el río Gaṅgā todos los días durante eones, como ofrecerles cosas especiales como campos de Buda dorados adornados con joyas cuyo número es igual a las partículas de los campos de Buda. Otros pueden observar la ética pura en aras de una iluminación insuperable durante muchos eones. Algunos pueden cultivar la meditación hasta la cuarta estabilidad meditativa, así como la mente aspirante y atractiva de la iluminación durante mucho tiempo. Sin embargo, si escuchas solo unas pocas palabras que están vestidas con cualquiera de los siete puntos vajra, entonces esta virtud eclipsa todas estas virtudes anteriores. Este es el caso porque los sūtras afirman que para todas y cada una de estas [virtudes anteriores] obtendrás méritos mucho mayores [a través de los puntos vajra] que a través de ellos.

Esto también se establece a través del razonamiento debido a lo siguiente: A través de la generosidad, uno no obtiene nada más que mera riqueza. A través de la ética, [se consigue] nada más que un cuerpo en los estados superiores. [823] A través de la meditación, uno no logra nada más que la renuncia a los oscurecimientos aflictivos, pero esto no funciona como el remedio directo para todos los oscurecimientos. Por otro lado, el conocimiento que ve la verdadera realidad renuncia a los dos oscurecimientos junto con las tendencias latentes en su raíz. La única causa para el surgimiento de este conocimiento es escuchar estas especificaciones profundas del Dharma [del conocimiento].

> ¿Te preguntas por qué? La generosidad produce riqueza,
> la ética eleva los estados, y la meditación renuncia a las aflicciones.
> El conocimiento renuncia a todos los [oscurecimientos] aflictivos y cognitivos.
> Por lo tanto, es lo más sublime y su causa es escuchar esto.[1617]

Esta es la forma en que el Bendecido Maitreya ha establecido el [gran vehículo] a través de las escrituras y el razonamiento.

Por lo tanto, es difícil aspirar a este Dharma del gran vehículo con una visión inteligente inferior. Si uno lo ha rechazado, uno tiene que experimentar graves [resultados de] maduración completa por un tiempo. Sin embargo, precisamente la mera audición [del Dharma del gran vehículo] es lo que pone fin a la existencia [cíclica] de este ser sintiente más adelante. Por lo tanto, el beneficio

de escucharlo es inconmensurable. *El Sūtra Que Enseña La Conducta Del Bodisatva*[1618] dice:

> Tres años después de que naciera el niño [llamado] el Don Precioso, alcanzó la resistencia en el momento en que nuestro Maestro desarrolló por primera vez la mente de la iluminación en el pasado. Después de trescientos mil eones, [el Don Precioso] enseñó que todos los fenómenos no son nada para ser adoptados o rechazados. En ese momento, Mañjuśrī le preguntó: "Si tu enseñanza del Dharma es de este tipo, ¿Qué palabras usas para enseñarla a los Bodisatvas principiantes?"
>
> Él dijo: "[Comienzo con] estas [declaraciones] como: 'No rechaces el deseo, no disipes el odio, no elimines el embotamiento, no asciendas por encima de una personalidad real.' Entonces digo, 'No te involucres mentalmente en el Buda, no pienses en el Dharma, no hagas ofrendas a la comunidad espiritual, no tomes los entrenamientos, no luches por la paz total de la existencia, no cruces el río.' Con este tipo de instrucciones, los Bodisatvas principiantes [824] deben ser aconsejados y enseñados. Te preguntarás por qué [digo esto]. La razón es que la naturaleza de todos los fenómenos es simplemente permanente. Los seres ingenuos los especifican como fenómenos que surgen y cesan. [Sin embargo,] esta expansión de los dharmas se caracteriza por la falta de conceptualidad. Esta comprensión de la naturaleza de estos fenómenos es la iluminación. Debes entender esto pensando: 'Si alguien es instruido de la manera mencionada y no tiene miedo, no esta atemorizado y no estará atemorizado, e ma, este es un Bodisatva que no vuelva atrás. Este [Bodisatva] tiene la disposición kármica para la tierra de la irreversibilidad.' Por lo tanto, a través de estas instrucciones, uno debe desarrollar el deleite una y otra vez."
>
> En ese momento, ocho monjes completamente ordenados [cuyas mentes] eran referenciales no sintieron devoción por estas [enseñanzas] y se alejaron del séquito. Murieron al vomitar sangre fresca y renacieron en el infierno aullador. Mañjuśrī dijo: "¡Ay, ahora mira todo este daño que tu especificación de Dharma ha infligido a estos monjes completamente ordenados!"
>
> El Bendecido pronunció: "Mañjuśrī, no hables así. Si no hubieran escuchado este Dharma, ni siquiera habrían renacido en ningún reino agradable durante un millón de eones, y mucho menos se habrían iluminado. Es precisamente a través de escuchar este Dharma con sus reparos que se liberan del infierno este mismo día y renacen como dioses en Tuṣita. Complacerán a diez mil millones de Budas durante sesenta y ocho eones, y vivirán como gobernantes de ruedas nacidos

> milagrosamente[1619] durante todo este tiempo. A partir de entonces, se convertirán en Budas que serán [todos] llamados Luz Inmaculada." Durante esta profecía, los hijos de los dioses llegaron y dijeron: "Bendecido, nos regocijamos en esta especificación del Dharma." Se convirtieron en los que no retornan en este mismo momento.

El Sūtra de la Morada de Mañjuśrī[1620] dice:

> Es sin análisis, [825] sin discursividad, paz absoluta. No se afirma ninguna afirmación como "Existe", "No existe", "Existe y no existe" o "No existe ni no existe." Una vez que no se reivindican, esto es no referencialidad. Dado que esto es libertad de toda discursividad, no hay mente y [hay] libertad de la mente. Se llama "permanecer en el Dharma de practicar la positividad en la forma de no permanecer."
>
> A través de esta enseñanza, cuatrocientos monjes completamente ordenados se convirtieron en arhats. Otros cien [monjes completamente ordenados] estaban profundamente perturbados y se quedaron atrás. Cayeron en el infierno de los aullidos.

[Este sūtra] da la siguiente profecía:

> Si no hubieran escuchado este Dharma, definitivamente habrían caído en este [reino del] infierno [de todos modos], pero al escuchar este Dharma, entran en contacto con los sufrimientos de este infierno solo por un momento y renacen instantáneamente como dioses en Tuṣita. [Más tarde,] alcanzarán el estado de arhat como los primeros seguidores de [el Buda venidero] Maitreya.

También el *Sūtra de Dharmamudrā*[1621] dice:

> [El Buda] dijo: "No ir más allá de los fenómenos de los seres ordinarios ni alcanzar fenómenos no contaminados –esta es la ordenación en el Dharma excelentemente hablado del vinaya y la completación supra-mundana de los votos. Con este [tipo de ordenación y votos] es apropiado participar de [ofrendas] que se dan por confianza, mientras que todo lo demás es una ordenación pervertida." Entonces Śāriputra y Subhūti averiguaron el significado de esto, a través del cual setecientos monjes completamente ordenados se convirtieron en arhats. Cien se levantaron [y se fueron] por no sentir devoción por esta [enseñanza]. Cinco la rechazaron y se quedaron atrás. Por [haberla oído], cayeron en los infiernos, pero fueron liberados instantáneamente [de ellos].

También hay muchas otras [citas] como estas.

Por lo tanto, solo puedo orar: Ustedes auto-designados eruditos, por favor no delimiten el alcance del Dharma, y no rechacen algunos Dharmas solo porque pueden no estar de acuerdo con alguna fracción de sus propios textos o simplemente porque pueden no estar de acuerdo con alguna fracción de la fraseología de maestros ingenuos o sus libros de texto.

De esta manera, el establecimiento [del gran vehículo] a través de las escrituras [826] se ha explicado ampliamente al incluir comentarios complementarios.

2.2.2.2. La Prueba a través del Razonamiento

> **La raíz de la enseñanza es el monacato completo,**
> **y este monacato completo está mal establecido.**
> **Un nirvāṇa de aquellos cuyas mentes son referenciales**
> **también está mal establecido. [44]**

Este [verso] enseña que uno no alcanza [el estado de] el monje totalmente ordenado y nirvāṇa último si uno no realiza la vacuidad.

[826] Si uno no confía en el gran vehículo, no obtiene la enseñanza del Buda por completo. La razón de esto es: Es cierto que **la raíz de la enseñanza es el monacato completo, y este monacato completo está** muy **mal establecido.**

Podrías pensar: "¿De qué estás hablando? [Se dice], 'Hay cinco [tipos de] monjes completamente ordenados [que se describen] en el vinaya: El monje completamente ordenado que solo lleva este nombre, el monje que pretende estar completamente ordenado, el monje completamente ordenado que solo busca [limosnas], y el monje completamente ordenado que ha vencido las aflicciones. [El quinto] es el que ha entrado plenamente en la orden.[1622] [Esto se logra] a través del cuádruple acto de solicitar[1623] [que se realiza] en esta [tradición] del Dharma. [Aquí,] la intención es que él sea el que debe ser llamado "monje totalmente ordenado."' Por lo tanto, se afirma que el mismo que recibe los votos a través del ritual de [actividad] cuádruple, como solicitar, es el monje totalmente ordenado. Por lo tanto, [el monacato completo] está bien establecido."

Esta [explicación] no es más que un enfoque para cuidar temporalmente a los seres ingenuos. Este es el caso porque la intención [real] [aquí] es que el monje perfecto y totalmente ordenado sea el monje definitivo y totalmente ordenado. Este es el [monje] que ha vencido las aflicciones, y el único que ha vencido completamente las aflicciones es el Buda.

Por lo tanto, **un nirvāṇa de aquellos cuyas mentes son referenciales también está mal establecido** por las siguientes razones. Muchos sūtras –como *El Sūtra del Loto Blanco del Dharma Genuino*– explican esto de manera extensa:

No todos los oyentes pasaron al nirvāṇa.
Al participar en una conducta iluminadora,
todos estos oyentes se convertirán en Budas.[1624]

El vehículo es solo uno, no hay dos.
Enseñé dos vehículos por el bien de [algunos que necesitan] descansar.
Por lo tanto, ustedes monjes totalmente ordenados,
hoy no paso al nirvāṇa solo por eso.
Por el bien de la sabiduría omnisciente,
debéis generar vigor extenso y genuino.[1625]

El Noble Śāriputra habló [en este sūtra]:

Antes, estaba apegado a las visiones,
un mendicante errante[1626] honrado por los vadeadores.
Entonces, el Protector conoció mis pensamientos
y hablé sobre el nirvāṇa para liberarme de las visiones.

Habiendo sido liberado de todo lo que es una visión, [827]
alcancé el Dharma de la vacuidad.
Por lo tanto, pienso: “Pasé al nirvāṇa.”
Sin embargo, esto no es lo que se llama “nirvāṇa.”

Cuando uno se ha convertido en un Buda, el principal de los seres sintientes,
honrado por dioses, humanos, hechiceros y fantasmas malvados,
y posee el cuerpo con las treinta y dos marcas,
entonces esto es nirvāṇa completo.[1627]

[*El Sublime Continuo*] del Bendecido Maitreya explica:

Así, sin el logro de la Budeidad,
el nirvāṇa no se alcanza,
así como uno no es capaz de mirar el sol
separado de su luz y rayos.[1628]

[El Buda] ha declarado que uno no trasciende el ser referencial si no realiza la vacuidad y que no hay forma de que alguien que es referencial pueda alcanzar la resistencia.[1629] Al decir esto, ¿Cómo es posible que alguien alcance la iluminación que ni siquiera ha alcanzado la resistencia?

Si la liberación vino de la renuncia de las aflicciones,
debería suceder inmediatamente después de esto.
Sin embargo, uno ve la eficacia de las acciones
incluso en aquellos que carecen de aflicciones. [45]

> **Podrías argumentar: “Aquí se ha determinado**
> **que no tengan ningún deseo que se apropie.”**
> **¿Por qué no deberían tener también un deseo no aflictivo,**
> **al igual que tienen una ignorancia básica? [46]**
>
> **El deseo proviene de la condición de los sentimientos,**
> **y ellos tienen sentimientos. [47ab]**

Estos dos versos y medio enseñan que incluso los arhats no se liberan del karma. Podrías decir: “Incluso sin la realización de la vacuidad, **si** uno se **libera de las aflicciones**, esto en sí mismo es iluminación.” Entonces **debería suceder** que el [estado que se alcanza] **inmediatamente después de esta** liberación de las aflicciones es la **renuncia** perfecta. Sin embargo, no puedes afirmar esto, porque se explica que muchos resultados que son inducidos por acciones anteriores [existen] **incluso en aquellos que** se afirma que son arhats del vehículo inferior y **carecen de aflicciones** manifiestas. [Esto se puede ver en] casos como los miembros de Maudgalyāyana destrozados por ascetas errantes, Udāyin decapitado por un jefe ladrón, el Pequeño Kubja [muriendo por] comer sopa de barro al final de estar enfermo durante siete días, y Upasena atrapado por serpientes venenosas.

[También los efectos de] tendencias latentes de las aflicciones se explican aquí, como en el caso del arhat Kapītana que destruyó el relicario de [una persona llamada] Jueves a partir de sus tendencias latentes de odio. También hubo algunos [arhats] que gritaron: “¡No son hermosas!” a las mujeres y me emocioné mientras reía a carcajadas. O bien, tenemos [informes] como el de los dos hijos de la hermana de Ānanda [828] que estaban jugando con sus poderes milagrosos después de haber alcanzado el noviciado y el estado de arhat a la edad de siete años: En su camino para buscar agua, enviaban la olla por delante en el espacio mientras la seguían por detrás. Además, estaba Gavāmpati, quien, debido a sus tendencias latentes de afecto, gritó: “¡Hermano Pūrṇa!”[1630] Así, **uno ve** que poseen **las** tendencias latentes **de las acciones**.

Podrías argumentar: “Esto es realmente cierto. Sin embargo, **aquí, se ha determinado que no tienen ningún deseo que se apropie** de otras existencias.” De acuerdo, aquellos que se afirma que son arhats oyentes seguramente no tienen ignorancia afligida. Sin embargo, como tienen ignorancia no aflictiva, su sabiduría no puede ocuparse de todos los objetos cognoscibles. Por lo tanto, no tienen este deseo afligido, pero ¿**Por qué no deberían tener un deseo no aflictivo, al igual que tienen una ignorancia básica** no afligida? [De hecho, tienen deseos no aflictivos], porque uno los ve buscando comida, tomando medicamentos, y etc. Podrías pensar: “Bueno, entonces, eso también sigue para el Buda.” No es así: El propósito de estos [seres] como el Buda que va a pedir limosna ya se enseñó anteriormente.

Además, [los arhats de] los oyentes y realizadores solitarios poseen anhelo, porque **el deseo** se origina **de la condición de los sentimientos**, **y ellos tienen sentimientos**. Podrías decir: “Sin embargo, entonces se deduce que el venir a la existencia y renacer también debe existir para ellos, ya que el deseo conduce al aferramiento, y [el aferramiento] es seguido por el venir a la existencia.” No tienen ningún aferramiento o nacimiento inducido por acciones y aflicciones manifiestas. Sin embargo, tienen [el tipo de] comprensión y nacimiento que es la transformación en forma de muerte y transición inconcebibles que se basa en impresiones a través de tendencias sutiles latentes. Esta es la base de las tendencias latentes del desconocimiento básico.

Por lo tanto, el *Sūtra de* [*el Rugido del León de la Reina*] *Śrīmālā* y otros declaran que [los arhats] no alcanzan la perfección de la pureza última –el abandono del fundamento de las tendencias latentes del desconocimiento básico– ni la [perfección] de la permanencia última –el abandono de la muerte y la transición inconcebibles. [829]

Las mentes referenciales
se quedan atrapadas aquí y allá. [47cd]

Sin la vacuidad, una mente encadenada surgirá de nuevo,
al igual que en el caso de la absorción meditativa sin discriminación.
[48a-c–]

Estas cinco líneas enseñan que la corriente de nacimientos no se interrumpirá si uno no realiza la vacuidad.

Por supuesto, hay casos de **mentes** que se **refieren** a algunos objetos y, por lo tanto, **se quedan atrapadas** en algún lugar, es decir, en algunas concentraciones meditativas, durante muchos eones. Sin embargo, esto no es esencial en absoluto. **Sin** la realización de la verdadera **vacuidad**, **una mente** que está **encadenada** [de esta manera] en un momento **surgirá de nuevo** debido a otras condiciones [en un momento posterior], **al igual que en el caso de la absorción meditativa** de alguien **sin discriminación**. La corriente mental de uno se interrumpe [en esta absorción meditativa] durante [largos períodos], como ochenta y cuatro mil grandes eones, pero uno despierta de nuevo [de ella] y renace en otro lugar en la existencia cíclica.

2.2.3. El Resumen de la Función de Ambos [Tipos de Visión]

Por lo tanto, debes meditar en la vacuidad. [48d]

Por el bien de aquellos que están cargados de sufrimiento debido
a la ignorancia,
uno se libera de los extremos del apego y el miedo
y logrará permanecer en una existencia cíclica.
Este es el resultado de la vacuidad. [52]

Estas cinco líneas explican el resultado de haber meditado sobre la vacuidad.

Por lo tanto, nadie en absoluto es observable que sea un meditador (un yo o una persona) y nada en absoluto es visible sobre lo que se debe meditar (cualquier aspecto condicionado o incondicionado, permanente o impermanente, real o engañoso). Por lo tanto, no se adopta ni descarta discriminación alguna, y no se observa nada en ninguna forma de meditar. Incluso la aprehensión de la observación o la no observación no existe antes del conocimiento inmaculado. En consecuencia, nadie permanece en ningún momento en nada en absoluto, y esto tampoco se ve como un aspecto de nada. Este [no ver] significa ver la realidad perfecta y saber que no hay nadie que medite en nada de ninguna manera. Por lo tanto, no ser movido de solo esto se llama "meditar en la vacuidad." Un sūtra dice:

> A través de esto, una vez que la mente y el objeto observado no se ven perfecta y más directamente, esto es ver lo que es perfecto.

El Sūtra del Rey de la Concentración Meditativa dice:

> Uno encuentra que los fenómenos son imposibles de encontrar,
> pero también en [este] hallazgo no hay hallazgo.
> Aquellos que conocen los fenómenos de esta manera
> alcanzarán la iluminación suprema.
>
> Se explica que el espacio es inasible.
> No encuentras nada a lo que aferrarse en él.
> La naturaleza de los fenómenos es precisamente esta–
> Inasible, como el espacio.
>
> De esta manera, se enseña el Dharma: [830]
> No hay nada en absoluto para ser visto.
> Inconcebible es este Dharma
> de aquellos que no ven este Dharma.

El Sūtra de [la Concentración Meditativa de] la Colección de Todos los Méritos[1631] dice:

> Si estos fenómenos son inobservables,
> los inexpertos que los observan
> no se liberan del sufrimiento
> y sus sufrimientos aumentarán.
>
> Podrías preguntar: "¿Qué significa ver los fenómenos tal como son?" Esto es lo que es: Simplemente no ver.

Estas y otras [citas] explican esto ampliamente.

Morar en esta vacuidad es el amor supremo, la suprema de todas las perfecciones, la defensa completa del Dharma genuino y la ética pura suprema. *El Sūtra* [*Pedido por el Rey de los Kinnaras, Llamado*] *"Árbol"*,[1632] dice:

> "Sonido de la Música" [pregunta]:
>
> "¿Cómo es que abrazas a los seres con amor,
> cuándo has realizado la ausencia de identidad?
> ¿La ausencia de identidad y el amor,
> cómo podrían ser iguales?"
>
> Los Bodisatvas emanados que moraban en flores de loto en las puntas de los rayos de luz respondieron:
>
> Aquellos que conocen completamente la vacuidad
> han interiorizado la ausencia de identidad.
> Aquellos que saben que los seres están vacíos
> son supremos en su amor.

El [*Sūtra Solicitado por*] *Tesoro del Cielo* aplica esto a las seis [perfecciones], tales como:

> No aprehender ningún fenómeno es el dar supremo.

El Sūtra del Rey de la Concentración Meditativa dice:

> Aquellos que se deleitan en la vacuidad pacífica
> son aquellos que han comprendido este Dharma del Victorioso.
> Aquellos que han captado esta concentración meditativa
> han tomado la ordenación en mi enseñanza
> y son los monjes totalmente ordenados con votos completos que realizan las actividades de restauración y purificación.[1633]

Esto también se explica en muchos otros lugares de la colección oceánica de sūtras.

Por lo tanto, de una manera de no meditar en nada en absoluto, **debes meditar** precisamente en esta realidad perfecta que está más allá de toda observación.

Podrías preguntar: "¿Qué tipo de resultado se obtiene al meditar en esto?" [831] Se invierten todos los aspectos de la discriminación y la observación como tales. Por lo tanto, uno sabe que no hay fenómeno alguno que se pueda alcanzar a través de nada. Esto extingue [todas] las esperanzas del nirvāṇa. Al igual que saber que un sueño es un sueño, uno sabe que el sufrimiento no es observable a

través de su naturaleza. Por lo tanto, no hay miedo a la existencia cíclica. Aparte de que todos los fenómenos son meras imputaciones, no permanecen como naturaleza alguna ni permanecen como nada en absoluto. Precisamente esto es lo que se ve como la expansión misma de la mente que es vacía y luminosa. Esto te pone en una posición en la que tienes poder completo sobre todo lo que puedas desear, como si todos los fenómenos estuvieran descansando en la palma de tu mano.

Por lo tanto, al adquirir poder y volverse muy hábil en la originación dependiente de las colecciones de causas para la totalidad de la existencia cíclica y el nirvāṇa, la compasión por la asamblea de seres sintientes que no se dan cuenta de esto de la misma manera brota insoportablemente. [Sin embargo,] en este punto, no hay nada que observar como uno mismo o seres sintientes. En la misma medida en que aumenta la gran compasión, también crece y aumenta esta misma [comprensión] de que, primordialmente, nada se puede observar como seres sintientes, lo que no son seres sintientes, el sufrimiento, la felicidad, y etc. Esta es la visión última que es como el orbe del sol. Cuando se estabilice y aumente de tal manera, la gran compasión –que es como los rayos de luz del sol– crecerá aún más que antes. [Los seres con esta realización] no contemplan a los seres sintientes, pero una gran compasión aún florece en ellos. Tampoco se contemplan a sí mismos, pero aun así prestan su apoyo a todos los seres sintientes. No contemplan nada que se pueda alcanzar en absoluto, pero aun así establecen seres en la gran iluminación. Así como no hay lugar alguno al que ir más allá del espacio, no contemplan a nadie que vaya a algún lugar más allá, pero aún muestran [la actividad de] liberar a los seres sintientes de la existencia cíclica.

Por lo tanto, ¿Quién podría darse cuenta de la forma de conducta de aquellos que poseen comportamientos que [parecen ser] contradictorios con el mundo? Por lo tanto, [832] ¿Cuál es el punto de agotarnos a nosotros mismos –que solo somos moscas zumbando alrededor– [tratando de] medir el alcance de estos Bodisatvas en forma de tragaluz con nuestra envergadura? En consecuencia, debemos dedicarnos sinceramente a ser respetuosos [con ellos], regocijarnos [en sus acciones] con nada más que respeto, alabar sus cualidades y aspirar a que nosotros también seamos como ellos.

Por lo tanto, así como los médicos hábiles se esfuerzan por el bien de los enfermos, uno hace esfuerzos concentrados **por el bien de aquellos que son ignorantes** desde tiempos sin principio debido a varias [formas de] tener puntos de referencia. [Los seres ignorantes] solo se esfuerzan por las causas del **sufrimiento** y luego miran con enojo los resultados [de esto]. Se **cargan** con sus propios sufrimientos sumergiéndose en un pantano que ellos mismos agitaron, y luego no tienen idea de qué hacer. Así como [la gente fuera del pantano] sabe que este pantano en el que estos seres ingenuos se están ahogando es poco profundo y pequeño, uno comprende completamente la naturaleza de la existencia cíclica al conocer la verdadera realidad. Por lo tanto, **uno se libera de**

los extremos del apego y el miedo a la existencia cíclica como un pantano. Al saber que uno mismo, además, tiene la capacidad de sacar a los seres sintientes [de este pantano], uno **logrará permanecer en la existencia cíclica** por el bien de los demás mientras exista el espacio. **Este es el resultado** directo de haber meditado en **la vacuidad**. El Bendecido Maitreya dice [en *El Sublime Continuo*]:

> Con un conocimiento supremo, cortan el ansia de identidad sin excepción.
> Debido a que aprecian a los seres sintientes, poseen bondad amorosa y no alcanzan la paz.
> De esta manera, a través de confiar en la visión y la bondad amorosa, los medios para la iluminación,
> los nobles no habitan ni en lo aparente ni en el nirvāṇa.[1634]

y [en *El Ornamento de la Realización Clara*]:

> No permaneciendo en la existencia a través del conocimiento,
> no permaneciendo en la paz a través de la compasión . . .[1635]

> **Por lo tanto, no se puede defender ninguna búsqueda de fallos**
> **en la tesis de la vacuidad.**
> **Por lo tanto, debes meditar en la vacuidad**
> **sin albergar ninguna duda. [53]**

Este verso instruye a uno a abandonar las dudas.

Desear una cosecha –el resultado– pero rechazar la agricultura, su causa, es algo que incluso los pastores de ganado ridiculizan en el mundo. **Por lo tanto**, de la misma manera, aquellos que desean la iluminación –el resultado– **no pueden defender ningún fallo** o negación de **la tesis de la vacuidad** –su causa. [833] **Por lo tanto**, al no confiar en la conversación de amigos malvados y sin albergar dudas, **debes meditar** únicamente **en** esta **vacuidad**, la naturaleza básica de las entidades que es la naturaleza de todos los fenómenos.

> [803] **La vacuidad es el remedio para la oscuridad**
> **de oscurecimientos aflictivos y cognitivos.**
> **Entonces, ¿Cómo podrían aquellos que desean la omnisciencia**
> **no meditar rápidamente en ello? [54]**

> **Por supuesto, las cosas que producen sufrimiento**
> **darán lugar al miedo.**
> **Sin embargo, la vacuidad es lo que alivia el sufrimiento,**
> **Entonces, ¿Por qué debería provocar miedo? [55]**

Estos [dos] versos enseñan que es muy razonable meditar en [la vacuidad]. Podrías pensar: "¿De qué estás hablando? [En las líneas 52cd,] proclamas:

> Y logrará permanecer en la existencia cíclica.
> Este es el resultado de la vacuidad.

Si este es el caso, entonces esto es algo a través de lo cual uno no logra la liberación de la existencia cíclica."

En general, únicamente a través de la comprensión de la existencia cíclica y el nirvāṇa como vacuidad, las cadenas de la existencia y la paz se desenrollarán por sí mismas. No hay duda de que precisamente esta es una liberación que no puede rivalizar ni siquiera con cien mil liberaciones de oyentes y realizadores solitarios. Sin embargo, uno todavía permanece en la existencia cíclica por el bien de los demás a través de la compasión, al igual que un médico experto no abandona la asamblea de los enfermos. [Esta permanencia] no es otra cosa que [permanecer] como un loto que no está manchado por el barro. Por lo tanto, [una persona que permanece] de esta manera no se llama "alguien en la existencia cíclica", así como un médico no se llama "persona enferma."

Esto es realmente cierto, pero, además, solo **la vacuidad es el remedio** directo **para la** espesa **oscuridad** interior que oscurece la verdadera realidad, es decir, el conjunto de **oscurecimientos aflictivos y cognitivos**. Debido a que uno se ha involucrado en la vacuidad a través de un interés devoto en [los caminos de] acumulación y unión, la vacuidad –que es, como el espacio, sin ninguna diferencia– se realiza en el camino de la visión de una manera omnipresente. A través del poder de eliminar las manchas adventicias en los caminos de la meditación, se revela cada aspecto de las cualidades intrínsecas a la vacuidad. [Esto es] como si uno fuera a comprender las extensiones y características especiales de cada [instancia de] espacio exactamente como son, comenzando desde el espacio de los reinos ilimitados de los seres sintientes hasta el [espacio] que está encerrado por las fibrillas de la punta partida de un cabello. Finalmente, es como si uno fuera a comprender simultánea y plenamente en un solo momento la totalidad del elemento del espacio que está incluido en los tres tiempos y está más allá de la unidad y la multiplicidad. Del mismo modo, en un solo momento, uno comprende simultánea y plenamente la totalidad de la expansión de los dharmas (o vacuidad) exactamente como es. Está más allá de la unidad y la multiplicidad y siempre ha sido intrínseca a todos los Budas, Bodisatvas, oyentes, realizadores solitarios y seres sintientes; a los cinco agregados; los dieciocho constituyentes; las doce fuentes; y a todos los factores a renunciar [834] o a alcanzar. Dependiendo del nivel aparente mundano, [esta realización final se describe diciendo]: "Se alcanza la Budeidad Perfecta."

Por lo tanto, no importa si esto pertenece a **aquellos que desean** un rápido logro de **la omnisciencia** o a los Bodisatvas que adoptan el conducto subyugador[1636] de gran deseo y desean permanecer en la existencia cíclica por el

bien de los demás mientras exista el espacio. Dado que la causa para alcanzar esta [meta] es únicamente el conocimiento de la vacuidad, **¿Cómo podrían no meditar** en la vacuidad? Más bien, es [verdaderamente] apropiado meditar en esta misma [vacuidad].

Podrías aventurarte, “Ya que no nos entrenamos en la vacuidad, le tenemos miedo.” **Por supuesto**, en contextos mundanos, es adecuado que **las cosas que producen sufrimiento den lugar al miedo**. **Sin embargo**, en tales contextos mundanos, se declara [igualmente] inadecuado tener miedo de algo que es beneficioso, así como uno tiene miedo de una enfermedad pero no de la medicina y un médico. **Entonces**, si esta **vacuidad** es como el médico supremo, ya que **es lo que alivia** toda la enfermedad de la reificación y **el sufrimiento** [que está conectado con ella], **¿Por qué debería provocar miedo?** Más bien, esta [vacuidad] es sin duda algo en lo que poner tu confianza.

[Sinopsis de Otros Comentarios]

En cuanto al verso 44, Kalyāṇadeva dice:

> Solo este que sirve como base que contiene la raíz de los votos de un monje completamente ordenado es el monje completamente ordenado. Sin embargo, este mismo [monje] está mal establecido, ya que hay una disputa [sobre él] con los vadeadores.[1637]

Por lo tanto, él plantea la especulación de que hay una aplicación igualitaria de la vinculación por [la razón en las líneas 43cd:] “Como ciertas de sus partes [disputadas] entre tu y otros.” [Continúa con los versos 44-47:]

> Mientras haya apego a los agregados por parte de quienes son referenciales, durante ese tiempo se genera el orgullo de aferrarse a un yo y, hay acciones y nacimientos. Por lo tanto, el nirvāṇa también está mal [establecido]. Podrías objetar: “No está mal [establecido], porque las aflicciones se abandonan al ver la realidad.” Por lo tanto, [verso 45] “Si la liberación vino del . . .” es [enseñado] . . . . Alguien más [835] podría decir: “Aquí, el deseo aflictivo y neutral, así como las negatividades del reino del deseo, se usan en términos de la originación de existencias posteriores. Si poseer deseo gozoso significa poseer aflicciones, por qué [líneas 45cd] ‘Sin embargo, uno ve la eficacia de las acciones . . .’ ¿hablado?” La implicación [de esto] es la siguiente: Se afirma que el adormecimiento también es aflictivo, ya que es la gran semilla de las aflicciones. Sus tendencias latentes existen también en esta mente referencial de ignorancia no aflictiva que conlleva un desconocimiento básico. Del mismo modo, las tendencias latentes no aflictivas existen también en el deseo no aflictivo: Estos son los

> sentimientos . . . . [Los sentimientos mismos] no son aflictivos, pero si se encuentran con causas cooperativas, producen algo aflictivo. Esto es lo que enseña el término "también" [en la línea 46c]. Por lo tanto, [líneas 46cd-47ab] "¿Por qué no deberían? . ." se declaran. Podrías decir: "Las causas no son algo que definitivamente produzca resultados." Por lo tanto, [líneas 47cd] "Las mentes referenciales . . ." se dan.[1638]

Estos son los pasajes que aparecen [en el comentario de Kalyāṇadeva]. Sin embargo, esta respuesta [a la pregunta sobre las líneas 45cd] que da –que "el adormecimiento es una aflicción– es una base para el análisis. La razón de esto es que [su respuesta] se ve afectada por el reparo [anterior] [del oponente] de que no es razonable [para Śāntideva] decir: "Sin embargo, uno ve la eficacia de las acciones . . ."

Comentarios de Vibhūticandra:

> El que ha extinguido las aflicciones es el monje completamente ordenado. Esto no se logra si no se realiza la vacuidad. [Este significado] es establecido por [verso 45] "Si la liberación viniera de . . ."
>
> [Línea 44b] "Y este pleno monacato está mal establecido" y las dos líneas [44cd] "Un nirvāṇa de aquellos cuyas mentes son referenciales . . ." enseña de nuevo que el nirvāṇa es difícil para aquellos que mentalmente se dedican a la discursividad.[1639]

Elimina objeciones:

> Podrías preguntarte: "Sin embargo, si el sufrimiento no existe realmente, ¿Cuál es el punto de permanecer en una existencia cíclica?" La razón es que, en el nivel aparente, se observan seres sintientes.[1640]

En *El Pequeño Comentario sobre los Puntos Difíciles*, aparece lo siguiente:

> [En cuanto al verso 44:] Entre los cinco [tipos de] monjes completamente ordenados, el monje completamente ordenado que ha vencido las aflicciones es el que se identificará aquí [836]. Si la vacuidad no existe, se deduce que el monje plenamente ordenado del nirvāṇa con residuo no existe [tampoco]. Aquellos que han vencido las aflicciones son las raíces de la enseñanza por las siguientes razones: (a) La asamblea de arhats recoge, sostiene y protege la enseñanza. (b) Se explica que permanecen incluso ahora en diferentes países, como Cachemira, por el bien de defender y proteger la enseñanza. (c) Si alguien pregunta: "¿Cómo es que haber vencido las aflicciones es

> injustificado sin vacuidad?" la razón es que las [aflicciones] surgen de nuevo, ya que sus semillas no han sido abandonadas. O [podrías decir], "Haber vencido las aflicciones está justificado, pero el nirvāṇa sin descanso no está justificado." [La respuesta está en las líneas 44cd] "Un nirvāṇa de aquellos cuyas mentes son referenciales . . ." [Podrías continuar,] "Sin embargo, una vez que los agregados que se indujeron en el pasado se extinguen, esto es nirvāṇa, ya que [no hay] [agregados] que puedan renacer." Con el fin de anticipar tal escrúpulo, [el verso 46 dice,] "Podrías argumentar, 'Aquí, se ha determinado . . .'" [Los arhats] no poseen ningún esfuerzo por tales agregados que implique aferrarse a un yo. Sin embargo, sí poseen un deseo que lucha por los agregados [como tales], porque poseen un esfuerzo por la comida. Se enseña que este [deseo] existe [en ellos], ya que sus causas son completas. [Esto se encuentra en el verso 47] "El deseo viene de . . ." Se explica en [las escrituras] como *El Sublime Continuo* y *El Sūtra* [*del Rugido del León de la Reina*] *Śrīmālā* que la muerte y la transición inconcebibles existen [para estos arhats].

Las siguientes frases [indican que los oponentes] se ven obligados a aceptar que estos pasajes anteriores se aplican a los textos [propios] del vehículo inferior:

> Tú mismo afirmas que aquellos que han vencido las aflicciones son los monjes supremos totalmente ordenados, porque son los arhats quienes realizan las principales actividades reales de la enseñanza.

Después de esto, aparece lo que parece ser una refutación adicional al usar los propios textos del gran vehículo como [una fuente de] cognición válida:

> Si no realizas la vacuidad, no eres capaz de renunciar a las aflicciones. Por lo tanto, no hay nirvāṇa o estado de arhat en el vehículo inferior.

En *El Pequeño Comentario sobre los Puntos Difíciles Solo del Capítulo del Conocimiento*, ambas [versiones] aparecen como palabras suplementarias: El pleno monacato está mal establecido por la razón de que hay disputa al respecto y que es difícil vencer las aflicciones.[1641]

3. La Forma de Meditar sobre la Vacuidad

Esto tiene dos partes:

1) Ausencia de identidad de la persona
2) Ausencia de identidad de los fenómenos

3.1. Ausencia de Identidad de la Persona

Tiene cinco partes: [837]

1) Enseñando que una identidad [personal] en general no está establecida
2) La refutación particular de la afirmación de los Enumeradores
3) La refutación de los lógicos
4) Enseñando que el karma no es contradictorio con la ausencia de identidad
5) La refutación auxiliar de los Analizadores y del [tipo específico de] persona [que afirman] los seguidores de Vātsīputra en nuestra propia facción

3.1.1. Enseñando Que una Identidad [Personal] en General No Está Establecida

> **Si hubiera algo llamado "yo",**
> **podría tener miedo de las cosas aquí y allá.**
> **Sin embargo, dado que no hay "yo" en absoluto,**
> **¿Quién es el que podría tener miedo? [56]**

Este primer verso enseña que no hay yo que sea el que tiene miedo. [839] Se ha enseñado [en el verso 55] que la vacuidad no es algo a lo que temer:

> Sin embargo, la vacuidad es lo que alivia el sufrimiento,
> entonces, ¿Por qué debería provocar miedo?

Este es definitivamente el caso. Por otro lado, **si hubiera algo llamado "yo"** que es el que tiene miedo, por supuesto sería razonable que **tuviera miedo de las cosas aquí y allá** a las que uno puede tener miedo. **Sin embargo, dado que no hay "yo" en absoluto** –ni siquiera uno pequeño– no es razonable tener miedo. Así que primero, [840] examina al **que podría tener miedo**.

> **Yo no soy los dientes, el cabello o las uñas,**
> **ni los huesos ni la sangre.**
> **No soy ni el moco nasal ni la flema,**
> **ni la linfa ni el pus. [57]**
>
> **Yo no soy la médula ni el sudor,**
> **ni soy la grasa, ni las entrañas,**
> **o cualquiera de los otros órganos internos.**
> **Tampoco soy los excrementos ni la orina. [58]**
>
> **Yo no soy la carne ni la piel,**
> **ni soy el calor del cuerpo, ni su respiración,**
> **o sus orificios.**
> **Yo tampoco soy las seis conciencias de ninguna manera. [59]**

[Las primeras once líneas de] estos versos enseñan que el cuerpo no es el yo, y la última línea enseña que la mente tampoco es el yo.

Podrías decir: "El cuerpo es el yo." No hay cuerpo que no sea el conjunto de sus partes. Sin embargo, las partes no son el yo, ni hay ningún yo dentro de ellas. Por lo tanto, **yo no soy los dientes, el cabello o las uñas**, ya que estos son [solo] huesos y pelos. No es razonable que yo sea tales [cosas] como **huesos** o pelos corporales. Del mismo modo, yo no soy **la sangre** y la sangre tampoco soy yo. No **soy el moco nasal ni la flema**, **ni la linfa ni el pus**. Este es el caso porque estas [sustancias] son inmundas y no es razonable que el yo sea algo inmundo, ni es razonable que algo inmundo sea el yo.

Yo no soy la médula ni el sudor, ya que estas dos [sustancias] no son más que el elemento agua [en] el interior [del cuerpo]. **No soy la grasa**, **ni las entrañas** ni **cualquiera de los otros órganos internos**, porque no son más que carne. Tampoco **soy los excrementos ni la orina**, porque estas dos [sustancias] son los productos de desecho de los alimentos y las bebidas. **Yo no soy la carne ni la piel**, ni huesos, vasos sanguíneos, nervios o tendones. Las razones son las siguientes: [Todos pueden] ver que la carne y demás que están esparcidas en un osario no son el yo, ni son lo que pertenece a este yo en absoluto. Además, uno [no puede] ver una diferencia entre la [carne y demás en un osario] y la carne y demás de este cuerpo [vivo]. [Por lo tanto,] estas [nueve líneas de verso] enseñan que el elemento tierra [interno] y el elemento agua no son el yo.

De la misma manera, yo no **soy el calor del cuerpo** (el elemento fuego) o **la respiración**[1642] (el factor de la respiración que involucra la inhalación, la exhalación y la pausa). Estos son como el fuego en una estufa y el viento que la enciende, que no son el yo. Tampoco sus otros **orificios** internos, como los de la nariz. Son como ventanas exteriores, que no son el yo.

Ahora puedes continuar, "Por supuesto, el cuerpo seguramente no es el yo, pero la mente es el yo." **Tampoco soy** estas **seis conciencias** que se involucran en objetos, como el ojo [conciencia], **de ninguna manera**. Las razones son las siguientes: Estas [conciencias] surgen en dependencia de objetos, como la forma, [841] mientras que no es razonable que el yo dependa de condiciones. Además, se las conoce como "mías" por nociones discriminatorias como "la conciencia de mi ojo." Si fueran el yo, sería contradictorio [decir] que son mías, porque esto es tan imposible como que algo sea a la vez el yo y mi caballo. Tampoco hay mente que sea distinta de las seis colecciones [de conciencia], porque la conciencia es solo una colección única de conciencia y es solo esta [colección única de conciencia] la que se presenta como séxtuple debido a [su aprehensión de seis tipos de] objetos.

Entonces podrías intentar: "La conciencia base es el yo." [Sin embargo,] esto no se enseña en ningún otro lugar que en el contexto del gran vehículo. [Por ejemplo, *El Sūtra Que Desentraña la Intención* dice]:

> La conciencia apropiadora es profunda y sutil.
> Todas las semillas fluyen hacia ella como un río.

> No es apropiado concebirla como un yo.
> Por lo tanto, no se lo enseñé a los seres ingenuos.[1643]

Incluso cuando uno [trata de] presentar la conciencia base [como el yo], esta tampoco es el yo, porque también se hace referencia a ella mediante la noción discriminatoria "mía." En general, [el Buda] proclamó la [conciencia] base con una intención, que era revertir la visión de la falta de causa. Sin embargo, la [conciencia base] no es algo que exista por su naturaleza por las siguientes razones: No está presente en la base de Buda. La enseñanza principal [del Buda] es la rueda del Dharma en la que, en el nivel final, [la conciencia] base no existe. Allí, dijo:

> Aquellos que afirman la [conciencia] base no afirman el Dharma.

Si hubiera un yo que no fuera cuerpo y mente, sería razonable que se apareciera a uno mismo, porque es imposible que sea un fenómeno que esté oculto para uno mismo. [Sin embargo,] ese [yo] no aparece. Por lo tanto, ya sea en el nivel aparente o en el nivel último, y ya sea bajo análisis o [solo] convencionalmente, un yo nunca es posible.

3.1.2. La Refutación Particular de la Afirmación de los Enumeradores

Los Enumeradores afirman lo siguiente: El yo es [mera] conciencia. La propia naturaleza [del yo] es [llamada] "el individuo"[1644] que está dotado de esta [mera conciencia]. Debido al deseo [del individuo], el equilibrio de la tríada de "movilidad", "oscuridad" y "luminosidad",[1645] –es decir, la "naturaleza" permanente,[1646]– se desequilibra. Esto es lo que se llama flujo universal[1647] [o "manifestación"], que implica surgimiento y cesación. [842] [En este proceso, primero,] "la grande", o "cognición",[1648] [se separa] de su unidad [original] con esta ["naturaleza"] permanente. De ["cognición" manifiesta] "identificación",[1649] y de ahí los cinco "elementos esenciales",[1650] como el del sonido. Estos se desplazan hacia la "cognición", que es como un espejo de dos lados. Por lo tanto, aparecen y son experimentados por el yo como reflejos [en un espejo]. Aprehender [estos objetos] a través de la "cognición" es lo que siente "el individuo." Por lo tanto, el yo es algo que tiene permanentemente la naturaleza de la conciencia, como [la conciencia] del sonido.[1651]

La refutación de esto es la siguiente:

> **Si [el yo] fuera la conciencia del sonido,**
> **percibiría el sonido todo el tiempo.**
> **Disculpame –sin un objeto cognoscible, ¿De qué es consciente?**
> **Entonces, ¿Por qué hablas de "conciencia"? [60]**

> **Podrías aventurarte: "Es conciencia sin algo cognoscible."**
> **Entonces se seguiría que incluso un pedazo de madera es conciencia.**
> **Es definitivo que no hay conciencia**
> **sin que un objeto cognoscible esté cerca. [61]**

Estos dos versos refutan la percepción permanente del sonido.

Si, según tu, [este **yo** permanente] **fuera la conciencia del sonido,** entonces se deduce que el sonido resuena ininterrumpidamente, ya que esta conciencia **percibiría el sonido todo el tiempo**. Por lo tanto, el sonido de las caracolas y el sonido de los laúdes sería ininterrumpido y [ocurriría] independientemente de cualquier esfuerzo, como soplar estas caracolas o tocar los laúdes. Podrías decir: "A veces el sonido no se produce, ya que el sonido del objeto no está cerca." **Disculpame –si no hay un objeto cognoscible**, ya que el sonido no está cerca, **¿De qué es consciente** esta conciencia en este momento? Así que dinos –**¿Por qué hablas de "conciencia** del sonido"?

Podrías aventurarte: **"Es la conciencia** del sonido, incluso cuando no tiene el sonido del objeto **cognoscible**." **Entonces se seguiría que incluso un pedazo de madera es conciencia**, porque [la conciencia] no necesita ser consciente de un objeto. **Es definitivo que no hay** surgimiento de la **conciencia sin** que **un objeto cognoscible esté cerca.** Por lo tanto, no parlotees sobre una conciencia que percibe el sonido incluso cuando no hay sonido.

> **Podrías continuar: "Exactamente esto es lo que es consciente de**
> **la forma."**
> **Entonces, ¿Por qué no oye también en ese momento?**
> **Podrías decir: "Porque no hay sonido cerca."**
> **En ese caso, tampoco hay conciencia de ello. [62]**

> **¿Cómo es posible que algo cuya naturaleza es percibir el sonido**
> **pueda percibir la forma? [63ab]**

Esto verso y medio refutan que esta [conciencia misma del sonido] percibe la forma.

Podrías continuar: "Exactamente esta cognición permanente [que percibe el sonido] **es lo que es consciente de la forma** cuando un objeto está cerca, incluso cuando no es consciente del sonido." **Entonces, ¿Por qué no oiría** también sonido **en ese momento**? [Debería hacerlo], porque es permanente como la conciencia del sonido. Además, la siguiente [consecuencia] caerá sobre ti: Tendrías que escuchar el sonido de una caracola cuando veas una caracola blanca, porque una caracola blanca es el soporte para el sonido de esta caracola y [porque, según tú,] esta conciencia permanente ve la forma de la caracola cerca, mientras que al mismo tiempo no hay diferencia entre el sonido de esta caracola y la forma de esta caracola en que el [primero de estos dos] objetos está

cerca y [el otro] está lejos. **Podrías decir**: "No hay sonido, **porque no hay sonido** del objeto **cerca**." **En ese caso, tampoco hay conciencia de** este sonido. Si no hay cuerno de conejo, [843] ¿Dónde debería haber conciencia de ello? Esto es lo mismo. Si estás de acuerdo aquí [diciendo], "Así es como es", entonces [tu] tesis de una conciencia permanente del sonido acaba de colapsar.

Entonces, nuevamente tenemos que preguntarte: ¿Cómo debería funcionar esto? **¿Cómo es posible que** esta conciencia, **cuya naturaleza es percibir el sonido, pueda percibir la forma?** Podrías decir: "Esto es como una persona sola que puede ser presentada como un hijo que depende de [su] padre y como un padre que depende de [su] hijo."

Una sola persona puede ser concebida como padre e hijo,
pero no es así como realmente es. [63cd]

Por lo tanto, la luminosidad, la movilidad y la oscuridad
no son ni el padre ni el hijo.
Uno no ve su naturaleza
en relación con la percepción del sonido. [64]

Estos versos y medio refutan el ejemplo de dependencia que da [el oponente].

Una sola persona puede a veces **ser concebida como padre** y a veces como **hijo**. Estas son concepciones [justas] en dependencia [de otras personas], **pero** su [ser padre o hijo] **no es como realmente es**, ya que [tal persona] no es padre ni hijo cuando no se considera dependiente [de su hijo o padres respectivamente]. **Por lo tanto, la luminosidad** (placer), **la movilidad** (sufrimiento) **y la oscuridad** (embotamiento) que afirmas **no son ni el padre ni el hijo**, porque no dependen de nada en absoluto.[1652] Puede que no estés de acuerdo, "Dependen de las manifestaciones." Sin embargo, en el momento de no depender [de estas manifestaciones], nadie **ve la naturaleza** de la movilidad, la oscuridad y la luminosidad **en relación con la percepción del sonido**.[1653]

"Al igual que un actor, esta misma entidad asume diferentes formas."
Sin embargo, entonces es algo impermanente.
Podrías continuar: "La misma entidad tiene naturalezas diferentes."
Esta singularidad es algo sin precedentes de hecho. [65]

Podrías decir: "Sus diferentes formas no son reales."
¡Entonces solo describe su propia forma!
Tu respuesta es: "Es solo conciencia."
En ese caso, se seguiría que todos los seres son uno. [66]

Además, lo consciente y lo no consciente serían uno,
porque ambos son iguales en solo ser existentes.
Ahora, cuando las particularidades están equivocadas,
¿Cuál sería su base común? [67]

Estos versos refutan que [el yo] es real como algo permanente y único.

Podrías decir ahora: "**Al igual que un actor** toma diferentes formas –como Arjuna o Bhīma[1654]– en cada momento, **esta misma** conciencia **asume** diferentes aspectos en **diferentes formas**." **Sin embargo**, **entonces** es cierto que esta conciencia **es algo impermanente**, porque cambia momento a momento. **Podrías continuar**: "El actor adquiere varias **naturalezas diferentes**, pero el actor es **el mismo**. Del mismo modo, aunque asume diferentes aspectos, este yo que conlleva una conciencia permanente que percibe el sonido es solo uno. Por lo tanto, no hay error." Bueno, solo podemos reprenderte: Si se supone que [el yo] es tanto la **singularidad** de un yo que conlleva esta conciencia permanente que percibe el sonido y al mismo tiempo se transforma en todo tipo de cosas –como la percepción de la forma y la percepción del olfato– entonces este [yo] **es algo sin precedentes** en el mundo y **de hecho** imposible.

Además, si el yo es permanente como la conciencia del sonido del elemento esencial, tiene que ser permanente como la conciencia de los cinco elementos esenciales, como la forma del elemento esencial. [844] De ser así, los cinco [elementos esenciales], como la forma, tendrían que ser percibidos permanentemente, incluso si no hay objetos o facultades sensoriales.[1655] Y si esto es así, ¿Qué [tipo de] trabajo debería hacer el yo de las personas ciegas y sordas o el yo a la hora de dormir y desmayarse?

Podrías decir: "Dado que el yo único permanente **no es real** como estas **formas diferentes**, no contradicen su ser permanente y único." Bueno, **entonces**, **¡Solo describe** cuál es la **propia forma** del yo! **Tu respuesta es: "Es solo** mera **conciencia**." **En ese caso, se seguiría que todos los seres son uno**, porque no son diferentes en ser este yo único que es mera conciencia. También se seguiría que el individuo **consciente y la** sustancia primaria **no consciente**[1656] **son uno**, **porque** son este uno mismo. Entonces podrías estar de acuerdo, "Aceptamos que la naturaleza y el individuo son iguales, ya **que ambos son iguales en solo ser existentes.**" **Ahora, cuando las particularidades** específicas que tu presentaste –el individuo que tiene mente y la naturaleza que no tiene mente– **están equivocadas**, **¿Cuál sería** el fundamento o **la base** de atribución que estas dos características distintas, con mente y sin mente, tienen en **común** o en las que se incluyen como una? No hay base alguna de estas dos que sea distinta de estas dos. Tampoco son una y la misma, porque estas dos no están mutuamente incluidas la una en la otra.

[Sinopsis de Otros Comentarios]

Con respecto a estos versos, Kalyāṇadeva afirma las tesis de los oponentes y las refuta:

> Las afirmaciones de Vātsaḥ y otros de que existe un supuesto yo, alma o persona son invalidadas. Los Enumeradores etiquetan la conciencia como el "yo." . . .[1657]

Él refuta [las objeciones]:

> Podrías decir: "Dado que el sonido, y etc., no siempre permanece en un lugar determinado, no se escucha todo el tiempo." Por lo tanto, se dan [líneas 60cd]," Disculpame –si no hay un objeto cognoscible, ¿De qué es consciente? ¿Por qué entonces dices 'conciencia'?"[1658]

Comenta además:

> [Versos 62-63ab:] Si la percepción de la forma y la percepción del sonido fueran una, [845] etiquetar las facultades sensoriales como cinco tampoco tendría sentido.
>
> [Versos 63cd-64:] Si la naturaleza es una singularidad permanente, no se justifica que, gradualmente, tal como un hijo proviene de un padre, el "individuo" surja de la "naturaleza", el "conocimiento" de la [naturaleza], la "identificación" del [conocimiento], los "elementos esenciales" de la [identificación], y así sucesivamente . . . . Podrías objetar: "Aunque es una singularidad, es adecuado etiquetar muchas [cosas], así como un solo ser puede llamarse padre e hijo." Dado que [sus constituyentes], como la luminosidad, se enseñan como algo único, [solo] se etiquetan como meras "manifestaciones." Sin embargo, este "flujo universal" no es algo que haya surgido de los [constituyentes]. Por lo tanto, verdaderamente, la luminosidad y demás no son ni padre ni hijo.
>
> [Versos 65-67:] Podrías decir: "Al igual que un actor, esta misma conciencia del sonido es lo que aparece [ahora] como la conciencia de la forma." Si este fuera el caso, al igual que el actor, esta conciencia sería impermanente. Podrías argumentar: "Es esta misma [conciencia] la que [simplemente] tiene otra naturaleza." Esta misma [conciencia del sonido] no existe hasta este punto presente, porque esta misma [conciencia anterior del sonido] es mutuamente contradictoria con la otra [conciencia de la forma que existe ahora]. Por lo tanto, se refuta que [estas dos] son una. Entonces podrías estar de acuerdo, "Concedido, es incorrecto que sea [la misma conciencia] la que [solo] tenga otra naturaleza. No existe de esta manera." Si este es el caso, entonces indica cómo es la naturaleza misma o la entidad de este yo. "Es solo conciencia." Entonces esto conlleva el error de que se seguiría que todos los seres son uno; es decir, los seres que se liberan o no se liberan [de la existencia cíclica] serían completamente idénticos. Además, se deduce que el individuo que tiene una mente y la naturaleza que no tiene una mente son uno y el mismo. [Aquí, ustedes] los Enumeradores dicen: "Aceptamos que el individuo y la naturaleza son lo mismo, ya

> que son iguales e idénticos en cuanto a su existencia.” Los Centristas responden con [líneas 67cd], “Ahora, cuándo . . .” Esto significa que no hay una diferencia particular entre el individuo y la naturaleza en que tengan mente o no y que ambos estén libres de actividad progresiva o no progresiva. Por lo tanto, si, al igual que los cuernos de un conejo, [846] son completamente inexistentes, ¿Cuál es su condición de semejanza? No hay ninguna en absoluto. Por lo tanto, tampoco son lo mismo. Estos [versos] también eliminan [la noción de] generalidades, como la causa, [que son algo separado de sus instancias] y [la noción de] compartir el mismo estado.[1659]

[En cuanto al verso 56,] Vibhūticandra da una cita:

> Cuando uno analiza este supuesto yo, no hay nada más que palabras o concepciones. En este punto, ¿Quién es el que tiene miedo?
>
> Ahora, un yo ya no surgirá.
> Además, “lo mío” ahora no volverá a aparecer.
> Los seres ingenuos le tienen miedo.
> En los eruditos, el miedo está agotado.[1660]

Él comenta más adelante [versos 65-67]:

> El ejemplo del actor no está justificado, porque no está de acuerdo con el probandum abandonar el primer modo de ser [de este actor] y luego apoderarse de otro modo de [su] ser. Si afirmas que el actor es el mismo pero sigue siendo de una naturaleza diferente, entonces tal singularidad es algo sin precedentes. Dado que algo diferente es diferente de lo mismo, [este ejemplo] es extremadamente contradictorio. Podrías argumentar: “[Existe] la conciencia y las percepciones de la forma y demás. [Estos últimos] son [sus] segundos modos de ser. Los modos de ser de las percepciones de la forma y similares dependen de objetos como el color de un cristal. Por lo tanto, no son reales.” Entonces, ¿Cuál es el modo de ser de su naturaleza? “Es solo conciencia.” Muy bien, has afirmado que las dos conciencias diferentes que son la percepción del sonido y la percepción de la forma son una. De acuerdo con [esta afirmación], se deduce que todos los seres son uno, porque no difieren con respecto a la conciencia. Además, si descartamos las distinciones y tomamos [las cosas] como una sola debido a algún modo arbitrario [común] de ser, entonces la mente (el fenómeno que es el “individuo”) y lo que no es mente (los fenómenos como la “naturaleza”) no serían diferentes, porque ambos son iguales en ser existentes. [Aquí,] podrías estar de acuerdo, “Acepto.” [Sin embargo,] en este punto, cuando las entidades particulares están equivocadas, ¿Cuál sería su base común? Si

> hay muchas entidades similares diferentes, se toman como una a través de su similitud. Sin embargo, tales no existen [aquí].[1661]

[En cuanto a la línea 57d,] *El Pequeño Comentario sobre el Capítulo de Conocimiento* explica:

> La linfa [847] es el líquido podrido que proviene de rascarse cuando uno le pica. La grasa es un líquido podrido que permanece en el interior.[1662]

Este no es el caso: La linfa es el fluido muy transparente que surge de la carne y la sangre. La grasa es la grasa condensada del cuerpo. Son cosas como la sangre las que se convierten en pus cuando se pudren.

[Entonces, este comentario] complementa algunas palabras para [línea 65d], "Tal singularidad es algo sin precedentes de hecho" en el sentido de que es contradictorio para el yo ser único y de otra naturaleza. Por lo tanto, es realmente algo sorprendente que no tiene precedentes.[1663]

Siguen algunas palabras suplementarias [para los versos 66-67]:

> Si la naturaleza del yo fuera la conciencia, se seguiría que todos los seres son uno, ya que no habría diferencia [en ellos] en lo que respecta a la mera conciencia. Además, seguiría esa mente y lo que no tiene mente –el "individuo" y la "naturaleza"– son lo mismo. ¿Por qué? Son iguales en "solo ser existentes", es decir, en simplemente tener un estado de ser, porque no son diferentes [a este respecto]. Además, si las distinciones que consisten en la percepción de la forma y similares se establecen erróneamente, ya que no son reales, entonces no habría una base común [para ellos]. La razón es que, si no hay distinciones –como en la similitud de un buey y una gavayaḥ[1664]– para ser identificadas, entonces tampoco hay [una base común de estas distinciones]. [Se seguiría además que] los [bueyes] multicolores y de color amarillo pálido no poseen diferencia, porque son los mismos objetos que se expresan con el término "buey."[1665]

El Gran Comentario [en las líneas 63cd–64ab y 67cd] se parafrasea aquí de acuerdo con su significado:

> Alguien puede ser presentado como padre e hijo en dependencia mutua, pero cuando es [considerado] independientemente, no es ni padre ni hijo. Los propios Enumeradores afirman que el equilibrio de los tres constituyentes es la "sustancia primaria" permanente que no fluctúa y que su desequilibrio se convierte en el "flujo universal" impermanente. Sin embargo, esto es solo una presentación en dependencia de la "manifestación" temporal, mientras que en última instancia se reduce a

> la afirmación de que no hay diferencia entre lo anterior y lo posterior, y que la “naturaleza” es [unicamente] una sola.[1666]
>
> Podrías decir: “Los detalles de la conciencia –las ‘manifestaciones’ de los cinco ‘elementos esenciales’ (como la percepción de la forma)– aparecen de una manera errónea. Por lo tanto, no existen.” ¿Cuál es entonces su base común en términos de ser mera conciencia? [No hay ninguna,] porque no están establecidos.[1667] [848]

En resumen, Kalyāṇadeva afirma que esta frase [en la línea 67b], “Porque ambos son iguales en solo ser existentes”, representa la respuesta de los Enumeradores que dicen: “La naturaleza y el individuo son uno, porque son iguales en ser existentes.” Los otros [comentaristas] afirman que [esta frase] se refiere a nuestra propia declaración [Centrista]”, se deduce que ‘el individuo’ y ‘la naturaleza’ son uno, porque son iguales en ser existentes.”

3.1.3. La Refutación de los Lógicos

> **Algo inconsciente tampoco es el yo**
> **Por la misma razón de que no tiene mente, al igual que una prenda de vestir y etc.**
> **Sin embargo, si es consciente, porque posee mente,**
> **se deduce que su inconsciencia queda invalidada. [68]**
>
> **Podrías pensar: “De hecho, el yo no ha cambiado.”**
> **¿De qué manera, entonces, la mente debería haberlo afectado?**
> **Por lo tanto, si es inconsciente y libre de actividad,**
> **esto equivale a referirse al espacio como el yo. [69]**

El primer verso refuta un yo sin mente, y el verso siguiente refuta la afirmación de que este yo es inmutable.

Ustedes los lógicos dicen: “Si uno afirma que el yo es algo que tiene mente, estos errores [anteriores] ciertamente se aplican, pero afirmamos que es algo sin mente.” **Algo inconsciente tampoco es el yo por la misma razón de que no tiene mente**, por ejemplo, **al igual que una prenda de vestir** o tela y etc. Podrías aventurarte, “Concedido, el yo no tiene mente, pero dado que se encuentra con una cualidad distinta, llamada conciencia, se vuelve consciente.” **Sin embargo, si es** el caso de que el yo se convierta en **conciencia**, **porque posee mente**, **se deduce que su** afirmación anterior de **su inconsciencia queda invalidada**. Ya que afirmaste antes que no posee mente y afirmaste más tarde que sí la posee, esto también es contradictorio con tu afirmación de que el yo es permanente.

Podrías pensar: **“De hecho, este yo** permanente **no ha cambiado.”** ¿Con qué [tipo de] medios para el surgimiento de la conciencia debería esta

característica de la conciencia o **la mente haber afectado** –o afectar alguna vez– **al yo**? [Esto es imposible], porque algo permanente es incapaz [de funcionar] como cualquier tipo de agente u objeto.[1668] **Por lo tanto**, **si** etiquetas algo **inconsciente y libre de** agente y objeto como el yo, **esto equivale a** etiquetar el **espacio como el yo**. Por lo tanto, de ahora en adelante ¡Toma el espacio como tu yo!

3.1.4. Enseñando Que el Karma No Es Contradictorio con la Ausencia de Identidad

> **Podrías decir: "Si no hay yo,**
> **la conexión entre las acciones y sus resultados no es posible.**
> **A medida que las acciones desaparecen, una vez que se han cometido,**
> **¿Quién experimentaría sus resultados?" [70]**

Este verso formula la objeción.

Por lo tanto, se enseña que no existe un yo innato ni imaginario. En este punto, vosotros, seguidores de Kāṇāda,[1669] y otros, **podríais decir: "Si no hay yo**, se deduce que **la conexión entre las acciones y sus resultados no es posible.** Como no hay un yo que sea un agente y **las acciones** mismas **desaparecen, una vez que se han cometido** y completado, [849] **¿Quién experimentaría sus resultados** más tarde? ¿En quién madurarían sus resultados?"

> **Ya que está establecido para los dos**
> **que la acción y el resultado tienen bases diferentes**
> **y que un yo no tiene ninguna función en esto,**
> **¿no es tu objeción aquí del todo inútil? [71]**

Este verso enseña que las posiciones de ambos contendientes son iguales en el sentido de que no hay un yo como agente.

Afirmaste un yo permanente que no actúa, y ahora también nosotros, los Budistas, afirmamos que no hay yo. Por lo tanto, **ambas** partes aceptan lo siguiente: **La acción** –es decir, [cometer] algún acto (el momento de la causa)– **y** su finalización (el momento del **resultado**) **tienen diferentes bases** o soportes, y conllevan un tiempo anterior y otro posterior. En ambos momentos, **un yo no tiene ninguna función** en absoluto. **Ya que** nosotros también [aceptamos] esto, y, en consecuencia, **tu objeción aquí** solo funciona en su contra, **¿no es del todo inútil?**

> **Nunca se ve suceder**
> **que el proveedor de una causa es el receptor de su resultado.**
> **Es solo en dependencia de un único continuo**
> **que se enseña un llamado agente y experimentador. [72]**

Este verso enseña que es imposible que una causa y [su] resultado sean simultáneos.

Basado en un solo fenómeno, **nunca se ve suceder** en el mundo **que el proveedor** de una causa sea simultáneamente **el receptor de su resultado**. Esto es como el siguiente ejemplo: Mientras una semilla de loto no haya perecido, es imposible que su brote crezca, o que su flor se abra sin que el brote haya cesado, o que su fruto madure mientras las hojas de la flor no se marchiten.

Podrías argumentar: "Tu propio maestro ha declarado que el agente de las acciones experimenta el resultado." **Enseñó** lo siguiente: No hay yo en un río en absoluto, y sus [momentos] anteriores son diferentes de los posteriores. Sin embargo, se presenta como uno debido a que es una corriente. Del mismo modo, no hay un yo [personal] en absoluto. [Más bien,] **es solo en dependencia de un único continuo** mental **que** [sus] [momentos] anteriores se **llaman** "**agente**" en el momento de cometer una acción **y** [sus] [momentos] posteriores se llaman] "**experimentador**" en el momento de experimentar el resultado. Por lo tanto, no hay un yo que sea un agente, y se ha refutado que [tal yo] es esta misma mente que representa al agente. Sin embargo, solo a través del mero continuo de esta [mente], ciertamente experimentarás lo que ha madurado completamente [en ella] sin que nada se pierda.

3.1.5. La Refutación Auxiliar de los Analizadores y del [Tipo Específico de] Persona [Que Afirman] los Seguidores de Vātsīputra en Nuestra Propia Facción

> **Las mentes pasada y futura**
> **no son el yo, porque no existen.**
> **Podrías decir: "Bueno, entonces la mente recién surgida es el yo",**
> **pero cuando ha cesado, ya no hay yo. [73]**

La primera mitad de este verso enseña que la [mente] pasada y futura no son el yo, mientras que la segunda mitad [enseña] que la [mente] presente [tampoco] es el yo.

En este punto, ustedes Analizadores y otros dicen: "Solo esta corriente mental es el yo." Este tampoco es el caso: La mente es algo que implica el aspecto de una corriente. **La mente pasada y futura no son el yo**, **porque** lo que es pasado **no existe** después de que ha cesado (al igual que la lámpara de ofrenda de ayer) y porque lo que está en el futuro no existe ahora, ya que aún no surgió (al igual que el arco iris de mañana no existe ahora). [850] **Podrías decir: "Bueno, entonces la mente** que **acaba de surgir** y aún no ha cesado **es el yo"**, **pero** incluso esta [mente presente] es algo que implica fracciones extremadamente infinitesimales de los tres tiempos. Si analizas con precisión, no eres capaz de observar la que está presente. Incluso si lo consideras aproximadamente, **cuando** comprendes [en el momento presente de la mente] como el yo, lo que has

comprendido ya **ha cesado** [en el momento siguiente]. Por lo tanto, de esta manera, **no hay** nada en el [momento de la mente] presente que sea un **yo**.

> **Por ejemplo, no hay nada**
> **si separas el tronco de un árbol de plátano.**
> **Del mismo modo, si lo buscas con un análisis exhaustivo,**
> **el yo tampoco es realmente verdadero. [74]**

Este verso enseña que el yo es imposible de encontrar.

Aquí, los seguidores de Vātsīputra en nuestra propia facción dicen: "El yo no puede expresarse como nada que sea lo mismo o distinto de los agregados." Este tampoco es el caso: **Por ejemplo**, puedes cortar **el tronco de un árbol de plátano**, cortarlo en pedazos y también **separar** completamente cada uno de estos [pedazos]. Entonces podrías preguntarte: "Ahora, ¿En cuál de estas [partes] está el tronco del árbol de plátano?" **Si** [miras de cerca], verás que fuera de estas partes **no hay nada** en absoluto que sea un tronco que posea las partes. Ves además que también cada una de estas partes no es el tronco. Por lo tanto, tu apego al tronco de un árbol de plátano se ha invertido por completo. **Del mismo modo**, **si buscas con un análisis exhaustivo** a través del razonamiento en todos los agregados internos y externos, verás que este mismo **yo** que es inexpresable como lo mismo o algo diferente [que estos agregados] tampoco **es realmente verdadero**. Más bien, no verás ningún supuesto yo en absoluto.

> **Podrías objetar: ¿"Si no hay seres sintientes,**
> **por quién deberías tener compasión?"**
> **Es para aquellos que son concebidos a través de la ignorancia**
> **que se abraza por el bien del resultado. [75]**
>
> **"Sin seres sintientes, ¿De quién es el resultado?"**
> **Esto es cierto, pero todavía nos esforzamos en el nivel de la ignorancia.**
> **Por el bien de pacificar completamente el sufrimiento,**
> **no debes despreciar esta ignorancia en términos del resultado. [76]**
>
> **El egocentrismo –la causa del sufrimiento–**
> **aumenta a través de la creencia ignorante en un yo.**
> **Podrías decir, "No puedes ponerle fin a esto",**
> **pero es mejor meditar sobre la ausencia de identidad. [77]**

Estos tres versos eliminan la objeción de que la compasión no se justifica si no hay seres sintientes.

Podrías objetar: "Por lo tanto, dado que el yo, ser sintiente y persona son términos sinónimos, si no hay yo, esto llevaría a la afirmación de que tampoco hay seres sintientes. **Si tampoco hay seres sintientes**, entonces, en ese momento, ¿Quién **debería** cultivar la **compasión por quién**? Esto es

contradictorio con la explicación de que la compasión es el principal objeto de meditación para vosotros, seguidores del gran vehículo.” En general, en el contexto de no analizar con conocimiento, esta es simplemente una posición **que se abraza** por compasión para el bienestar de los demás, es decir, **por el bien del resultado** que es el logro de la Budeidad perfecta. Sin embargo, cuando uno analiza, uno entiende que cualquier tipo de yo, ser sintiente y sufrimiento ni siquiera se establecen como meras cosas en un sueño. En este punto, [851] la bondad amorosa para aquellos que no se dan cuenta de esto aumentará cien veces. Como [no tienen] esta [realización], son completamente ignorantes debido a este montón de estupidez que consiste en puntos de vista sobre sí mismos, los demás y el sufrimiento.[1670] Los seres sintientes son **aquellos que** superponen y se superponen como algo real –como el yo y los demás– **a través de** esta **ignorancia**.

Podrías continuar: **“Sin seres sintientes** que son el objeto de la intención de uno, ¿Para **quién es** el logro de la Budeidad, **el resultado** que se pretende para ellos?” **Esto es cierto, pero todavía nos esforzamos** por promover el bienestar de estos [seres sintientes], comenzando con aquellos **en el nivel de la ignorancia** que no entienden esto de esa manera.[1671] Podrías argumentar: “Incluso si deseas alcanzar la Budeidad por el bien de los demás, esto es ignorancia sobre el resultado.” Cuando consideras el nivel definitivo final, no hay duda de que este es el caso. Sin embargo, **por el bien de pacificar completamente el sufrimiento** de todos los seres sintientes, por el momento, **no debes despreciar esta ignorancia** sobre **el resultado**, aunque sepas que es ignorancia. Esto es comparable a los médicos que definitivamente confían en ciertos tipos de veneno como remedios para [ciertas] enfermedades. “De todos modos, es posible que deliberadamente no renuncies a esta ignorancia sobre el resultado, pero ¿Qué pasa entonces?” Así como [su] fragancia [se disipa] cuando una flor se desvanece, en el momento de despertar del sueño de la inconsciencia básica, [también esta ignorancia] se volverá pura de forma natural.

Podrías argumentar: “Sin embargo, así como no reviertes la ignorancia sobre el resultado como un apoyo temporal en el camino, es igualmente bueno confiar en el apego a un yo.” [Todos los tipos de agua] son iguales en el sentido de que son agua, pero [solo el agua] que posee las ocho cualidades[1672] se usa [para beber], mientras que el agua venenosa o el agua de las rocas no se usa de esta manera. Del mismo modo, aunque son iguales en que son ignorancia, uno no confía en el apego a un yo de la misma manera que lo hace en la ignorancia sobre el resultado, porque **el egocentrismo**[1673] –la entidad que es **la causa de** todo **sufrimiento– aumenta** debido a esta **creencia ignorante en un yo**. Por lo tanto, debes **poner fin a este** aferramiento a un yo por todos los medios. **Podrías decir**: “Entonces, ¿Qué debemos hacer?” Deberías **meditar** solo en esta **ausencia de identidad** de todos los fenómenos y en la paz absoluta de la discursividad. Esta **es** la **mejor** y más excelente actividad.

[Sinopsis de Otros Comentarios]

Kalyāṇadeva [describe una objeción adicional]: [852]

> Podrías decir: "Afirmamos que el conjunto de cuerpo, mente y eventos mentales es el yo."[1674]

Refuta esto con el ejemplo del árbol de plátano y cita brevemente la *Preciosa Guirnalda* [de Nāgārjuna].[1675]

Con respecto a [líneas 72cd] "Es solo en dependencia de un único continuo . . .," dice Vibhūticandra:

> ¿Te preguntas por qué? El mismo continuo
> en el que se sitúan las tendencias latentes de las acciones
> es aquello en lo que madura el resultado,
> al igual que el [color] rojo en algodón.
>
> Uno puede aplicar repetidamente un poco de tinte [rojo] a una semilla de algodón. Entonces, lo que crezca de esta [semilla] –desde el brote hasta el fruto– solo será rojo. Del mismo modo, [acción y resultado] son diferentes, pero el flujo mental que ha realizado una acción es exactamente aquella en la que el resultado madura. Por lo tanto, los reparos no ocurren aquí.[1676]

Enseña el ejemplo del tronco de un árbol de plátano en su "explicación resumida [de esta sección]."[1677]

En cuanto a [líneas 76cd] "Por el bien de pacificar completamente el sufrimiento, . . ." él dice:

> La ignorancia es [a la vez] la causa para comprometerse con la existencia y la causa para poner fin a la existencia.[1678]

Esto enseña que las causas para poner fin [a la existencia cíclica], como la compasión, no se niegan, mientras que la causa para participar en la existencia cíclica] –aferrarse a una identidad– se niega. Alguien podría decir: "No hay certeza de que la existencia cíclica se ponga fin a través de [realizar] la ausencia de identidad." Hay [tal certeza]:

> Dado que las semillas de los puntos de vista sobre una identidad han sido abandonadas, este es un estado irreversible.

[Kalyāṇadeva] da una cita del *Sūtra de los Secretos de los Así Idos*:[1679]

> Śāntimati, es así: Al cortar la raíz de un árbol, todas las ramas y hojas se secarán. Del mismo modo, a través de los puntos de vista sobre una

personalidad real que está completamente en paz, todas las aflicciones estarán en paz.[1680]

3.2. Ausencia de Identidad de los Fenómenos

Uno medita sobre la ausencia de identidad de los fenómenos a través de las cuatro aplicaciones de la atención plena.

Esto tiene dos partes:

1) El tema general
2) El significado del texto

3.2.1. El Tema General

Explicaré la aplicación de la atención plena.
Su objeto de observación es cuádruple: Cuerpo, sentimientos, mente y fenómenos.
Su naturaleza es el conocimiento que los comprende.
Sus ayudas son los factores que acompañan la atención plena y el estado de alerta.

La manera de meditar es meditar que el cuerpo es impuro,
que los sentimientos son sufrimiento, que la mente es impermanente, [853]
y que todos los fenómenos carecen de identidad.

Los resultados: Revertir el apego a la pureza del cuerpo
es el no apego, la comprensión de la realidad del sufrimiento.
Comprender todos los sentimientos como dolor
revierte el deseo y renuncia al origen [del sufrimiento].

Al ver que la mente es momentánea,
uno entiende que no hay persona y medita en el camino.
Al ver que todos los fenómenos carecen de identidad,
uno está libre de embotamiento y alcanza la cesación.

Para alcanzar la propia liberación,
al enfocarse en el cuerpo y demás que están contenidos en el propio continuo,
uno medita y los aprehende así.
Estas son las aplicaciones de la atención plena del vehículo limitado.

Dado que uno desea la iluminación para el bienestar de los demás,
uno medita enfocándose en los cuerpos y etc.

> de [todos los seres en] los tres tiempos cuyo [número] es igual
> al espacio.
> Al mismo tiempo, uno no los observa como impureza,
>
> sufrimiento, impermanencia o incluso mera ausencia de identidad.
> Este es el gran camino de los hijos de los Victoriosos.
> Por lo tanto, a través de catorce aspectos,
> las aplicaciones de la atención plena del gran vehículo son las
> más eminentes.

El Abhidharma superior dice:

> Las aplicaciones de la atención plena deben entenderse en términos de (1) objeto observado, (2) naturaleza, (3) ayudas, (4) meditación y (5) resultado de la meditación.[1681]

1) Los seres en la existencia cíclica se aferran al cuerpo como el soporte para el yo, a los sentimientos como lo que experimenta el yo, a la mente como lo que se capta como el yo, y a los fenómenos como las causas de la esclavitud o la liberación del yo. Dado que la existencia cíclica se produce a través del intenso apego a estos cuatro, este conjunto de cuatro –cuerpo, sentimientos, mente y fenómenos– constituyen los objetos en los que enfocarse.

2) La naturaleza [de las aplicaciones de la atención plena] es el conocimiento que comprende la naturaleza del cuerpo, los sentimientos, la mente y los fenómenos. Comprender que el cuerpo es impuro es la naturaleza de la aplicación de la atención plena del cuerpo, porque este es el conocimiento que comprende cómo es su naturaleza en dependencia del nivel aparente. [Lo mismo se aplica a] los [tres] restantes. *El Tesoro* [*del Abhidharma*] dice:

> La aplicación de la atención plena [854] es conocimiento: . . .[1682]

3) En cuanto a las ayudas, este conocimiento es abrazado por la atención plena y el estado de alerta. A través de esto, no se olvida y se asocia con sus factores congruentes, que son los cinco eventos mentales omnipresentes que surgen simultáneamente con él, porque la aplicación [de la atención plena] no se logra si estos [factores] no están presentes. De lo que uno es "atento" es precisamente de este conocimiento. "Intenso" significa no distante, es decir, no interrumpido por otra cosa. "Aplicación" significa que la mente se fusiona con esta atención plena; permanece dentro de la corriente de la atención plena a través del estado de alerta. Por lo tanto, esto se llama "aplicación intensa de la atención plena."

4) La forma de meditar

a) El propio cuerpo y el de los demás son conjuntos de fenómenos impuros. A través de la intensa atención plena del cuerpo, uno entiende que este es realmente el caso. En particular, de entre las veinte nociones [por venir], aquí uno medita en las [primeras] diez: Las nociones de (1) una persona muerta, (2) un cadáver repulsivo, (3) un cadáver azul pútrido, (4) un cadáver negro pútrido, (5) un cadáver hinchado, (6) un cadáver plagado de gusanos, (7) un cadáver destrozado, (8) un cadáver rojo pútrido, (9) un cadáver esparcido y (10) huesos secos.

b) La atención plena intensa de los sentimientos es el remedio para el apego a los sentimientos agradables, la aversión al sufrimiento y adormecimiento hacia lo neutral. En los sūtras, se dice repetidamente:

> Todo lo contaminado es sufrimiento.

y

> Por lo tanto, sea lo que sea que puedas sentir, esto es sufrimiento.

En consecuencia, uno medita entendiendo [los sentimientos] de esa manera. Aquí, el sufrimiento del sufrimiento se refiere a todo lo que es evidente como sufrimiento manifiesto. El sufrimiento del cambio es la totalidad de esos sentimientos a los que uno se aferra como placenteros. El sufrimiento de la existencia condicionada se refiere a cualquier situación que este mero cuerpo que uno ha asumido y [su] mera mente o conciencia experimentan desde [el nacimiento] en adelante. Este sufrimiento de la existencia condicionada es como vivir con un sentimiento de indiferencia cuando la enfermedad [latente] del cáncer de estómago aún no ha madurado. El sufrimiento del cambio es como el delicioso sabor cuando uno come arroz hervido mezclado con veneno. El sufrimiento del sufrimiento [855] es como la experiencia de sentirse enfermo cuando el veneno [en el arroz] se ha activado o como el surgimiento de una úlcera encima de [este] cáncer de estómago. En resumen, [aquí] uno debe meditar en las siguientes seis nociones: (11) la noción de que los fenómenos impermanentes son sufrimiento, (12) la noción de que la comida es un factor adverso, (13) la noción de desagrado por el mundo entero, (14) la noción de [sus] defectos, (15) la noción de renunciar [a ello], y (16) la noción de estar libre de deseo [por ello].

c) La atención plena intensa de la mente es el remedio para aferrarse a la mente como algo permanente y único. [El Buda] dijo:

> Todo lo condicionado es impermanente.

En consecuencia, las formas –nubes, vapor, humo, llamas, y etc.– no permanecen como tales ni siquiera por un momento. Además, [los fenómenos]

como las corrientes de agua y los movimientos del viento no permanecen ni un solo momento más allá del [momento de] tiempo específico [cuando ocurren]. Sus [momentos] anteriores no son los siguientes, y estos tampoco permanecen como sus siguientes. Cuando uno examina la mente con ejemplos como estos, la mente –esta mera corriente de conciencia que experimenta– no permanece ni por un momento. Su [momento] anterior no es el siguiente, y no hay nada entre el momento anterior y el siguiente. Por lo tanto, no dura ni siquiera por un momento y no se puede etiquetar como algo único o múltiple. [La atención plena intensa de la mente] es lo que hace que uno entienda esto. Por lo tanto, [aquí] uno debe cultivar (17) la noción de que todo lo condicionado es impermanente.

d) La atención plena intensa de los fenómenos es el remedio para aferrarse al constituyente de los fenómenos[1683] o a la fuente de los fenómenos[1684] –que se superpone como el objeto de la sexta conciencia (la [conciencia] mental)– como tal y tal [fenómeno]. Se contempla la originación dependiente en orden progresivo y en orden inverso. Además, en el gran vehículo, uno analiza estos [fenómenos] con razones y argumentos, como la libertad de la unidad y la multiplicidad, y la refutación del surgimiento de las cuatro posibilidades. A través de esto, uno entiende que la esclavitud y la liberación no son observables en ningún fenómeno en absoluto. Por lo tanto, [aquí] uno medita en (18) la noción de la cesación y en (19) la noción de examinar discriminatoriamente la vacuidad.

5) El resultado

[El resultado es] (20) la comprensión de que el cuádruple error de aferrarse a estos cuatro, el cuerpo y demás, como algo puro, agradable, permanente y una identidad, funciona como la causa de la adquisición de malos lugares de nacimiento. Por lo tanto, uno no está unido a un cuerpo y no desea un cuerpo. [856] Esta es la comprensión del sufrimiento. A través de la comprensión de los sentimientos como sufrimiento, uno se libera del deseo. Esto significa renunciar al origen [del sufrimiento]. Al ver que la base a la que uno se aferra –la mente– es impermanente, el apego al “yo” se invierte. Así, uno está libre del temor al nirvāṇa, de la preocupación de que el yo se extinga. Por lo tanto, uno manifiesta gradualmente la cesación. Al darse cuenta de que todos los fenómenos no son diferentes, es decir, la vacuidad similar al espacio y la originación dependiente semejante a la ilusión, uno está libre de la ignorancia. Esto significa participar en la realidad del camino.

Al ir más allá de estos cuatro –cuerpo, sentimientos, mente y fenómenos contaminados– uno alcanza el dominio sobre el cuerpo, los sentimientos, la mente y los fenómenos no contaminados. [*La Distinción entre el] Medio y los Extremos* dice:

> Debido a las impregnaciones de la negatividad, debido a la causa
> del deseo,
> debido a la base y debido a la no ignorancia,
> uno se involucra en las cuatro realidades.
> A través de esto, uno cultiva las aplicaciones de la atención plena.[1685]

Las aplicaciones de la atención plena del vehículo inferior son las siguientes: Con una mente que lucha por la paz por su propio bien, uno medita enfocándose solo en los cinco agregados que son captados por uno mismo y solo en aquellos otros seres que habitan en lugares que son adecuados para aparecer [ante uno mismo]. Estos [objetos] son aprehendidos como impuros y etc..

Las aplicaciones de la atención plena del gran vehículo son las siguientes: Al ser abrazado por la mente de la iluminación, uno medita enfocándose en todo el espectro de los agregados y así sucesivamente en los tres tiempos que impregnan el espacio. Esto [conduce a] la reversión de aprehenderlos como puros, agradables, permanentes y una identidad. Al mismo tiempo, uno [mentalmente] se involucra en la vacuidad, es decir, que tampoco son observables como impuros y similares. *El Ornamento* [*de los Sūtras*] dice:

> Las aplicaciones de la atención plena de aquellos con visión
> no tienen comparación
> a través de catorce aspectos de la meditación.
> Por lo tanto, estos los hacen más eminentes que otros.[1686]

En consecuencia, son más eminentes a través de los siguientes catorce [aspectos]:

1) El soporte, que es el conocimiento que surge de los profundos y vastos Dharmas del gran vehículo
2) El remedio, que es el conocimiento que elimina los extremos de la superposición y la negación
3) El compromiso de uno mismo y de los demás en las cuatro realidades del gran vehículo
4) El centrarse en los Dharmas inconcebibles [857]
5) El compromiso mental de que todo es como el espacio
6) El logro de la no permanencia en la existencia o la paz
7) La concordancia con las perfecciones
8) El compromiso subsiguiente de acuerdo con las inclinaciones de los que van a ser entrenados
9) La comprensión completa de que el cuerpo es como una ilusión, que los sentimientos son como sueños, que la mente es como el espacio y que los fenómenos ocurren adventiciamente como nubes

10) El logro de nacimientos como uno desee, en los que uno está sin aflicciones a pesar de asumir cuerpos supremos, como los de Śakra o un gobernante de la rueda, y experimentar el supremo entre los sentimientos
11) El eclipsar las grandes meditaciones de los demás incluso a través de las meditaciones menores de uno, ya que se tiene facultades agudas y es experto en medios
12) [Todo] es un solo sabor como la supremacía de la iluminación genuina
13) La dotación con meditaciones inagotables incluso después de alcanzar el nirvāṇa
14) El logro de los diez fundamentos y el resultado de la Budeidad

[Como dice el *Ornamento de los Sūtras*]:

> Son otros debido al soporte, remedio,
> del mismo modo, el compromiso subsiguiente,
> enfoque, compromiso mental,
> meditación más eminente a través del logro,
>
> concordancia, compromiso subsiguiente,
> comprensión completa, nacimiento,
> grandeza, supremacía,
> meditación y realización perfecta.[1687]

3.2.2. El Significado del Texto

Esta sección tiene cuatro partes, que son las cuatro aplicaciones de la atención plena:

3.2.2.1. La Aplicación de la Atención Plena del Cuerpo

Esto tiene dos partes:

1) Las partes individuales del cuerpo no son el cuerpo.
2) La refutación de algo que posee las partes del cuerpo.

3.2.2.1.1. Las Partes Individuales Del Cuerpo No Son el Cuerpo

> **El cuerpo no es los pies ni las piernas,**
> **tampoco son los muslos o la cintura.**
> **El abdomen y la espalda no son el cuerpo,**
> **y tampoco lo son el pecho o los brazos. [78]**
>
> **Las manos y las costillas no son el cuerpo,**
> **tampoco lo son las axilas ni los órganos internos.**

Tampoco la cabeza y el cuello no son el cuerpo.
Entonces, si no es ninguno de estas, ¿Que es este cuerpo? [79]

Las [primeras] siete[1688] líneas [enseñan] que ninguna de las diversas partes distintas es el cuerpo, y la última [línea] enseña que el cuerpo [858] es una superposición.

Si llamas "cuerpo" a este conjunto de varias partes del cuerpo y te aferras a él como ese [un cuerpo], es razonable examinar esto por un tiempo: [859] ¿Qué es lo que llamas "cuerpo"? **El cuerpo no es los pies ni las piernas, ni los muslos ni la cintura. El abdomen y la espalda no son el cuerpo**, **y tampoco lo son el pecho o los brazos. Las manos y las costillas no son el cuerpo, ni las axilas ni los órganos internos**. De la misma manera, **tampoco la cabeza y el cuello**, y todas las partes individuales que no sean estas, **no son el cuerpo**. **Entonces**, **si** parece que has ganado la certeza de que **no es ninguno de estas** [partes], ¿**Qué es este** llamado **cuerpo**? No es más que un mero nombre, solo una superposición.

3.2.2.1.2. La Refutación de Algo Que Posee las Partes del Cuerpo

Si este cuerpo estuviera presente
en todas ellas como su coincidencia exacta,
entonces las partes, por supuesto, morarían en las partes,
pero ¿Dónde se quedaría? [80]

Si el cuerpo entero
esta presente en las manos y etc.,
habría tantos cuerpos
como hay manos y demás. [81]

Si el cuerpo no existe dentro ni fuera,
¿Cómo podría el cuerpo estar en las manos y demás?
Tampoco existe separado de las manos y demás,
entonces, ¿Cómo podría encontrarse? [82]

Estos tres versos refutan que el cuerpo mora en [cualquiera de] todas [sus] partes.

Aquí, los Diferenciadores y otros dicen: "Estas son [solo] las partes del cuerpo, pero el cuerpo real que posee estas partes permanece de tal manera que abarca todas [sus] partes. Además, algunos Tibetanos posteriores dicen: "Los seis [tipos de] partes (como el néctar, el pus y la sangre) residen dentro de lo que posee estas partes (un cuenco lleno de lo que está húmedo y humectante)."[1689]

Nuestra objeción[1690] a esto es: **Si este** mismo **cuerpo estuviera presente en todas** sus partes **como su coincidencia exacta**, **entonces las partes** individuales –como los ojos– **morarían** solo **en** estas **partes** individuales.[1691] Si afirmas esa

superposición, por supuesto no es más que una imputación, **pero** luego nos preguntamos: **¿Dónde se quedaría** el cuerpo mismo entre estas partes?

Si afirmas que este cuerpo –es decir, **el cuerpo entero** con todas sus partes– **esta presente en** cada una de **las manos y demás, habría tantos cuerpos** en número **como manos y demás,** como el cuerpo que habita en las manos y el cuerpo que habita en los pies. Por lo tanto, habría muchos cuerpos. [Además,] habría las siguientes consecuencias: El cuerpo que habita en las manos [implicaría] dos cuerpos, uno en la mano derecha y otro en la [mano] izquierda. Cada uno de estos [dos cuerpos] a su vez tendría tres [más] cuerpos que están relacionados con sus articulaciones principales, cinco cuerpos en los dedos y quince cuerpos en los nudillos, y así sucesivamente, hasta que finalmente habría tantos cuerpos como partículas infinitesimales [en el cuerpo]. Por lo tanto, no puedes afirmar [esa posición] por las siguientes razones: Si fuera así, [860] se seguiría que todas y cada una de las partes [del cuerpo] son el cuerpo. Por lo tanto, su reclamo de un cuerpo abarcador que posee sus partes se derrumba. Además, es una hazaña asombrosa que un solo individuo tenga un número de cuerpos [que sea igual al número] de partículas infinitesimales [en el cuerpo].

Por lo tanto, **si** ves que, cuando se analiza, **ni** siquiera un átomo del llamado **cuerpo existe** en ninguna parte **exterior**, como una apariencia de la materia, **ni adentro**, como una apariencia de la conciencia, **¿Cómo podrías** decir: "**El cuerpo está en las manos y demás"?** Incluso si molieras las manos y similares hasta convertirlas en polvo, no encontrarías un cuerpo en ellas. Podrías afirmar entonces que hay un cuerpo que no es estas partes [del cuerpo]. [Sin embargo,] en este caso, el cuerpo no se dañaría incluso si lo diseccionas hasta su fuerza vital, porque el cuerpo es algo distinto que estas [partes del cuerpo]. Por lo tanto, cada parte **–las manos, y demás–** no es el cuerpo, y el cuerpo **tampoco existe separado de** estas partes, entonces, **¿Cómo podría encontrarse** el cuerpo? De esta manera, [el cuerpo] se entiende como un mero nombre.

> **Por lo tanto, el cuerpo no existe, pero uno percibe un cuerpo**
> **en las manos y demás debido a la ignorancia,**
> **así como uno puede percibir a un ser humano en un montón**
> **debido a su configuración específica. [83]**
>
> **Mientras se reúnan las condiciones,**
> **esta figura**[1692] **parece una persona.**
> **Del mismo modo, mientras sea el caso de las manos y demás,**
> **uno verá un cuerpo allí. [84]**

Estos dos versos enseñan que [la percepción de] un cuerpo es comparable a aprehender un montón de piedras como un ser humano.

Por lo tanto, no importa si es algo que posee sus partes o algo más, **el** llamado **cuerpo no existe** en absoluto, **pero uno percibe un cuerpo en** el

conjunto de **manos y demás**. Esto sucede **debido a la ignorancia** de una mente embotada. Es **como** el siguiente [ejemplo]: Cuando uno mira a un ser humano y un montón de piedras desde lejos, se ven similares en que son solo una forma oscura [en la distancia. Por lo tanto, es meramente] **debido a su configuración específica** que **percibir algún montón** conduce al pensamiento, "Aparece **un ser humano**."

Podrías decir: "[Tu ejemplo] no es más que confundir un montón de piedras con un ser humano por un momento, mientras que la percepción de las manos y similares como un cuerpo ocurre durante un largo tiempo. Por lo tanto, son diferentes." **Mientras se reúnan** las causas y **las condiciones** para ello, puede suceder que **esta figura se parezca a una persona. Del mismo modo, mientras** este [conjunto de] causas y condiciones **sea el caso de las manos y demás,** esto dará lugar a una cognición que **ve un cuerpo** allí. Por lo tanto, no hay diferencia.

De la misma manera, ¿Qué sería un pie,
ya que es solo un conjunto de dedos?
Como estos son conjuntos de nudillos,
los nudillos también se pueden dividir en sus partes. [85]

En consecuencia, las partes también se pueden descomponer en partículas,
y las partículas se pueden dividir en sus partes direccionales.
Dado que estas divisiones direccionales carecen de partes,
Son como el espacio. Por lo tanto, ni siquiera existen las partículas. [86]

Estos dos versos enseñan que, cuando se analizan, las partes del cuerpo y sus subpartes tampoco están establecidas.

De esta manera, no solo se invierte la aprehensión del cuerpo como unidad, sino que tampoco se establecen sus partes bajo análisis. **De la misma manera, ¿Qué sería un pie, ya que es solo un conjunto de dedos? Como estos** [dedos de los pies] **son conjuntos de nudillos, los nudillos** [861] **también se pueden dividir en sus partes. En consecuencia, las partes también se pueden descomponer en partículas**, **y las partículas se pueden dividir en sus partes direccionales**. **Dado que estas divisiones direccionales carecen de partes, son como el espacio**. **Por lo tanto, ni siquiera las partículas** existen como algo que pueda ser observado.

Entonces, ¿Qué persona que analiza
se deleitaría en las formas oníricas?
Así, una vez el cuerpo no existe,
¿Quién es un hombre y quién es una mujer? [87]

Este verso enseña que, en consecuencia, las formas son como sueños.

Entonces, ¿Qué persona que analiza se deleitaría en las formas oníricas? Así, una vez que el cuerpo no existe, ¿Quién es un hombre y quién es una mujer? El significado de esto es el siguiente: Los hombres y las mujeres no son más que [etiquetas] que se establecen debido a diferencias en los órganos sexuales, y [estas etiquetas] provienen del apego de que los órganos sexuales son [partes de] el cuerpo. Cuando uno entiende que el cuerpo en sí mismo no es observable, ¿Dónde deberían quedar sus características distintivas como residuo?

[Sinopsis de Otros Comentarios]

Aquí, Kalyāṇadeva explica las siguientes y otras especulaciones:

> [La variante de la línea 84b] "el cuerpo se parece a una persona" en algunas ediciones debería explicarse de otra manera: Mientras exista el conjunto de condiciones de embotamiento mental, el cuerpo se parece a una persona, aunque una persona nunca haya existido en él. Del mismo modo, mientras exista el conjunto de condiciones para las manos, y etc., surge la ignorancia de que son el cuerpo.[1693]

El Pequeño Comentario[1694] menciona la misma especulación extendiéndola aún más:

> Así como un montón se confunde con una persona, [nuestro rango de error] comienza con confundir las manos y demás con el cuerpo y se extiende a [casos tales como] [aprehender] la hierba por error debido a [un conjunto de] partículas.

Luego aparece lo siguiente:

> Este śloka [84] "Siempre y cuando se reúnan las condiciones . . ." se insertó más tarde.

3.2.2.2. La Aplicación de la Atención Plena de los Sentimientos

Tiene cuatro partes:

1) Los sentimientos como tales no están establecidos.
2) No hay causa para los sentimientos.
3) No hay ningún objeto que se sienta.
4) No hay aprehensor de sentimientos.

3.2.2.2.1. Los Sentimientos como Tales No Están Establecidos

Si el sufrimiento realmente existe,
¿Por qué no oprime a los alegres?
Si las delicias y demás son placer,
¿Por qué los afligidos por el dolor y cosas semejantes
no se deleitan en ellos? [88]

Este verso enseña que el sufrimiento no existe en última instancia.

[863] Los sentimientos son de seis [tipos], como los sentimientos debidos a la condición de contacto visual [con la forma]. Cuando se resumen, se incluyen en la tríada de placer, sufrimiento y sentimientos neutros.[1695] Por lo tanto, **si** es cierto que el sentimiento temporal de **sufrimiento** es real como y **realmente existe** como sufrimiento, **¿Por qué no oprime** los sentimientos de **alegría** y placer? [De hecho, debería hacerlo,] porque este mismo sufrimiento existe incluso en el momento de un sentimiento de placer, ya que es real como el sentimiento de sufrimiento como tal. **Si el placer** existe en última instancia, **¿Por qué** paladear sabores deliciosos **y similares no deleita** y agrada incluso a aquellos que están en el estado de estar **afligidos por el dolor**, el sufrimiento **y cosas semejantes**? [Debería deleitarlos,] porque el placer es en última instancia real y sus mentes están involucradas con este [placer, cuando disfrutan de la comida, y etc.].

Podrías decir: "No se experimenta,
porque está anulado por algo más fuerte."
¿Cómo podría ser algo un sentimiento
que no tiene la naturaleza de una experiencia? [89]

Este verso refuta la afirmación de que [el sufrimiento] es anulado por el placer.

Podrías decir: "No hay duda de que el sentimiento del sufrimiento existe. Sin embargo, el sufrimiento **no se experimenta** en una situación en la que se experimenta placer, **porque es anulado por** el placer que es **más fuerte**." Este sufrimiento **que tiene la naturaleza de** ser anulado por **una experiencia** de placer [864] **no** es sufrimiento de ninguna manera: Si el sufrimiento designa algo que se siente y experimenta, **¿Cómo podría ser algo un sentimiento que no** es experimentado por nadie?

Podrías decir: "¿No es que el sufrimiento existe en una forma sutil,
una vez que se elimina su forma burda?"
Si el [sentimiento] que no sea eso es mera alegría,
cualquier sutileza debe pertenecer a esto. [90][1696]

Si el sufrimiento no surge
debido al surgimiento de su condición adversa,
esto solo puede significar
que los sentimientos son solo imaginaciones de nuestras concepciones.
[91]

Estos dos versos refutan la existencia del sufrimiento sutil.

Podrías decir: "**El sufrimiento existe en una forma sutil**. Por lo tanto, su continuo no se interrumpe." Sin embargo, **¿no es que** esta experiencia y existencia del sufrimiento sutil **elimina** incluso la **forma burda** de placer [que existe] en este mismo momento? [De hecho, debería,] porque no es posible que el sufrimiento sutil y el placer burdo sean experimentados simultáneamente por una sola conciencia.

Podrías argumentar: "Dado **que** este sufrimiento sutil surge en algún momento **que no es** el [momento del] placer burdo, no hay error." **Cualquier sutileza** de sufrimiento **debe pertenecer a este** placer burdo en el sentido de que es su condición adversa. Debido a esto, es imposible que el placer surja mientras exista el sufrimiento. Más bien, se seguiría que nunca es posible que surja el placer, ya que el sufrimiento existe en última instancia. Podrías decir: "**El sufrimiento no surge** como algo permanente por naturaleza; simplemente se origina a partir de un conjunto de causas y condiciones." **Si** este es el caso, **esto solo puede significar que** este [sufrimiento] aparece en diferentes situaciones simplemente debido a un conjunto de causas y condiciones engañosas. Por lo tanto, **nuestras concepciones** de **sentimientos** placenteros, dolorosos y neutros, y nuestra aprehensión de ellos como realidades no **son** más que **imaginaciones** equivocadas.[1697]

Por esta razón, debes cultivar
este análisis como remedio para ello.
La estabilidad meditativa que surge del campo del examen
es el alimento de los yoguis. [92]

Este verso enseña que los sentimientos carecen de naturaleza.

Por esta razón, debes cultivar este análisis de la propia naturaleza de los sentimientos **como el remedio para** este apego que [toma] los sentimientos, como el placer, como siendo real. Este es el brote de **estabilidad meditativa que** crece **del campo** fértil **del examen** adecuado. Está cargado con los frutos del conocimiento y se libera de las cáscaras de la discursividad. **Es el alimento** más genuino para mantener el bienestar **de los yoguis** que se dedican al conocimiento auténtico.

3.2.2.2.2. No Hay Causa para los Sentimientos

Si hay una separación entre los sentidos y sus objetos,
¿Dónde se encontrarían?
Si no hay separación entre ellos, son una sola unidad.
Entonces, ¿Qué se encontraría con qué? [93]

Las partículas infinitesimales no interpenetran partículas infinitesimales,
ya que carecen de espacio libre y son uniformes.

Sin interpenetración, no hay entremezclamiento,
y sin entremezclamiento, no hay contacto. [94]

Entonces, ¿Cómo podrías decir
que entidades sin partes entran en contacto?
Si alguna vez te encuentras con una reunión de entidades sin partes,
ten la amabilidad de presentárnosla. [95]

Estos tres versos refutan que las facultades sensoriales y sus referentes entran en contacto.

En este contexto, los Seguidores de la escuela de la Gran Exposición de nuestra propia facción [Budista] dicen: "Cuando los sentidos se encuentran con sus objetos, esto es contacto. De esto, los sentimientos surgen en última instancia." [865] Preguntamos: ¿Cómo es que [estos sentimientos] surgen de esta manera que hay algo entre los sentidos y sus objetos, o surgen sin algo intermedio? **Si** surgen de modo que **haya una separación entre las** conciencias **sensoriales y sus objetos** en el sentido de que [estos dos] están separados por un aspecto o cualquier otra cosa, **¿Dónde se encontrarían** los sentidos y sus objetos? [No se encontrarían en absoluto,] porque están separados por algo más en el medio. Sin embargo, si afirmas que **no hay separación entre** los sentidos y sus objetos, al encontrarse, los dos se mezclarían como **una sola unidad**, porque no están separados por nada más en el medio. Por lo tanto, en términos de sentidos y sus objetos, **¿Qué se encontraría con qué?** Cuando se analiza, [la noción de] reunión colapsa.

Podrías argumentar: "No son las entidades burdas las que se encuentran. Más bien, se encuentran las partículas infinitesimales." **Las partículas infinitesimales no interpenetran** estas **partículas** muy **infinitesimales**, porque son ustedes los oyentes quienes afirman la naturaleza de estas partículas infinitesimales de la siguiente manera: **Carecen de espacio** o volumen **libre y son uniformes**, es decir, unidades sin partes. Por lo tanto, al igual que el agua en el agua, **sin** que una [partícula] se **interpenetre** en la otra, **no hay entremezclamiento, y sin entremezclamiento**, **no hay contacto** en el sentido de tocarse [entre sí] en todas partes.[1698]

Entonces, **¿Cómo podrías decir que** las **entidades** que **no** tienen **partes** en el tiempo y el espacio **entran en contacto**? Por lo tanto, **si alguna vez te encuentras con** un lugar tan común **de entidades** que **no** tienen **partes** en términos de tiempo y espacio [por un lado] y [entidades] que [pueden] **reunirse** [por otro lado], **por favor**, **sé tan amable de presentárnoslo** y bendícenos con tu asombroso descubrimiento.

Es absolutamente ilógico
tener algún contacto con la conciencia no física.
Lo mismo ocurre con un compuesto, ya que es una no entidad,
que ya se analizó anteriormente. [96]

Este verso enseña que no está justificado entrar en contacto con la conciencia.

De una manera general, [convencionalmente hablando,] los fenómenos físicos ciertamente entran en contacto, pero es absolutamente ilógico [para una cosa física] tener contacto mutuo con la conciencia no física. Podrías aventurarte, “[Nuestra] presentación de que entran en contacto con la conciencia se basa en el conjunto [de sentidos, objetos y conciencias].” Lo mismo ocurre con un compuesto, ya que, cuando se analiza, es una no entidad, que ya se analizó anteriormente con los ejemplos de un rosario, un ejército y demás.[1699]

Si así no hay contacto,
¿De dónde vendrían los sentimientos?
Entonces, ¿Cuál es el propósito de fatigarse?
¿Y quién sería afligido por qué? [97]

Cuando no hay nadie que sienta
y tampoco ningún sentimiento,
entonces, viendo esta situación,
¿Por qué, oh anhelo, no te rompes en pedazos? [98]

Estos dos versos enseñan que, en consecuencia, no hay contacto y, por lo tanto, los sentimientos no surgen.

Si así no hay contacto mutuo entre los sentidos y sus objetos, **¿De dónde vendrían los sentimientos** que [dependen] de este [contacto]? Esto es como el humo sin fuego. Podrías continuar, “[Su] causa puede no ser vista, pero todavía hay meros sentimientos.” [866] **Entonces**, **¿Cuál es el propósito de fatigarse** de tal manera al afirmar que hay un resultado incluso si no hay una causa? ¿Para qué sirven tus esfuerzos agotadores?[1700]

Por lo tanto, **cuando no hay nadie que sienta y tampoco hay sentimiento, entonces, al ver esta situación**, **¿Por qué, oh anhelo, no estallas en pedazos?** [Deberías hacerlo,] porque el deseo proviene de los sentimientos y [generalmente] el resultado disminuye, una vez que la causa ha cesado.

3.2.2.2.3. No Hay Objeto Que Se Sienta

Incluso lo que ves y tocas
es por su naturaleza semejante a un sueño o semejante a una ilusión. [99ab]

Además, si hubiera objetos que sentir, los sentimientos dependerían, por supuesto, de ellos. Sin embargo, **incluso** estos objetos que aparecen como lo **que ves y** lo que **tocas**[1701] se manifiestan [solo] por **su naturaleza** de ser como algo que se ve y se toca en **un sueño** o algo que se ve y se toca en **una ilusión**, porque en lo más mínimo no existen como otra cosa.

3.2.2.2.4. No Hay Aprehensor de Sentimientos

> **Un sentimiento no es visto por la mente,**
> **ya que surgen simultáneamente con ella. [99cd]**
>
> **Algo anterior puede ser recordado**
> **por lo que surge más tarde, pero no experimentado. [100ab]**

Estas cuatro líneas refutan a un aprehensor de sentimientos en los tres tiempos.

Además, los sentimientos en realidad no existen, porque la mente no los experimenta por las siguientes razones: Cuando un momento del sentimiento **surge simultáneamente con** un momento de la mente, la mente no es vista por el sentimiento, y el **sentimiento no es visto por la mente**. Esto significa que [cualquier interacción entre] un agente y un objeto es contradictoria con [su] simultaneidad.[1702] En cuanto a **algún** sentimiento **anterior**, **puede ser recordado por** una mente **que surge más tarde**, **pero no** es **experimentado** por este [momento de] mente siguiente, porque ya ha cesado. Por ejemplo, esto es como involucrarse mentalmente hoy en la sensación de frío de ayer. Si la mente [surgiera] antes y el sentimiento después, se aplicaría el mismo error.

> **No se experimenta a sí mismo,**
> **tampoco es experimentado por otra cosa. [100cd]**
>
> **No hay ningún experimentador de sentimientos en absoluto.**
> **Por lo tanto, en la verdadera realidad, no hay sentimientos. [101ab]**

Estas cuatro líneas enseñan que no hay un experimentador de sentimientos.

Un sentimiento **no se experimenta a sí mismo**, porque esto es comparable a que el ojo no se vea a sí mismo.[1703] Este sentimiento **no** lo **experimenta otra cosa** que el sentimiento mismo, así como la forma no experimenta el sonido. Una vez que uno ha analizado de esta manera, desde la perspectiva del conocimiento inmaculado, **no hay** nada que se sienta, **ningún experimentador** que sienta, y ninguna forma en que se sientan los **sentimientos en absoluto**. **Por lo tanto**, los **sentimientos** son [solo] apariencias a través de la superposición desde la perspectiva del error sin análisis. Sin embargo, cuando se analizan, **no** son **la verdadera realidad**.

> **Entonces ¿Que hay en este conjunto sin ninguna identidad**
> **que podría ser perjudicado por ellos? [101cd]**

Estas dos líneas resumen el significado del tema de manera general.

Entonces, **¿Qué** beneficio o **perjucio podrían** hacer estos sentimientos superpuestos **en este conjunto** mental y físico **sin una identidad** de los fenómenos o de la persona que sea una mera ilusión? [867] Esto es como el espacio ilusorio que no es dañado por el fuego o el agua ilusorios.

Esta es la meditación perfecta de la aplicación de la atención plena de los sentimientos. [Como dice el *Sūtra Solicitado por la Joya de la Corona*]:

> Mañjuśrī, aquellos que no observan estos mismos sentimientos son los que aplican intensamente su atención plena a los sentimientos al inspeccionar los sentimientos.

[Sinopsis de Otros Comentarios]

Kalyāṇadeva dice:

> [En cuanto al verso 92,] la estabilidad meditativa conceptual [que analiza la verdadera realidad] es el alimento sin contaminación. Tiene la característica definitoria de realizar la verdadera realidad. Aquel en quien existe es un yogui, porque el estudio da lugar a la reflexión, a la meditación y a la sabiduría de la verdadera realidad. Así como la matanza de un elefante ilusorio por un león ilusorio no está [sucediendo] en la realidad, el análisis de la verdadera realidad vence las concepciones erróneas mientras que, en realidad, [ambas] no existen.[1704]
>
> Estas [líneas 98d–99b que comienzan] "¿Por qué, oh anhelo, no te rompes en pedazos?" refuta también a los seguidores de Kaṇāda[1705] y a otros. Dicen: "Hay dos tipos de sustancia, la que se ve y la que se toca. Las consciencias que se originan del encuentro de los sentidos y sus referentes son percepciones." A través de esta forma de analizar, [uno ve que] no hay sustancia ni reunión. En otras palabras, uno puede ver o tocar estas entidades como un jarrón que se parece a la sustancia (como la forma), pero ninguna [de ellas] existe. El término "Incluso" [en la línea 99a] se refiere a la aceptación de [estas entidades] en el nivel aparente. En última instancia, sin embargo, no hay nada que ver o tocar en absoluto.[1706]

Vibhūticandra comenta:

> Los sentimientos son solo imaginaciones . . . . El placer mismo de uno es el sufrimiento de otro. Algo que uno ha escuchado antes podría haber dado lugar a sufrimiento, [pero] si lo ve en otro momento, puede dar lugar a placer. Por lo tanto, los sentimientos y sus causas no son más que imputaciones. [Hay] también la siguiente explicación:
>
> Las serpientes hacen que el pavo real se sienta feliz.
> El veneno es un placer para aquellos familiarizados con la extracción de la esencia.[1707]

Las espinas que te hieren [868]
son un regalo especial en la boca de un camello.[1708]

El Pequeño Comentario presenta [las líneas 90a-c] como la declaración de otros:

> Podrías argumentar: "Dado que [el sufrimiento] existe [aquí] de una manera sutil, existe como el sentimiento mismo [del sufrimiento]. [Sin embargo,] dado que [su] [aspecto] burdo puede ser disipado [por el placer burdo], tampoco es contradictorio [decir] que [el sufrimiento] no elimina el placer. Además, no se deduce que este [sufrimiento sutil] vaya más allá de la definición de sentimiento, porque se experimenta. De esta manera, es simplemente algo más que ese [placer burdo]. El sufrimiento sutil [en el momento del placer burdo] es algo más que un gran placer; tiene el carácter de placer sutil que está vacío de placer supremo." [Por lo tanto, las líneas 90a-c se leerían como sigue:]
>
> Podrías decir: "¿No es que el sufrimiento existe en una forma sutil,
> una vez que se elimina su forma burda?
> Es simplemente otra cosa."

[Este comentario dice que las líneas 90d-91d] "Cualquier sutileza debe pertenecer a esto . . . " enseña la refutación [de esta declaración].

3.2.2.3. La Aplicación de la Atención Plena de la Mente

Esto tiene dos partes:

1) La mente no está establecida.
2) Los objetos no están establecidos.

3.2.2.3.1. La Mente No Está Establecida

> **La mente no habita en los sentidos**
> **ni en la forma y demás, ni en el medio.**
> **La mente tampoco se encuentra dentro ni fuera,**
> **ni en ningún otro lugar. [102]**
>
> **Lo que no existe ni en el cuerpo ni en ningún otro lugar,**
> **ni entremezclado ni separado,**
> **eso es simplemente nada.**
> **Por lo tanto, los seres sintientes están por naturaleza**
> **completamente liberados. [103]**

Las primeras seis líneas enseñan que la mente no resiste el análisis, y las dos últimas líneas enseñan que es pura desde el principio.

Podrías pensar: “Los sentimientos existen, porque el experimentador de los sentimientos –la mente– existe.” El conocimiento o **la mente no habita en los sentidos**, [869] ni **en** objetos, **ni en la forma**, **ni** habita **entre** estos dos. Por lo tanto, lo que no habita en ninguna parte en absoluto no es algo que existe por su propia naturaleza. Entonces, ¿Quién [o qué] es la mente? Si examinas esta pregunta, **la mente tampoco se encuentra dentro** (como una facultad sensorial), **ni** la mente es un objeto **externo**, **ni** está **en ningún otro lugar** que dentro o fuera como una mente que es algo diferente [de las facultades sensoriales y los objetos].

Por lo tanto, si nadie ve a aquel que es la mente, ¿Qué es ahora lo que se etiqueta como “mente”? Podrías pensar: “Si la cognición mental en sí misma es una facultad sensorial, ¿Cómo es posible que no resida en las facultades sensoriales?” En general, es por supuesto el caso de que tales [términos] como “facultad sensorial mental”[1709] y “concepción mental”[1710] [se usan] con referencia a la “cognición mental” como su base de atribución. Durante la fase [inicial] de [la cognición mental] de [manifestarse como] percepción no conceptual, se presenta como “la facultad sensorial [mental]”, mientras que su operación subsiguiente [como] aprehensión de conceptos se presenta como “concepción mental.” Sin embargo, incluso en tales casos no es adecuado decir, “La base de la atribución (cognición mental) reside en el atributo (la facultad sensorial mental).” Esto es tan inadecuado como decir: “El cuerpo habita en la mano.” Si afirmas que la cognición mental en sí misma es la facultad de los sentidos mentales, ¿Cómo podría ser adecuado que algo morara en sí mismo? Que algo habita en algo [solo puede] referirse a fenómenos que son diferentes, pero ¿Cómo podrías presentar [esta noción de] morada con respecto a [fenómenos] que no son diferentes?

Por **lo** tanto, esa cognición mental **que no existe ni en el cuerpo ni en ningún otro lugar** que no sea el cuerpo, **ni entremezclada** con el cuerpo ni de una manera que pueda verse por **separado** del cuerpo, **no** se ve como **nada** en absoluto que tenga una naturaleza propia. **Por lo tanto**, desde el principio, las mentes de los **seres sintientes están por naturaleza completamente liberadas** y no se ven afectadas por la discursividad.

3.2.2.3.2. Los Objetos No Están Establecidos

> **Si la conciencia vino antes que el objeto cognoscible,**
> **¿En base a qué surgiría?**
> **Si fuera junto con el objeto cognoscible,**
> **¿En base a qué surgiría? [104]**
>
> **Si viniera después del objeto cognoscible,**
> **¿De qué surgiría entonces la conciencia? [105ab]**

Aquí, los errores de [la conciencia existente] antes, simultáneamente o después de su objeto cognoscible se enseñan en dos líneas.

Podrías pensar: "La conciencia realmente existe, porque [sus] objetos –los objetos cognoscibles– existen por su naturaleza." Sin embargo, entonces deberíamos preguntarnos: ¿Qué viene primero, la conciencia o el objeto cognoscible? Podrías decir: "La conciencia es lo primero." **Si** fuera el caso de que **la conciencia viniera antes que el objeto cognoscible**, **¿En base a qué surgiría** esta conciencia? [De hecho, no surge,] porque no puede tener ningún otro objeto que su objeto cognoscible [específico], y este objeto cognoscible aún no ha surgido. **Si** dijeras: "Ocurre [870] **junto con el objeto cognoscible** al mismo tiempo", **¿En base a qué surgiría** esta conciencia? [No surge,] porque no puede evaluar [ningún objeto], ya que la simultaneidad contradice cualquier [interacción entre] agente y objeto.[1711] **Si viniera después del objeto cognoscible, ¿De qué surgiría entonces la conciencia?**

Por lo tanto, el surgimiento, la permanencia y la cesación de todos los fenómenos, así como el sujeto, el objeto, y etc., no son más que imputaciones a través del apego a la corriente de error que es nuestra habituación a las tendencias latentes. Sin embargo, estos [fenómenos] no existen desde la perspectiva de la conciencia correcta.

[Sinopsis de Otros Comentarios]

En general, en cuanto a [líneas 102cd] "La mente tampoco se encuentra dentro . . .," la mayoría de los comentarios complementan las siguientes palabras: "Tampoco habita en el interior . . ." [Sin embargo,] si este fuera [el significado de estas líneas], [simplemente] repetirían [líneas 102ab] –que [la mente] no habita en los sentidos [y etc.]– y el efecto del término "también" en [la frase] "tampoco se encuentra dentro" desaparecería.[1712] Por lo tanto, no se debe comentar [sobre estas líneas] de tal manera.

De acuerdo con [estos versos anteriores], la mente es pura desde el principio. Ver esto es la aplicación de la atención plena de la mente. *El Sūtra* [*Solicitado por*] *la Joya de la Corona* dice:

> Cuando buscas la mente en todas partes, realmente no ves la mente en el interior, ni en el exterior, ni en ambos lados, ni en los agregados, las fuentes o los constituyentes.

y

> Mañjuśrī, si alguien entiende la mente como un mero nombre, es alguien que aplica intensamente la atención plena en la que la mente inspecciona la mente.

[En cuanto a las líneas 104–105ab,] Kalyāṇadeva dice:

> Dado que los objetos cognoscibles, como la forma, son momentáneos, no tienen partes [que puedan ser aprehendidas por un momento mental posterior], porque perecen y desaparecen instantáneamente. Incluso si tuvieran partes, un momento anterior de la mente [que pudiera percibirlas ahora] no existe, porque [un momento anterior] es una no entidad [ahora]. La conciencia y el objeto cognoscible existen simultáneamente, al igual que los brazos de una balanza, pero ninguno es la causa del otro. Por lo tanto, en realidad, ambos no existen.[1713]

[En cuanto a la línea 105b,] *El Pequeño Comentario sobre el Capítulo de Conocimiento* dice:

> ¿De qué surgiría la conciencia de todos modos, ya que está por nacer en primer lugar?[1714]

3.2.2.4. La Aplicación de la Atención Plena de los Fenómenos

Esto tiene tres partes:

1) Enseñando que todos los fenómenos no tienen surgimiento
2) Disipando las consecuencias del absurdo extremo
3) Disipando la consecuencia de la regresión infinita [871]

3.2.2.4.1. Enseñando Que Todos Los Fenómenos no Tienen Surgimiento

> **Por lo tanto, no puedes llegar a la conclusión**
> **de que surja algún fenómeno. [105cd]**

Una vez que hayas terminado de esta manera tu apego al cuerpo, los sentimientos y la mente, no queda otro fenómeno que estos. Por lo tanto, comprendes completamente que todos los fenómenos carecen de naturaleza. **Por lo tanto**, entiendes que **no puedes llegar a la conclusión de que surja algún fenómeno**. Por lo tanto, te alejas de aprehender cualquier surgimiento [de fenómenos por completo] y, en consecuencia, tampoco observas [su] permanencia o cesación. A través de esto, comprendes completamente que están primordialmente libres de discursividad.

3.2.2.4.2. Disipando las Consecuencias del Absurdo Extremo

> **“En este caso, lo aparente no existe,**
> **entonces, ¿Dónde dejaría esto las dos realidades?**
> **Si vino a través de otro aparente,**
> **¿Dónde habría seres liberados?” [106]**

Son solo concepciones en la mente de los demás,
pero no existen en términos de su propio aparente.
Más adelante, cuando esto se ha verificado, existe.
Si no es así, lo aparente no existe en absoluto. [107]

El primer verso establece las objeciones, y el segundo proporciona la respuesta.

En este punto, los Proponentes del Conocimiento y los realistas podrían decir: "**En este caso** de que todo sea sin surgimiento, **lo aparente no existe. Entonces**, **¿Dónde dejaría esta** posición de que lo aparente no existe [872] **las dos realidades?** Esto contradice su presentación anterior de las dos realidades. [Además,] lo aparente no se plantea desde la perspectiva de que lo aparente tiene una naturaleza propia. Más bien, se postula sobre la base de otra razón, es decir, en términos de interdependencia. Esto es comparable a cuando uno concibe un espejismo como agua. [Este concepto] no es algo que surge del espejismo [en sí mismo]. Más bien, se establece **a través de otro** [fenómeno] **aparente**, que es la cognición que lo concibe." **Si** fueran a discutir así, [alguien más podría responder] "Sin embargo, **¿Dónde habría seres liberados?** [Los seres no podían pasar al nirvāṇa en absoluto] por las siguientes razones: Si lo aparente no existe, entonces [tampoco] hay seres sintientes. O es posible que incluso alguien que ya se ha convertido en un Buda sea presentado por otros como alguien con desconocimiento básico."

[Aquí, en el verso 106, Śāntideva] ha anticipado algunos de los reparos de sus oponentes en la forma de la objeción y respuesta anteriores, y ha establecido esta disputa ostensible. Luego [continúa con el verso 107] para dar una respuesta a esta [discusión]:

Son solo concepciones en la mente de los demás,
pero no existen en términos de su propio aparente.

Estas presentaciones de que alguien se ha convertido en un Buda o no **son solo** imputaciones que [provienen] de las **concepciones de las mentes de los demás**. **No** es que estas presentaciones de haberse convertido en un Buda o no se hagan, porque ese **aparente** [el evento de convertirse en un Buda] se ve desde la perspectiva de la **propia** naturaleza de un Buda. La razón de esto es: [Un Buda] ve que, desde el principio, todos los fenómenos no son nada en absoluto por su propia naturaleza y ha eliminado por completo [todas] las discriminaciones, como las reales o las engañosas.

En general, es adecuado que el origen dependiente aparente aparezca dentro de la vacuidad, al igual que las nubes en el cielo o las olas en el océano, mientras que uno no puede etiquetar el océano y sus olas como uno o diferente. Una vez que el Cuerpo supremo del Dharma ha sido revelado, los Cuerpos de Forma aparente surgen sin esfuerzo entre lo que aparece para los demás. De esta manera, no es contradictorio que lo aparente no exista por su propia naturaleza,

mientras que una gran variedad de apariencias se presentan como este aparente, así como no es contradictorio que la forma de la luna [que se refleja] en el agua no sea una [luna] real y, sin embargo, aparezca.

> **Más adelante, cuando esto se ha verificado, existe.**
> **Si no es así, lo aparente no existe en absoluto.**

Más adelante, **cuando** adquieras **certeza acerca de esta** manera [de cómo son las cosas] y te des cuenta de ello, comprenderás plenamente que el no surgimiento último no contradice la existencia ilusoria de lo aparente. [873] **Si** lo último **no** fuera inexistente, entonces –a pesar de su afirmación en contrario– tendrías que aceptar que **lo aparente no existe en absoluto**, porque [Nāgārjuna] afirma [en sus *Versos Fundamentales* sobre el Centrismo]:

> Para aquellos para quienes la vacuidad tiene sentido,
> todo tiene sentido.
> Para aquellos para quienes la vacuidad no tiene sentido,
> nada tiene sentido.[1715]

y

> Si todo esto no estuviera vacío,
> nada se originaría y desintegraría,
> y seguiría eso que, para ti,
> las cuatro realidades de los nobles no existen.[1716]

3.2.2.4.3. Disipando la Consecuencia de la Regresión Infinita

> **“Tanto el que concibe como lo que se concibe**
> **son mutuamente dependientes.”**
> **Todo el análisis se expresa**
> **sobre la base de su acuerdo con el consenso común. [108]**

Las dos primeras líneas indican la objeción, y las dos segundas líneas dan la respuesta.

Podrías decir: “En dependencia de una conciencia que es **el que concibe**, uno asigna un objeto **cognoscible** que es **concebido**. Del mismo modo, uno asigna la conciencia en dependencia de lo que se concibe. Cuando uno lo hace, **tanto** la conciencia como los objetos cognoscibles **son** concepciones **mutuamente dependientes**. Por lo tanto, uno nunca podrá analizar [nada].”

Si uno analiza [la conciencia y los objetos cognoscibles] de esta manera, son [de hecho] pensamientos mutuamente dependientes. Por lo tanto, ambos no están establecidos, y [solo] este es su estado final. Temporalmente, sin embargo, en este contexto de presentación de lo aparente, no se analizan estos fenómenos –

como la forma– sobre los que existe un consenso común entre ambos debatientes. Es desde esta perspectiva, entonces, que **todo análisis se expresa sobre la base de** este mero **acuerdo con** [ese] **consenso común**. La razón [de este análisis] es que es necesario poner fin a las ideas erróneas de los demás. Sin embargo, también el análisis en sí mismo no es algo que sea real como tal [un análisis] por su propia naturaleza.

> **Si lo que se ha analizado**
> **se analiza a través de análisis adicionales,**
> **no tiene fin,**
> **porque ese análisis también sería analizado. [109]**
>
> **Una vez analizado lo que había que analizar,**
> **el análisis no tiene base.**
> **Como no hay base, no continúa.**
> **Esto se expresa como nirvāṇa. [110]**

Las dos primeras líneas indican la respuesta de los oponentes [a lo anterior] y las líneas restantes eliminan sus reparos.

Podrías argumentar: "Sin embargo, este análisis también debe ser analizado por otro análisis." En este caso, definitivamente se seguiría que **si lo que se ha analizado se analiza a través de un análisis adicional**, **no tiene fin**, **porque ese análisis** [adicional] **también se analizaría**. Sin embargo, no es así: El conocimiento es el medio que analiza lo que había que analizar –las ideas erróneas de los oponentes– de manera que [aborda] todas [estas ideas erróneas], por muchas que sean. **Una vez** que las ideas equivocadas de los oponentes **han sido analizadas** con [este conocimiento], se les pone fin. Tan pronto como han llegado a su fin, se logra el propósito del análisis y, por lo tanto, también el análisis en sí mismo disminuirá por sí solo. Por lo tanto, no es más que un análisis para este propósito específico. Sin embargo, **el análisis** en sí mismo **no tiene** una **base** o naturaleza particular. [874] **Como no** queda base ni finalidad, **este** mismo análisis **no continúa** después de que se hayan puesto fin a las ideas erróneas, como un fuego se apaga solo tan pronto como se quema la leña. Como dice el *Sūtra de* [*la Profecía de la Joven Dama*] *Excelente Luna*[1717]:

> "Oh joven dama, ¿Quién te dio esta confianza en ti misma?" "El Anciano mismo [me] la impartió, porque esta confianza en mí misma no habría surgido si el Anciano no [me] hubiera cuestionado]."

Una vez que el apego en términos de superposición y negación ha llegado a su fin de esta manera, solo esta naturaleza vacía y luminosa de los fenómenos en los que no hay nada que eliminar o agregar es el estado fundamental de los fenómenos. **Esto se expresa como nirvāṇa** primordial como tal. Por lo tanto, dado que no se observan fenómenos condicionados o incondicionados de ningún

tipo [en este punto], tampoco hay motivos para aprehenderlos como algo positivo o negativo. Esta es la aplicación perfecta de la atención plena de los fenómenos. [Como dice el *Sūtra Solicitado por la Joya de la Corona*]:

> Mañjuśrī, si alguien no observa fenómenos positivos o negativos, entonces es alguien que aplica intensamente la atención plena de los fenómenos que inspecciona los fenómenos.

[Sinopsis de Otros Comentarios]

En cuanto al [verso 106], Kalyāṇadeva formula algunas objeciones bastante especulativas:

> Si uno examina definitivamente la explicación de que –en el nivel aparente de esto– las cogniciones existen por naturaleza, entonces tampoco existen, ya que la auto-conciencia no está establecida. Por lo tanto, en realidad, ambas realidades no existen. O, si lo aparente se convierte en aparente a través de otras causas o debido a algo posterior, se establece como algo separado. Por lo tanto, los seres sintientes no podían pasar al nirvāṇa. Dado que lo aparente está etiquetado como algo diferente, ¿Dónde habría un nirvāṇa para los seres sintientes? En algunas [otras] ediciones [del texto de Śāntideva], [línea 106d] dice: "Por lo tanto, no hay nirvāṇa." A esta [frase, decimos]: Sin embargo, si se establece que el [nirvāṇa] es otro aparente, se toma como otro. Por lo tanto, los seres sintientes no pasarían al nirvāṇa.

[Continúa con la respuesta:]

> "Las concepciones en la mente de los demás" [en la línea 107a se refiere a] "de otros" u "otros." Esto se refiere a lo aparente, que es la concepción de que una mente existe como el continuo de otra o como un modo posterior de ser. Cuando [el texto] dice "mente" [aquí], esto se distingue del "que concibe"[1718] de los Gramáticos. Lo que se etiqueta como "mente" en otras tesis [875] no es lo que se identificará aquí, porque esta discusión se refiere esencialmente a la práctica [y no a las teorías filosóficas]. Decir "concepción" [aquí] indica que esta mente es un mero engaño. Por lo tanto, [la línea 107b] dice: "no en términos de su propio . . ." Tal vez te preguntes, "Entonces, ¿Quiénes son estos otros?" Esto está [indicado] por [la línea 107b] "no existen en términos de su propio aparente." Lo que no existe como aparente propio [en primer lugar] se determina posteriormente a través del análisis como nada más que inexistente. Antes de este [análisis], existía este aspecto de una presencia incuestionable y satisfactoria [de las cosas]. Como [*Las Sesenta Estrofas sobre el Razonamiento*] dice:

> Al principio, aquellos que buscan la verdadera realidad
> se les debe decir que todo existe.
> Más adelante, cuando hayan realizado la realidad
> y carezcan de apego, son libres.[1719]

> Si [las cosas realmente] existieran antes de ser examinadas, uno no podría eliminarlas incluso a través de un examen posterior.[1720]

Por lo tanto, parece que, explícitamente, [Kalyāṇadeva] prueba que lo aparente es simplemente inexistente por su naturaleza. [En realidad,] sin embargo, parece explicar lo siguiente: La mera y simple presencia de los objetos de apego cuando no se examinan no es contradictoria con su inexistencia cuando se analizan.

Vibhūticandra establece las siguientes objeciones:

> "Si todos los fenómenos son inertes e incesantes, lo aparente no existe. Por lo tanto, no se establece la convencionalidad. Dado que la realidad última es entonces la única realidad que se establece, las dos realidades, el mérito y demás no existirían. Si existiera ese aparente que es asignado por las cogniciones del continuo de otros, entonces la realidad última no sería la única. Sin embargo, si las cogniciones conceptuales de los demás asignan este aparente, ¿Dónde debería haber un nirvāṇa para los seres sintientes? Dado que la vacuidad también es tomada como un objeto por las concepciones, sería entonces lo aparente. [Además,] a través de la realización de lo último, ya no se observa toda discursividad. Por lo tanto, ¿Qué seres sintientes pasarían al nirvāṇa? Y si procedieran hacia el nirvāṇa, sería a través de la observación mental. Además, dado que el nirvāṇa se expresa mediante cogniciones aparentes, también sería lo aparente."

> [Verso 107] "Lo son . . ." es la respuesta [a esto]. Dado que el nirvāṇa se toma como un objeto de las cogniciones de las personas que explican [sobre él] y son diferentes de aquellos que han pasado al nirvāṇa, son [solo] estas concepciones de ellos. Por lo tanto, no es razonable que el nirvāṇa sea lo aparente; es solo nirvāṇa. [876] ¿Por qué? No existe en base a su propio aparente, porque todas las propias concepciones han cesado en él. Tal vez te preguntes: "¿Cómo debería [existir] debido a lo aparente de los demás?" Esto se afirma en [las líneas 107cd] "Más adelante, cuando esto se ha verificado . . ." Las concepciones de los demás aparecen a los yoguis a través de la originación dependiente: "Si esto existe, eso se origina." Dado que [los yoguis] verifican las concepciones de los demás durante las secuelas de la parte real de su concentración meditativa principal, para los yoguis, lo aparente existe. La concentración meditativa similar al vajra es el Cuerpo Dharma de los

Budas, que es la no observación de cualquier fenómeno. De esto [se manifiesta] el Cuerpo del Gozo Completo, los seis conocimientos sobrenaturales y la omnisciencia. Esta es la sabiduría similar al espejo, porque todas las entidades aparecen en el espejo de la sabiduría en la medida en que es adecuado para que los fenómenos pasados, futuros, presentes, distantes o cercanos se muestren [en él].

Podrías preguntar: "Sin embargo, dado que el pasado y el futuro no existen, ¿Cómo podrían aparecer?" Se afirma lo siguiente: La distancia en el tiempo es como la distancia en el espacio, porque la rueda de los seis tipos [de seres] no tiene principio ni fin. Dado que los asombrosos Budas son las fuentes de mérito y conocimiento, ven lo que está distante en el espacio y por naturaleza. Del mismo modo, ¿Por qué no deberían ver lo que está distante en el tiempo, como el pasado? Dado que el mismo razonamiento se aplica en ambos [casos], ven la rueda de los seis tipos [de seres] que está libre de un principio, un final y algo intermedio. Por lo tanto, se establece que los seres no tienen principio y que el Maestro es omnisciente. Esta explicación no aborda la siguiente pregunta: "Dado que [el principio y el fin de] la existencia cíclica no se conocen, si es sin principio y sin fin, ¿Cómo se establece la omnisciencia?" Más bien, [dice que] la rueda de los seis tipos [de seres] no tiene principio ni fin y todavía se ve directamente. Por lo tanto, [se dice]:

> Para los omniscientes,
> los seres sin excepción aparecen como el presente.
> En dependencia de la opinión de la gente común,
> se explica la distancia triple.[1721]

En cuanto al Cuerpo del Gozo Completo, debido a la influencia de los que han de ser entrenados y las plegarias de aspiración [previas], también [implica] el Cuerpo de Emanación, la sabiduría de la igualdad [877], y etc.. Por lo tanto, no hay contradicción entre la inexistencia última de surgimiento y demás, y su existencia aparente. Podrías preguntar: "Por supuesto, los yoguis conocen las concepciones de los demás a través de su conocimiento sobrenatural que conoce las mentes de los demás, pero ¿Cómo deberían conocer las cosas imputadas?" A esto decimos: Dado que estas dos –las cogniciones conceptuales y los objetos cognoscibles que son imputados por ellas– implican interdependencia, [los yoguis] conocen también los objetos de las concepciones. Podrías argumentar: "Sin embargo, ¿Cuál es entonces la base para analizar lo aparente? No es lo aparente, ya que esto ha sido refutado. Tampoco es lo último, ya que es imposible analizarlo."

> Decimos: Para que la gente lo entienda, aquí [todo análisis mundano] se expresa en dependencia de entidades y análisis, ya que estos son consensos comunes en el mundo.[1722]

Así, explica el significado de las dos líneas [107ab] "Son . . ." de la siguiente manera: En el momento en que las tendencias latentes son vencidas por la concentración meditativa similar al vajra, lo aparente no existe desde el punto de vista de una naturaleza propia. [Línea 107c] "Más adelante, cuando esto se haya verificado, existe" significa que la sabiduría similar a un espejo conoce lo aparente. [Luego dice arriba:] "Podrías preguntar: '[Los yoguis] conocen las concepciones [de los demás], pero ¿Cómo deberían conocer los objetos?'" Parece que él explica [el verso 108] "Tanto el que concibe como . . ." como la respuesta [a esta pregunta]. Sin embargo, no aparecen palabras suplementarias para [línea 107d] "Si no es así, lo aparente no existe en absoluto."

El Pequeño Comentario dice:

> "Si analizas de esta manera, incluso lo aparente sería inexistente. Entonces, ¿Dónde dejaría esto las dos realidades? Esto es contradictorio con lo que afirmaste [antes]. Sin embargo, la conciencia equivocada aparente existe desde la perspectiva de otros que están equivocados. Por lo tanto, si analizas solo esto, no existe, pero esto no significa que no exista en el nivel aparente." Este escrúpulo es anticipado por [la línea 106c] "Si viniera a través de otro aparente . . ."
>
> La invalidación de esto es la siguiente: [Línea 106d] "¿Dónde habría seres liberados?" indica la [segunda] tesis del oponente, lo que significa, "Ya que incluso los Budas pueden aparecer como alguien con un desconocimiento básico para el pensamiento de otros que están equivocados, en el nivel aparente, circularían [en la existencia cíclica] como cualquier otro ser sintiente." [Entonces, la línea 107a] "Son solo concepciones en la mente de los demás" [878] se refiere al hecho de que los Budas, la ignorancia, y etc., están compuestos simplemente por las concepciones de los demás. [Línea 107b] "Pero no existen en términos de su propio aparente" significa que no se sigue que los Budas [tengan] un desconocimiento básico en el nivel aparente, ya que esto no es lo que experimentan los Budas mismos. Podrías preguntar: "Bueno, entonces, ¿Cómo existen la ignorancia y el sufrimiento de los seres sintientes en el nivel aparente?" [La respuesta se encuentra en la línea 107c,] "Más adelante, cuando esto se ha verificado, existe": Los resultados –ignorancia y sufrimiento– existen solo si existen posteriormente a algunos [momentos de] la mente que los precedieron. [Línea 107d] "Si no es así, lo aparente no existe en absoluto" significa: Si la causa existe, [la ignorancia y el sufrimiento resultantes] existen. Sin embargo, si el

> propio continuo de uno no experimenta [sus propias] causas y resultados independientemente de las concepciones de los demás, [estas causas y resultados] son inexistentes incluso en el nivel aparente, al igual que los cuernos de un conejo.

Este comentario sobre [el verso 107] significa lo siguiente: No importa cómo los demás etiqueten mentalmente algo, si uno mismo no lo experimenta, entonces no existe [para uno mismo] ni siquiera en el nivel aparente. Por otro lado, si es experimentado por uno mismo, se presenta como algo que existe en el nivel aparente.

El Pequeño Comentario sobre Solo el Capítulo de Conocimiento comenta:

> [Verso 106] "En este caso . . ." anticipa los reparos de otros que podrían decir: "Lo aparente es imputado por otros [fenómenos] aparentes: La concepción de un espejismo como agua es una imputación por otras cogniciones aparentes para las cuales [algo] aparece como agua. Del mismo modo, incluso un Buda que ha pasado al nirvāṇa es observado por las conciencias de otros, como los Bodisatvas. Por lo tanto, en última instancia, ni siquiera un Buda habría pasado al nirvāṇa."
>
> Aquí, el maestro [Śāntideva] da [la línea 107a] "Lo son . . . ." Este pensamiento, "Veo la conciencia de un Buda" es una concepción propia para la cual algo más aparece de tal o cual manera. Simplemente porque algo viene a la mente de otra persona, no se vuelve existente en el nivel aparente. Podrías continuar, "Los Budas mismos experimentan sus propias conciencias, que son su propia apariencia. Por lo tanto, estos existen en el nivel aparente." [879] Que este no es el caso [se muestra en la línea 107b] "Pero no existen en términos de su propio aparente." Si afirmas [la existencia de] este aparente en los Budas, entonces tienen conciencias aparentes. Por lo tanto, no habrían alcanzado precisamente esta conciencia última [que es la composición misma de la Budeidad].
>
> Tal vez te preguntes: "¿Cómo permanece lo aparente entonces?" [El significado de las líneas 107cd] "Más adelante, cuándo . . ." se expresa de la siguiente manera: "Lo que se determina [que es] posterior a [su] causa es lo que indudablemente se origina [de ella]. Entonces, este es su resultado y el otro [fenómeno] es la causa." Si existe una característica definitoria convencional de esta mera condicionalidad, entonces [se puede decir que] lo aparente existe. Sin embargo, si no existe esta [característica], lo aparente no existe. Aún podría preguntarse: "Si las conciencias y los objetos cognoscibles no son exactamente tales [conciencias y objetos cognoscibles], ¿Qué pasa con la expresión convencional, 'Esto es una concepción y eso es lo que se concibe'?" La

> [respuesta] se indica en [líneas 108ab:] “Ambos el que concibe y . . . .” Esta expresión convencional de “dependencia mutua” es algo imputado.[1723]

Estos comentarios parecen tener el siguiente significado: Dado que los Budas no tienen conciencia aparente, no hay experiencia de sí mismos por sí mismos. Si todos los fenómenos no surgen, lo aparente no existe. Por lo tanto, ¿Dónde están las dos realidades? Uno etiqueta lo aparente como existente, si se determina que un resultado posterior surge de una causa que lo precedió. Uno también etiqueta, “Si no hay surgimiento de este [resultado], lo aparente no existe.” En realidad, las conciencias y los objetos cognoscibles no existen. Sin embargo, dependiendo de las concepciones y de lo que se concibe, se expresan de acuerdo con el consenso mundano común.

El [maestro] de Sabsang dice:

> Podrías decir: “Si todos los fenómenos no surgen, lo aparente no existe. Por lo tanto, ¿Dónde están las dos realidades? Si lo aparente fuera una imputación por los conocimientos erróneos de los demás, entonces los seres sintientes, por su propia naturaleza, no pasarían al nirvāṇa.” Este aparente no es más que las concepciones de las mentes de los demás, es decir, de aquellos en la existencia cíclica. Por lo tanto, cuando se analiza, no existe. La propia naturaleza del nirvāṇa no es lo que aparece como lo aparente. Más bien, [880] permanece como lo último inmutable. Cuando existe la certeza y la comprensión de que los resultados son los que posteriormente se originan a partir de las causas, entonces existen causas y resultados que son reales como meras apariencias. Por lo tanto, la presentación de las dos realidades está justificada. Cuando lo anterior no es el caso –es decir, una vez que estas meras apariencias han cesado– la apariencia no existe. Sin embargo, el nirvāṇa –la realidad única– está establecido. Por lo tanto, no hay error [al presentar las dos realidades].

Esto ciertamente parece una expresión de estar muy habituado a los estados mentales que se aferran a la [existencia] real de lo último. Sin embargo, su respuesta a esta objeción, “Se deduce que las dos realidades no están justificadas, porque lo aparente no existe”, es aceptar su razón en el nivel último. Al mismo tiempo, él mismo afirma esta implicación de que “se deduce que las dos realidades están justificadas, porque una realidad está justificada.” Por lo tanto, me parece que él proporciona un festín de risas para los demás.

4. La Refutación de la Reificación

Esto tiene dos partes:

1) Enseñando que no hay medios para probar entidades [reales]
2) Enseñando los medios para invalidar esta [noción de entidades]

4.1. Enseñando Que No Hay Medios para Probar Entidades [Reales]

Aquellos para quienes estos dos son reales
lo tienen muy difícil de mantener. [111ab

Estas dos líneas dan una breve introducción.

[881] [Están] los sistemas de los realistas **para quienes estos dos**, el analizador y el objeto de análisis, **son reales** por sus propias entidades. Sin embargo, **lo tienen muy difícil de mantener** con este par de un analizador real y un objeto de análisis real. Por lo tanto, nadie puede establecerlos, porque el analizador y el objeto de análisis dependen mutuamente el uno del otro, y ninguno de los dos existe independientemente.

Si los objetos se establecen en virtud de la conciencia,
¿Qué base tienes para la existencia de la conciencia? [111cd]

"Bueno, la conciencia se establece en virtud de los objetos cognoscibles."
Entonces, ¿Qué base hay para la existencia de los objetos cognoscibles?
"Existen en virtud el uno del otro."
Luego ninguno de estos dos existe. [112]

Estas seis líneas enseñan que la conciencia y los objetos cognoscibles no están establecidos.

Si los proponentes de los referentes [externos] dicen: "**Los objetos** externos, como la forma, **se establecen en virtud de la conciencia**", por favor, dinos primero **qué base** o justificación **tienes para la existencia de la conciencia.** Podrías responder: "**Bueno**, el sujeto **–la conciencia– se establece en virtud de** la existencia de sus objetos, es decir, **los objetos cognoscibles**." **Entonces**, **¿Qué** argumento hay para **basar la existencia de** sus **objetos cognoscibles**? Dirás: "Dado que los objetos cognoscibles se establecen en virtud de la conciencia, y la conciencia se establece en virtud de los objetos cognoscibles, **existen en virtud** de ser dependientes **unos de otros**." Suficientemente bueno – **luego ninguno de estos dos existe** independientemente, porque los objetos cognoscibles no existen independientemente de la conciencia, y la conciencia no existe independientemente de los objetos cognoscibles.

Si no hay padre sin hijo,
¿De dónde vendría un hijo?
Si no hay hijo, no hay padre.
Del mismo modo, estos dos no existen. [113]

Este verso explica el ejemplo de tal [existencia dependiente].

Por ejemplo, se habla de un hijo en dependencia de que él haya sido engendrado por un padre y de un padre en dependencia de haber engendrado un hijo. Por lo tanto, **sin un hijo** que haya sido engendrado por él, **no hay padre**. Del mismo modo, si no hay padre, **¿De dónde vendría** su **hijo? No hay** forma de hablar de alguien como **padre si no hay un hijo** que haya sido engendrado por él. Por lo tanto, **del mismo modo** que [la conciencia y los objetos cognoscibles], **estos dos** –el padre y el hijo– **no existen** cuando se [consideran] de forma independiente.

> **"Un brote surge de una semilla,**
> **y este apunta a la semilla.**
> **Entonces, ¿Por qué la existencia de un objeto cognoscible no**
> **debe verificarse**
> **a través de la conciencia que surge de él?" [114]**

> **La existencia de la semilla se verifica**
> **a través de la conciencia, que es algo distinto que el brote.**
> **¿Qué debería darse cuenta de la existencia de esta conciencia**
> **que verifica un objeto cognoscible? [115]**

Estos dos versos enseñan que esto no es comparable al ejemplo de la semilla y el brote.

Podrían argumentar: **"Un brote surge de una semilla, y este apunta a** [la existencia de] **la semilla**. **Entonces, ¿Por qué la existencia de un objeto cognoscible no debería verificarse también a través de la conciencia que surge de** este objeto cognoscible?"

Este es un ejemplo no concordante: **La existencia de la semilla se verifica a través de la conciencia**, **que es algo distinto** y diferente **del brote**. [882] La conciencia que surge de un objeto cognoscible **verifica**: "Hay **un objeto cognoscible** ." **¿Qué** razón **debería** impulsar a cualquier conciencia que no sea **esta** [primera] **conciencia a darse cuenta de** su **existencia**? [No hay esa otra conciencia,] porque uno no puede observar ninguna conciencia que no sea esta conciencia que ha surgido de los objetos cognoscibles, es decir, cualquier otra conciencia que realice [esta primera].[1724]

[Sinopsis de Otros Comentarios]

Kalyāṇadeva expone estos [versos anteriores] como la explicación detallada de [las líneas 108ab]:

> Tanto el que concibe como lo que se concibe
> son mutuamente dependientes.[1725]

[Además, en cuanto a las líneas 115cd,] aparece lo siguiente [en su comentario]:

> ¿Por qué debería realizarse la existencia de la conciencia misma, ya que la auto-conciencia no existe?[1726]

Algunos otros [comentaristas todavía] relacionan estos [versos] con la aplicación de la atención plena de los fenómenos.

4.2. Enseñando los Medios para Invalidar Esta [Noción de Entidades]

Esto tiene dos partes:

1) El tema general
2) El significado del texto

4.2.1. El Tema General

En general, en el contexto del Centrismo, [hay] cinco grandes razones que eliminan la discursividad.

1) La razón de la dependencia o de la originación dependiente

[Esto puede formularse] en términos de negación: "Estas meras apariencias como sujeto no existen por su naturaleza, porque son algo dependiente, como una ilusión."

[Puede] también [establecerse como] un argumento afirmativo: "Estas [apariencias] como sujeto tampoco son inexistentes como los cuernos de un conejo, porque son algo dependiente." Esta última [formulación] es para presentar lo aparente.

Hay dos tipos de dependencia:

a) dependencia en el sentido de surgimiento dependiente, como el surgimiento de la luz debido al surgimiento de una lámpara de mantequilla
b) dependencia en el sentido de imputación dependiente, como corto en dependencia de largo

La Preciosa Guirnalda dice:

> Debido a la existencia de esto, eso viene a ser,
> por ejemplo, como algo corto cuando hay algo largo.
> Debido al surgimiento de esto, eso surge,
> igual que la luz debido a la aparición de una lámpara de mantequilla.[1727]

En este texto [*La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva*, este razonamiento] no se enseña deliberadamente, porque uno lo entiende implícitamente a partir de la enseñanza de que todos los fenómenos son ilusorios.

Aparte de este [razonamiento, hay] otros cuatro argumentos negativos:

2) El análisis de una naturaleza: La libertad de la unidad y la multiplicidad

"Un brote como sujeto no está realmente [883] establecido, porque no está establecido ni como unidad ni como multiplicidad." En el presente [texto], [este razonamiento] se incluye en [la sección sobre] la aplicación de la atención plena y otros.

3) El análisis del modo de surgir –la refutación del surgir a partir de las cuatro possibilidades[1728]– se entenderá implícitamente a partir de la refutación del surgimiento.[1729]

Por lo tanto, los [restantes] dos [razonamientos] –el análisis de la causa (el [argumento] de la astilla vajra) y el análisis del resultado (el argumento que refuta el surgimiento de los existentes y los no existentes)– se explicarán explícitamente aquí.

4) El argumento de la astilla vajra[1730]

Al igual que un vajra, [este argumento] no tiene obstáculos con respecto a nada en absoluto. Por lo tanto, se llama "astillas vajra." Debe explicarse como se encuentra en los *Versos Fundamentales sobre el Centrismo*:

> Ni de ellas mismas, ni de otra cosa,
> ni de ambas, y ni sin una causa–
> En cualquier lugar y en cualquier momento,
> todas las entidades carecen de surgimiento.[1731]

Por lo tanto, las posiciones de los Hedonistas[1732] que afirman que no hay causa, los Enumeradores que afirman que [las entidades] surgen de sí mismas y los Desnudos[1733] que afirman que [las entidades] surgen de ambas son refutadas por todos los textos de Centrismo y cognición válida. La afirmación de que [las entidades] surgen de otra cosa, que es la posición de nuestras [otras] tres facciones [Budistas] –los Meros Mentalistas y las [dos escuelas] debajo de ellas– se elimina [unicamente] a través de los textos Centristas.

Las instrucciones orales fundamentales sobre el Centrismo de mi mentor, el Victorioso Omnisciente,[1734] dicen:

> "Un brote como sujeto no surge, porque está libre de surgir de cualquiera de los cuatro extremos, al igual que el pelo largo de una rana."

Aquí, el maestro Bhavya declara [esto como] el argumento principal y luego formula cuatro razones autónomas como los medios para probar la propiedad del sujeto. El venerable e intrépido Candrakīrti presenta esto al etiquetar la mera refutación de surgir de los cuatro extremos como una "posición." Enseña la invalidación de las [posiciones] opuestas de esta [refutación] a través de consecuencias que revelan contradicciones y a través de la aplicabilidad análoga de la razón [de los oponentes] [a algo que contradice su posición]. Sin embargo, no formula un argumento principal, ni afirma argumentos que establezcan la propiedad del sujeto a través de una cognición válida. Es simplemente sobre la base de esta [diferencia] que uno se refiere a Autonomistas y Consecuencialistas. Sin embargo, no es que [884] hubiera diferencias en términos de mejor o peor en las opiniones de estos dos. Las razones de esto son: Ambos aceptan la libertad de la discursividad en la que todos los complejos de discursividad han terminado sin excepción. Ni siquiera los Omniscientes verían una diferencia en términos de mejor o peor entre las formas en que estos dos ponen fin a la discursividad.

Uno podría preguntarse: "¿Cómo puede ser esto? Queda un ligero resto de discursividad en la visión de los Autonomistas." Este no es el caso, porque los textos de los Autonomistas son mucho más claros en su forma de enseñar la libertad de la discursividad que los textos del venerable Candrakīrti. *El Ornamento del Centrismo* dice:

Porque ["el no surgimiento"] concuerda con lo último,
esto se llama "lo último."
En realidad, es la liberación
de todos los complejos de discursividad.

Ya que el surgimiento y demás no existen,
el no surgimiento, y etc., es imposible.
Dado que su naturaleza ha sido negada,
sus términos verbales son imposibles.

No hay una buena formulación
para negar los objetos inexistentes.
[El no surgimiento y etc.] dependen de las concepciones
y por lo tanto son aparentes, no reales.[1735]

[*La Distinción entre*] *las Dos Realidades* concuerda:

Desde la negación del surgimiento y etc.
concuerda con la realidad, la aceptamos.

Ya que no hay nada que negar,
está claro que, en realidad, no hay negación.

¿Cómo no va a ser imputación la negación
de la propia naturaleza de una imputación?
Por lo tanto, aparentemente, esto es
el significado de la realidad, pero no la realidad [en sí misma].

En realidad, ambas no existen.
Esta es la falta de discursividad:
Mañjuśrī preguntó sobre la realidad
y el hijo de los Victoriosos permaneció en silencio.[1736]

Esto también se enseña ampliamente en otros [textos]. La escuela de la Práctica del Yoga explica esto como la sabiduría que está vacía de la dualidad de aprehensor y aprehendido, y libre de discursividad. Desde la perspectiva de esta sabiduría en sí, está definitivamente libre de discursividad, pero, en general, queda un [cierto] resto de discursividad. Por lo tanto, esta no es una libertad total de la discursividad.

Por lo tanto, las diferencias entre Autonomistas y Consecuencialistas [en términos de base, camino y fruto] son las siguientes: En el contexto de la base, existe la diferencia de que [Autonomistas] presentan lo aparente de acuerdo con los proponentes de los sistemas filosóficos [como los Seguidores del Sūtra o los Yogācāras] y que los [Consecuencialistas] lo presentan de acuerdo con el consenso mundano común.[1737] Al presentar lo último, [los Autonomistas] aceptan los objetos (es decir, [los fenómenos] aparentes) que tienen la naturaleza de fenómenos, mientras que [los Consecuencialistas] no aceptan esto. [885] [Otra diferencia es] que [los Autonomistas] aceptan una cognición válida que no engaña con respecto a los objetos (es decir, la realidad convencional), y [los Consecuencialistas] no la aceptan.

En el contexto del camino, [los Autonomistas] se asientan en equilibrio meditativo dentro de la vacuidad de la apariencia semejante al espacio, y [los Consecuencialistas] se asientan en equilibrio meditativo dentro de la vacuidad de la realidad semejante a una ilusión.

En el contexto del resultado, difieren en que [los Autonomistas afirman que] los aspectos de lo aparente emergen dentro de las auto-apariencias de la sabiduría que conoce la extensión, mientras que ese no es el caso [para los Consecuencialistas]. También tienen una [opinión] diferente en cuanto a si la discursividad se termina gradualmente o de una vez.

> Para aquellos con facultades agudas que adoptan el enfoque instantáneo, el [enfoque] Consecuencialista es mejor, y para aquellos con facultades más débiles que adoptan el enfoque gradual, el [enfoque] Autonomista es mejor. Algunos [aspectos] de la [realidad] aparente de los yoguis tienen que ser aceptados tanto por Autonomistas como por Consecuencialistas después de un análisis a través del razonamiento, como los cuatro sellos de la visión que son un signo del discurso del Buda y el aspecto de vacuidad de la realidad libre de discursividad. No es que estos [aspectos] se presenten como lo aparente desde el punto de vista de haber sido analizados [y encontrados] a través del razonamiento. Más bien, se presentan como lo aparente desde el punto de vista de las características [todavía] aprehendedoras en lo que se analiza.

[Ahora sigue la explicación real del razonamiento de la astilla vajra:

a) La refutación del primer extremo: Surgida de sí misma

No hay surgimiento [de una entidad] de sí misma por las siguientes razones: Si aún no está presente, no existe, lo que la hace inadecuada como causa. Si ya está presente, no tendría sentido que algo que ya está presente vuelva a surgir. Además, se seguiría entonces que surge para siempre sin llegar a un final. En sus *Palabras Lúcidas*, [Candrakīrti] cita el comentario de Buddhapālita [sobre los *Versos Fundamentales* de Nāgārjuna]:

> No hay surgimiento de entidades de sí mismas, porque su surgimiento sería inútil y porque sería completamente absurdo. No hay necesidad de que las entidades que [ya] existen como su propia identidad surjan de nuevo. ¿Por qué es eso? Si surgieran a pesar de que [ya] existen, no habría tiempo en que no surjan.[1738]

[En su *Lámpara del Conocimiento*], el maestro Bhāvaviveka formula esto como una razón autónoma:

> Es cierto que, en última instancia, no hay surgimiento de las fuentes internas de sí mismas, porque [ya] existen, por ejemplo, como una conciencia existente.[1739]

El Maestro Candrakīrti se opone a esto:

> ¿Por qué introduces esta distinción "en última instancia" aquí? [886] Podrías responder: "Mis razones son: Aceptar el surgimiento en el nivel aparente mundano no es lo que se debe negar. Además, incluso si [este surgimiento] fuera negado, se deduce que [esa negación] [todavía] sería invalidada a través de lo que [el mundo] acepta." Esto no es razonable,

> porque un surgimiento de sí mismo no es aceptado ni siquiera en el nivel aparente . . . . Podrías argumentar: “Esta distinción se hace en dependencia de los sistemas de los demás.” Esto tampoco es razonable, porque sus presentaciones no son aceptadas ni siquiera en el nivel aparente. Incluso las personas mundanas no piensan que [las entidades] surgen de sí mismas. Las personas mundanas [simplemente] no se involucran en análisis tales como si [las cosas surgen] de ellas mismas o de otras. Todo lo que piensan es que “los resultados se originan a partir de causas.” También el maestro [Nāgārjuna] presentó esto de esa manera. Por lo tanto, es cierto que “esta distinción carece de sentido en todos los aspectos.”
>
> Además, si quisieras refutar el surgimiento en el nivel aparente y así establecer esta distinción, entonces el defecto de un sujeto que es una base no establecida o el error de un argumento que es una base no establecida recae sobre ti, porque, en última instancia, tú mismo no reclamas las fuentes, como los ojos . . . . Podrías decir: “Porque refutamos que lo aparente, como los ojos, surge en última instancia, decir ‘en última instancia’ indica un caso especial de refutar el surgimiento.” Bueno, si esta fuera tu preocupación, deberías decir: “Las [entidades] aparentes, como los ojos, en última instancia no surgen . . .” [Sin embargo,] no enseñaste esa frase.[1740]

Si uno insertara “en última instancia” para refutar un surgimiento en el nivel aparente que afirman las personas mundanas o los Enumeradores, [esto no tiene sentido, ya que] no presentan las dos realidades, sino que simplemente afirman que “[las entidades] simplemente surgen.” Esto es todo lo que el venerable maestro Nāgārjuna ha refutado. Por lo tanto, esto no es una refutación al diferenciar las dos realidades. Dado que las personas mundanas no afirman que [las entidades] surjan de sí mismas, [887] no hay ningún propósito en insertar “en última instancia.” [Además,] si esto se hiciera con el fin de refutar el surgimiento en el nivel aparente, ya que el maestro Bhāvaviveka mismo no afirma que, en última instancia, las fuentes, como los ojos, existen, entonces establecer “existir” como la razón [en su razonamiento autónomo anterior] sería un argumento no aplicable. Si [esta inserción de “en última instancia”] se hiciera en aras de comprender que los ojos y demás son lo aparente, existe el error de no llegar a este significado, ya que [para hacerlo] uno tendría que decir: “Las [entidades] aparentes, como los ojos, en última instancia no surgen . . .”

Al refutar [a Bhāvaviveka de esta manera, Candrakīrti] afirma que nunca surge nada de los cuatro extremos, ya sea en contextos mundanos y no Budistas sin análisis en términos de las dos realidades o si es en el contexto Budista de presentar las dos realidades. Sin embargo, luego [están] aquellos Tibetanos posteriores que presumen de ser Centristas Consecuencialistas y que están en las

garras de puntos de vista referenciales densos. Proclaman: "Cuando uno establece razones Centristas, existe el defecto de negar lo aparente, si uno no inserta 'en última instancia', 'en realidad' o 'cuando se analiza..'" [Hay] también quienes hablan de las tres fases de no análisis, análisis ligero y análisis intenso [en este contexto]. De lo que Candrakīrti [dijo anteriormente], está muy claro que [esas personas] no son seguidores de este maestro.

Por lo tanto, también la siguiente explicación no es más que [un intento de] hacer que un metal de color amarillo pálido parezca el oro más fino del río Jambu: "Sin análisis, acepto [las entidades] de acuerdo con el consenso mundano común. Bajo un ligero análisis, acepto [las posiciones] como las siguientes: La existencia cíclica no existe y, al distinguir la esencia pura[1741] [de la mente de sabiduría] de la escoria[1742] [de la conciencia ordinaria], la escoria es necesariamente lo que no existe.[1743] En el punto de análisis intenso, si me preguntas cuál es lo último, no digo nada en absoluto."

[En realidad,] en el sistema Centrista mismo, la fase de no análisis a través del razonamiento se refiere al ciclo [de enseñanzas] que primero pone fin a lo que no es meritorio, que es el vehículo que [conduce a] los reinos superiores. La fase intermedia de poner fin a la identidad significa contrarrestar [todos los tipos de] apego de los sistemas filosóficos Budistas y no Budistas con razonamientos Centristas. La fase de poner fin a todas las bases para los puntos de vista se refiere a la eliminación final y completa de [cualquier] apego a la verdadera realidad. Por lo tanto, no hay necesidad de que nadie reduzca estas [fases] ni les agregue nada. [888] Una vez que uno relaciona todas estas tres [fases de no análisis, análisis ligero y análisis intenso] únicamente con la fase intermedia de poner fin a la identidad, uno desarrolla el apego a la inexistencia de la escoria y el apego a la existencia de la esencia pura. [Además,] uno considera simplemente no dar una respuesta como la realidad última. Para aquellos que entienden el significado del Centrismo, esta [presentación errónea] ciertamente brinda una buena oportunidad para reírse. Sin embargo, para algunas personas ignorantes que desean la liberación, todavía sirve como un tema que los hace temblar de asombro.

Por lo tanto, se explica que cuando Mañjuśrī le preguntó a Vimalakīrti sobre la realidad perfecta, la respuesta genuina [en este caso] fue no dar una respuesta. Sin embargo, cuando un ser ingenuo no da una respuesta a la pregunta de otro, ¿Cómo podrían estos dos casos ser comparables? Por favor, comprende la diferencia entre un Bodisatva en su última existencia que habita bajo el árbol bodhi y Devadatta que está sentado bajo un árbol nimba. Si piensas, "Estos son comparables", entonces solo pregúntale a un buey sobre lo último y obtendrás la respuesta final que deseas [de este buey].

b) La refutación del segundo extremo [es decir, que surge de algo diferente]:

[*Las Palabras Lúcidas* de Candrakīrti citan a Buddhapālita sobre esto]:

El Maestro Buddhapālita dice:

> Las cosas no surgen de otra cosa, porque [de lo contrario] se seguiría que todo surge de todo.[1744]

El propio venerable Candrakīrti dice:

> Las cosas tampoco surgen de otra cosa, porque no hay otra cosa.[1745]

En *La Entrada* [*al Centrismo*], afirma:

> Si algo se originara en dependencia de algo distinto que él,
> bueno, entonces la oscuridad total surgiría de las llamas
> y todo surgiría de todo. ¿Por qué?
> [También] todo lo que no produce [esto] es lo mismo en ser otro.[1746]

Además, si [las entidades] surgieran de causas y condiciones, [como dicen los *Versos Fundamentales*,] solo hay cuatro condiciones:

> Las condiciones son cuádruples: Causal,
> observada, inmediata,
> y dominante.
> No hay quinta condición.[1747]

Por ejemplo, la naturaleza de un brote de arroz no existe en ninguna de [sus condiciones:] ni en su condición causal (agua y estiércol), ni en su condición observada (la cosecha), ni en su condición inmediata [889] (el último momento de la semilla), y tampoco en su condición dominante (la persona que planta [la semilla]):

> La naturaleza de las entidades no existe en las condiciones y demás.[1748]

Cuando uno analiza esto con [el razonamiento de] la libertad de la unidad y la multiplicidad, entonces, si una [entidad] en sí misma no está establecida, ¿Dónde debería haber algo distinto que dependa [por su alteridad] de esta [primera entidad]?

> Si una entidad en sí misma no existe,
> una entidad distinta [de ella] tampoco existe.[1749]

Si las condiciones (como el agua y el estiércol) tienen funciones (como producir un brote), tendrían que producir brotes todo el tiempo. Si no tienen ninguna función, nunca habría ninguna función. Sin embargo, si no tienen ninguna función, ¿Por qué se presentan como condiciones?

La función no es algo que implique condiciones.
[Convencionalmente, sin embargo,] no hay función que no
implique condiciones.
Lo que no implica una función no es una condición.[1750]

Podrías decir: “Sin embargo, dado que [el brote] surge en dependencia de estas, esas son sus condiciones.” Mientras no surja, no son sus condiciones, y una vez que ha surgido, sus condiciones [ya] no son necesarias. Por lo tanto, ¿Cuándo serían sus condiciones?

Este es el consenso: “Dado que surge en dependencia de estas,
por lo tanto, son sus condiciones.”
Mientras no surja,
¿Cómo no podrían ser estas cosas que no son sus condiciones?

Para [ambos] inexistentes y existentes,
las condiciones no son adecuadas:
Si algo no existe, ¿De quién serían las condiciones?
Si algo existe [ya], ¿Para qué sirven las condiciones?[1751]

Por lo tanto, una vez que uno examina cualquier fenómeno existente o no existente, se desintegra y, por lo tanto, no se establece. En esta situación, ¿Cómo podrían establecerse [sus] causas?

Una vez que los fenómenos no están establecidos
como existentes, inexistentes, o [ambos] existentes e inexistentes,
¿Cómo se podría hablar de “causas que los logran”?
Una vez que este es el caso, esto no es razonable.[1752]

Asimismo, tampoco se establece la condición observada:

Un fenómeno existente [que es una conciencia] no revela
nada más que la inexistencia de [su] objeto observado.
Si un fenómeno [en sí mismo] no es observable,
¿Dónde existiría [su] objeto observado?[1753]

Seguramente es un consenso que el momento anterior que acaba de cesar es la condición inmediata. Sin embargo, como no hay nada que surja, algo que ha cesado no está justificado. Además, dado que algo que ha cesado ya no existe, tampoco es adecuado como condición. Por lo tanto, la condición inmediata tampoco está establecida:

Si los fenómenos no han surgido,
la cesación [890] no estaría justificada.

> Por lo tanto, la [condición] inmediata no es razonable.
> Si ha cesado, ¿Cuál sería esa condición?[1754]

Podrías argumentar, "dijo el Bendecido, 'Ya que esto existe, eso se origina. Puesto que esto ha surgido, eso surge. Debido a la condición de desconocimiento básico, [hay] formación.' ¿No es esto [lo que dijo]?" *Las Palabras Lúcidas* dicen:

> Estas enseñanzas de surgimiento en el sentido de la originación dependiente, y etc., no [significan] en términos de la naturaleza del objeto de sabiduría no contaminada de aquellos que están libres de la visión borrosa del desconocimiento básico. "Bueno, [en términos de] ¿a qué se refieren entonces?" Se [significan] en términos del objeto de conciencia de aquellos cuyos ojos de visión inteligente se ven afectados por la visión borrosa del desconocimiento básico. Es en términos de ver precisamente esto que el Bendecido ha hecho declaraciones como:
>
>> Oh monjes totalmente ordenados, esta realidad última es única. Es como sigue: El Nirvāṇa tiene la propiedad de ser engañosa, mientras que todas las formaciones tienen la propiedad de ser ilusorias y engañosas.[1755]

[El texto entonces] continúa con muchas citas adicionales para probar esto.

Por lo tanto, un resultado no reside en ninguna de sus diversas condiciones. Por lo tanto, si es un inexistente [en el momento de sus condiciones], ¿Cómo podría surgir este inexistente [como un existente posterior]? Si surgiera a pesar de su inexistencia, surgiría incluso de [entidades] que no son sus causas. [*Los Versos Fundamentales sobre el Centrismo* dicen:]

> Si, por la razón que sea, no hay existencia
> de cosas que no existen por su naturaleza,
> no está justificado decir,
> "Ya que esto existe, eso se origina."
>
> El resultado no existe en absoluto
> en cualquiera de sus diversas condiciones o su reunión.
> Lo que no existe en sus condiciones,
> ¿Cómo debería surgir eso de tales condiciones?
>
> Sin embargo, si no existe
> y aún surgirían de estas condiciones,
> ¿Por qué no surgiría también
> de [entidades] que no son sus condiciones?[1756]

Podrías decir: “Debido a que el resultado depende de sus condiciones, el resultado es algo que tiene la naturaleza de sus condiciones.” Si incluso estas mismas condiciones no existen como [algo que lleva] su propia naturaleza, ¿Cómo deberían existir como la naturaleza del resultado? [Por otro lado,] tampoco hay un resultado que no dependa de las condiciones. Por lo tanto, las causas y las condiciones no son más que superposiciones.

> Podrías decir: “El resultado es de la naturaleza de sus condiciones.”
> [Sin embargo,] las condiciones no tienen una naturaleza propia. [891]
> ¿Cuál es el resultado de algo que no es una entidad en sí mismo?
> ¿Cómo podría ser de la naturaleza de [esas] condiciones?
>
> Por lo tanto, no es de la naturaleza de [sus] condiciones.
> [Sin embargo,] tampoco hay resultado con la naturaleza de lo
> que no son sus condiciones.
> Dado que los resultados no existen,
> ¿Cómo deben ser las condiciones no condiciones?[1757]

c–d) La [refutación de] los dos extremos restantes: [Que surgen de ambos o que surgen sin causa]

Las Palabras Lúcidas explican:

> Las cosas tampoco surgen de ambas [de ellas mismas y otras], porque esto implicaría [todos] los defectos que se declararon para ambas tesis y porque cada uno de estos [extremos] no tiene la capacidad de producir [entidades].
>
> Si el sufrimiento fuera producido por cada uno de ellos,
> sería producido por ambos.[1758]

Esto se explicará [a continuación].

[Las entidades] tampoco surgen sin una causa. Esto conllevaría los siguientes y otros errores que se explicarán a continuación:

> Si no hubiera causas, los resultados
> y las causas tampoco estarían justificadas.[1759]

También seguirían otros defectos:

> Si estos seres estuvieran vacíos de causas, no podrían ser aprehendidos,
> al igual que el olor y el color de una flor utpala en el cielo.[1760]

5) El análisis del resultado: El argumento que refuta el surgimiento de los existentes y los no existentes[1761]

[El razonamiento básico] se formula de la siguiente manera: Estas meras apariencias como sujeto no existen por su naturaleza, porque ni los existentes ni los no existentes surgen, al igual que una ilusión.

a) Los que afirman el surgimiento de un resultado que [ya] existe en la causa ahora son los Enumeradores.
b) Las personas que afirman el surgimiento de [un resultado] que [ya] existe en el futuro pertenecen a la Escuela de la Gran Exposición en nuestra propia facción [Budista].[1762]
c) Los que afirman el nuevo surgimiento de [un resultado] que no existía antes son algunos otros seguidores de nuestra propia facción.

a) Si el brote existiera en la semilla en este momento, se seguiría que no tiene sentido que vuelva a surgir. [Los Enumeradores] dirían: "Su naturaleza está establecida [ya ahora]. Sin embargo, existe de tal manera que surge como algo claramente manifiesto [más adelante]." Desde el punto de vista de su naturaleza, entonces sería inútil que surgiera de nuevo, y desde el punto de vista de su manifestación clara, sería un inexistente que surge.

b) También algo que [ya] existe en el futuro no surge por la siguiente razón: Si una entidad que [todavía] no ha surgido [aquí] existiera en algún [otro] lugar desconocido en este momento, sería razonable que pudiera surgir [aquí] en el futuro. Sin embargo, dado que no existe esa [entidad], ¿Qué es lo que podría surgir? [*Los Versos Fundamentales sobre el Centrismo* dicen:]

> Si alguna entidad no nacida
> existió en alguna parte,
> podría surgir.
> Sin embargo, si no existe, ¿Qué surgiría?[1763]

c) Si surgiera algo que no ha existido antes, [892] se seguiría que incluso los cuernos de un conejo podrían surgir. [Además,] se seguiría que casi cualquier cosa podría surgir. La razón de estas [consecuencias] es que [una inexistencia] no depende de ninguna causa [en absoluto].

> Si algo no surgido pudiera surgir,
> casi cualquier cosa podría surgir de esta manera.[1764]

Por lo tanto, cuando analizamos con estos [cinco] grandes razonamientos, todo nuestro apego a las causas, la falta de causas, el surgimiento, la cesación, y etc. –es decir, todas las concepciones de superposición y negación– desaparecen, que es [precisamente] el propósito de este [enfoque]. *La Entrada* [*al Centrismo*] dice:

Los seres ordinarios están atados por concepciones.
Los yoguis no conceptuales encontrarán la liberación.
Por lo tanto, el estado aprendido que el resultado del análisis
es que las concepciones están en paz.[1765]

4.2.2. El Significado del Texto

Esto tiene dos partes:

1) El análisis de la causa: Las astillas vajra
2) El análisis del resultado: La refutación de un surgimiento de existentes y no existentes

4.2.2.1. El Análisis de la Causa: Las Astillas Vajra

Esto tiene cinco partes:

1) La refutación de surgir sin causa
2) Las cuatro refutaciones de surgir de otra cosa
3) Las tres refutaciones de surgir de sí mismo
4) Enseñando que la cognición que niega la existencia de los objetos es una cognición válida
5) Exponiendo el significado que se determina a través de la cognición válida

4.2.2.1.1. La Refutación de Surgir sin Causa

Temporalmente, la percepción mundana
ve todo tipo de causas. [116ab]

Estas dos líneas enseñan que las causas son vistas directamente por el mundo.

Algunos de Mentalidad Mundana afirman que no hay causas en absoluto. Dicen: “La causa de las cosas es su propia naturaleza, porque se originan a través de su propia naturaleza. [Como dicen nuestras escrituras]:

La redondez de los guisantes, las puntas largas y afiladas de las espinas,
Los patrones coloridos de las plumas de las alas de un pavo real, la salida del sol y el flujo descendente de los ríos–
Todos estos fueron creados por nadie. Su causa es su propia naturaleza.

A esto decimos: **Temporalmente**, no es el caso de que no haya causas [893] ni que [las entidades] sean [tal como son] por su propia naturaleza, porque **la percepción ve todo tipo de causas** en el **mundo**, como una semilla que es la causa de un brote.

Las distintas partes de un loto, como su tallo,
se producen por causas distintas. [116cd]

Estas dos líneas enseñan que hay varias causas para el tallo [de una flor], sus pétalos, y etc.

Hay diferentes causas para cada color individual en las plumas multicolores de las alas de un pavo real. Del mismo modo, **las distintas partes de un loto, como su tallo,** sus hojas, sus anteras, sus pistilos y sus diversos colores, **son producidas por** distintas **causas** individuales. En una sola semilla, estos aspectos causales están presentes de manera inseparable. Son los objetos de la visión de aquellos que no están oscurecidos con respecto a toda la gama de lo que conlleva la naturaleza de los fenómenos, pero los seres ingenuos no entienden esto.

Podrías preguntar: "¿Qué creó la variedad de causas?"
Proviene de la variedad de causas precedentes.
"¿Por qué las causas son capaces de producir resultados?"
Esto se debe a la fuerza de las causas anteriores. [117]

Este verso enseña que estas [causas] surgen de causas anteriores.

Podrías preguntar: "¿Qué creó esta variedad de causas? Si no hay creador, se establecen como inexistentes. "Más tarde [las causas] se establecen gradualmente a partir **de la variedad de causas** en sus respectivos momentos **precedentes**. Podrías continuar: **"¿Por qué las causas pueden producir resultados?" Esto se debe a la fuerza de las causas** sin comienzo **anteriores**, a través de un originación dependiente en el que una [causa] conduce secuencialmente a otra. Además, es una contradicción inmediata afirmar que no hay causa y al mismo tiempo formular un argumento para ello. La razón es que un argumento es la causa que hace que uno entienda [algo], y si esta [causa] existe, entonces también se establece la existencia de otras causas.

4.2.2.1.2. La Refutación de Surgir de Alguna Otra Causa

Esto tiene cuatro partes:

1) La enseñanza de que Īśvara[1766] no está establecido
2) La enseñanza de que sus resultados son imposibles
3) La enseñanza de que es contradictorio que él sea un creador
4) La refutación de las partículas infinitesimales

4.2.2.1.2.1. La Enseñanza De Que Īśvara No Está Establecido

Si Īśvara es la causa del mundo,
solo dinos quién es Īśvara.

> **Si dices: "Él es los elementos", seguramente está bien,**
> **pero ¿Por qué tanto alboroto por un simple nombre? [118]**
>
> **Además, la Tierra y demás son múltiples,**
> **impermanentes, inactivos, no divinos,**
> **algo pisoteado e impuros.**
> **Por lo tanto, no son Īśvara. [119]**

[894] Estos dos versos enseñan que los cuatro elementos no son Īśvara.

Vosotros, Diferenciadores y otros, decís: "Existe el dios llamado Īśvara, que es puro, vasto, digno de veneración, permanente, único y un creador omnipresente. Él es el que tiene poder absoluto sobre todo. [Como dicen las escrituras]:

> El que es sutil, singular, la fuente . . .

y

> Se dice que Īśvara funciona como la causa
> por todo lo demás que conlleva condiciones.
> Lo que no tiene mente no es capaz
> de reunir sus resultados por sí mismo."

Aquí preguntamos: [895]

> **Si Īśvara es la causa del mundo,**
> **solo dinos quién es Īśvara.**

Si dices: "Afirmamos que **los** grandes **elementos** son Īśvara", **seguramente está bien**, **pero** nosotros también afirmamos que los elementos son causas, entonces, **¿Por qué** deberíamos crear **todo** este **alboroto** debatiendo **sobre meros nombres** diferentes, como "elementos" o "Īśvara"? No debatiremos [sobre mera terminología].

Además, [lo que dices] contradice tu propio sistema por las siguientes razones: Los elementos –**la Tierra y demás**– **son múltiples**, mientras que afirmas que Īśvara es singular. La Tierra y cosas semejantes son **impermanentes**, pero tú afirmas que Īśvara es permanente. La Tierra y demás están [mentalmente] **inactivos** y, por lo tanto, no tienen mente, mientras que tu posición es que Īśvara tiene una mente [activa].[1767] La Tierra y demás **no** son **divinas y algo** que tus pies **pisotean**. Sin embargo, afirmas que Īśvara es divino y digno de veneración. La tierra y cosas semejantes son necesariamente **impuras**, pero tú afirmas que Īśvara es puro. **Por lo tanto,** en vuestro propio sistema, los elementos **no son Īśvara**.

Īśvara no es el espacio, porque está inactivo.
Él no es el yo, porque este ya ha sido refutado anteriormente.
Si él es inconcebible, su estado como creador también es inconcebible, entonces,
¿Qué puedes decir al respecto? [120]

Este verso enseña que el espacio o algo inconcebible [tampoco] es Īśvara.

Podrías continuar: "Īśvara es el espacio." **Īśvara no es el espacio, porque** Īśvara es activo, mientras que el espacio **es inactivo**. Entonces podrías intentar: "El yo es Īśvara." Un **yo**, que nunca es posible, **no es** Īśvara, **porque este** yo **ya ha sido refutado anteriormente.** Tu última oportunidad podría ser: "Īśvara es inconcebible." **Si** el **estado** de Īśvara **como creador inconcebible es inconcebible**, no **puedes decir** nada **al respecto**. **Entonces**, ¿Cuál es el punto de llamarlo Īśvara?

4.2.2.1.2.2. La Enseñanza de Que Sus Resultados Son Imposibles

¿Y qué podría querer crear? [121a]

Esta línea enseña que no hay nada que pueda ser creado por él.

Por lo tanto, puesto que Īśvara no está establecido, **¿Cuáles podrían** ser los fenómenos distintos [a él] que él **quiere crear**?

Si fuera un yo, ¿no es eterno?
[Del mismo modo,] la naturaleza de la Tierra y demás, Īśvara, [121bc]

Estas dos líneas refutan la afirmación de que el yo es Īśvara.

Podrías decir: "Puesto que todo es emanado por el yo, el **yo** es Īśvara." **Si** afirmas que Īśvara es este [yo] singular y eterno, se deduce que él crea todas las cosas, como **la Tierra**, simultáneamente y todo el tiempo, o se deduce que nunca las crea. ¿No es que afirmas que la **naturaleza** de **Īśvara es eterna**?[1768]

y la conciencia que surge de los objetos cognoscibles no tiene principio. [121d]

El sufrimiento y la felicidad provienen de las acciones.
Así que, por favor, dinos lo que él ha creado. [122ab]

Estas tres líneas enseñan que [los resultados] son producidos por acciones.

Por lo tanto, **la conciencia** y **los objetos cognoscibles surgen de** ser dependientes el uno del otro. **El sufrimiento y la felicidad sin principio** [896] **surgen de las** propias **acciones**. **Así que, por favor, dinos qué ha creado** este Īśvara que no es más que un mero nombre.

4.2.2.1.2.3. La Enseñanza de Que Es Contradictorio que Él Sea un Creador

Si la causa no tiene un comienzo,
¿Dónde debería haber un comienzo de su resultado? [122cd]

¿Por qué no crea todo el tiempo,
ya que él no depende de otra cosa?
No hay nada que no haya sido creado por él,
así que, ¿De qué debería depender esta [creación] suya? [123]

Si dependiera [de otros factores], su unión
sería la causa, pero de nuevo Īśvara no lo haría.
Una vez que estas se han unido, él no podía dejar de crear,
y sin ellos, no podía dejar de crear. [124]

Estas líneas enseñan que las reuniones [de diversas causas y condiciones] son la causa [real] [del mundo].

Además, **si la causa** –Īśvara– **no tiene un** punto donde **comienza**, **¿Dónde debería haber un comienzo** del **resultado** que se origina a partir de ella? Si afirmas esa [causa permanente], se deduce que los resultados recién originados son imposibles.[1769]

Si Īśvara es el creador de todo, **¿Por qué no crea todo el tiempo,** haciendo también cosas como traer agua y hacer fuego? Si lo hiciera, por supuesto, [todo] sería creado por Īśvara, pero ¿Qué sentido tendría que otros, [como] sirvientes, se ocuparan [también de estas cosas]? Alguna creación [mental] [que se realiza] solo por Īśvara seguramente **no dependería de** ninguna **otra** causa. Sin embargo, el mundo [entero] puede ver directamente que estos fenómenos dependen de otras causas: Si quieres fuego, necesitas leña, pero ¿Qué ayuda es Īśvara en esto? **No hay nada que no haya sido creado por** Īśvara, **así que, ¿De qué** otras causas y condiciones **debería depender esta [creación] suya**, como ollas de barro y lámparas de mantequilla? Por lo tanto, no es razonable que [una actividad creadora tan exclusiva] pueda depender [de algo].

Por otro lado, sin embargo, podemos ver que una vasija de barro no es creada por Īśvara sino por un alfarero, y que una lámpara de mantequilla [ardiente] no surge de Īśvara sino que se origina de grasa, una mecha, un tazón pequeño y fuego. Por lo tanto, **si** [su creación] **dependiera** de esas causas y condiciones, **su unión sería la causa, pero de nuevo Īśvara no lo haría. Una vez que** las causas y las condiciones **se han unido,** Īśvara **no podía dejar de crear**, incluso si no deseara crear. **Y sin** que **ellos** se unieran, **no podía dejar de crear,** incluso si deseara crear.

Si Īśvara creara sin desearlo,
se seguiría que está bajo el dominio de otra cosa.
Si él crea porque así lo desea, dependerá de su deseo.
Entonces, ¿Qué ha sido de tu Īśvara? [125]

Este verso enseña que Īśvara no tiene poder absoluto.

De nuevo, preguntamos: ¿Cómo es que Īśvara crea sin desear, o crea por desear? **Si Īśvara creara sin** que él mismo lo **deseara**, **se seguiría que** es alguien **bajo el dominio de otra cosa,** porque, al igual que un sirviente, tendría que crear a pesar de no querer hacerlo. **Si** dices: "**Él crea porque así lo desea**", sería alguien que está bajo el dominio de su propio deseo, porque **depende de su deseo** y lo sigue. **Entonces**, en ambos casos, **¿Qué ha sido de tu Īśvara** absolutamente poderoso, ya que [tu idea] de que él tiene poder absoluto está arruinada?[1770]

4.2.2.1.2.4. La Refutación de las Partículas Infinitesimales

> **Aquellos que proponen partículas infinitesimales permanentes**
> **ya ha sido refutado anteriormente. [126ab]**

Por lo tanto, los Diferenciadores [897] y otros [que afirman la existencia de Īśvara] ha sido refutada. Ahora, tampoco hay justificación [para la afirmación de] esas otras personas, como los Analizadores, **que proponen** que todo el mundo animado e inanimado surge de partículas infinitesimales **permanente-**mente existentes que no tienen partes. Las **partículas infinitesimales** sin partes no están establecidas, porque los *Veinte Versos* [de Vasubandhu] dicen que la ausencia de partes no está establecida:

> Si seis [partículas] se unen simultáneamente,
> esta partícula infinitesimal tendría seis partes.
> Si las seis juntas no tienen partes,
> entonces también su agregación sería solo una partícula infinitesimal.[1771]

[Además,] las partículas infinitesimales no se establecen por la siguiente razón: Si tomas algunas [partículas] que son doradas, entonces una montaña que consiste en ellas también debe ser dorada. Del mismo modo, si son permanentes, se seguiría que las cosas que consisten en ellas –como el Monte Meru o las casas– también son permanentes. Por lo tanto, también esos sistemas **ya han sido refutados anteriormente** por [las líneas como 86cd]:

> Dado que estas divisiones direccionales carecen de partes,
> son como el espacio. Por lo tanto, ni siquiera existen partículas.

[Sinopsis de Otros Comentarios]

Aquí, Kalyāṇadeva explica:

> [La Tierra y demás no son Īśvara] por la siguiente razón: Afirmas que él es único, permanente, dotado de excelente inteligencia y divino. Por lo

> tanto, incluso las cosas como un liṅgam son puras y no deben ser pisoteadas. Podrías afirmar que Īśvara es el espacio. Sin embargo, esto tampoco es Īśvara, ya que está libre de actividad y compromiso deliberado. También un yo que tiene el carácter de venerar al sol o la luna y demás no es Īśvara, porque ha sido refutado por [los versos 57-59]:
>
> No soy los dientes, el cabello o las uñas . . .
>
> Podrías terminar diciendo: "Īśvara es inconcebible." Puesto que su actividad creadora también es inconcebible, ¿Qué puedes decir? ¿Cómo podía algo inconcebible ser objeto de expresión? E incluso si asumimos esto, ¿Qué cosas podría desear hacer surgir o producir? Si desea generar un supuesto yo, este [yo] no es como Īśvara [inconcebible], ya que dices que es permanente y estable.[1772]

Vibhūticandra afirma la tesis de los oponentes [sobre Īśvara] de la siguiente manera:

> Los Lógicos y otros dicen: "Existe este Bendecido, que es hábil en la creación de varios seres. Su poder nunca disminuye. Él es el principio, eterno, omnisciente, [898] y todopoderoso. Él es la causa del mundo y crea cuerpos, reinos, montañas, océanos y demás. Él es la causa de la permanencia y la cesación, el Gran Todopoderoso."[1773]

4.2.2.1.3. La Refutación de Surgir de Sí Mismo

Esto tiene tres partes:

1) La refutación de la sustancia primordial de los Enumeradores
2) Disipando la afirmación de que el placer y demás son permanentes
3) La refutación de la afirmación de que el resultado permanece en la causa

4.2.2.1.3.1. La Refutación de la Sustancia Primordial de los Enumeradores

> **Los Enumeradores afirman que la sustancia primaria**
> **es la causa permanente del mundo. [126cd]**
>
> **El equilibrio de los constituyentes**
> **"luminosidad", "movilidad" y "oscuridad"**
> **se llama "sustancia primordial."**
> **El flujo universal se explica a través de su desequilibrio. [127]**

Este verso y medio expone la tesis del oponente.

[899] **Los Enumeradores** no Budistas **afirman que la sustancia primordial es la causa permanente del mundo** animado e inanimado. **El equilibrio de los** tres **constituyentes "luminosidad", "movilidad" y "oscuridad" se llama "sustancia primordial."** Afirman que tiene cinco atributos: Es permanente, material, no aparente y único, y es la naturaleza [de todo] pero no [ninguna de las manifestaciones de esa naturaleza]. Además, afirman que es solo una causa, pero no un resultado. **El** llamado **flujo universal se explica a través de** los tres constituyentes que se encuentran en la fase de **su desequilibrio**. Los [otros] veinticuatro [factores de su sistema son los siguientes]:[1774]

2) el yo [o individuo], que tiene cinco atributos: Es consciente, permanente, único y está contenido en el continuo de los individuos, y es el experimentador pero no un agente o creador

Los veintitrés [restantes] [factores de flujo universal] se originan gradualmente a partir de la sustancia primordial:

3) la "grande" o "cognición", que es como un espejo de cristal con dos lados[1775]

4) de esto viene la "identificación", que evoluciona en –las once facultades:

5-9) las cinco [facultades sensoriales], como la facultad sensorial ocular y la facultad sensorial auditiva

10-14) las cinco facultades operativas, como el habla

15) la facultad que es a la vez operativa y mental, es decir, la cognición mental [900], y

–los cinco elementos esenciales:

16-20) los elementos esenciales, como el sonido, que a su vez evolucionan en

21-25) los cinco elementos [más burdos], como el espacio

[Los Enumeradores] afirman que, de entre estos, las once facultades y los cinco elementos son solo causas. Dicen: "Dado que las manifestaciones tanto del yo como de los objetos [externos] aparecen simultáneamente dentro de [el espejo bilateral de] la cognición, el individuo experimenta objetos. Cuando el individuo se da cuenta de que estos son creados por la sustancia primaria, la sustancia primaria se avergüenza y no crea estas manifestaciones [más]. Por lo tanto, el yo se separa de la sustancia primordial y se libera." Las objeciones a esto son las siguientes:

> **Dado que tres naturalezas en una sola entidad**
> **no son posibles, no existe.**
> **Del mismo modo, los constituyentes no existen,**
> **porque cada uno de ellos también tiene tres aspectos. [128]**

Este verso refuta los constituyentes.

Que existan **tres naturalezas en una sola** sustancia primaria **no es posible,** porque entonces se deduce que la sustancia primaria no es única sino triple. Podrías argumentar: "Existe como una tríada, pero esto no es contradictorio con ser una." Sin embargo, entonces se deduce que tampoco es contradictorio que un jarrón y un paño existan como dos, sino que sigan siendo uno. **Como** [esto es imposible], **no existe** una sustancia primordial que sea su equilibrio. **Del mismo modo**, **los** tres **constituyentes** mismos –movilidad, oscuridad y luminosidad– **no existen**, porque si existieran, deberían ser adecuados para aparecer, pero no se pueden observar en ninguna parte. [Además,] sigue una regresión infinita, **porque** ustedes mismos afirman que **cada uno de ellos también tiene tres aspectos**, como la movilidad de la movilidad, y etc.

> **Si estos constituyentes no existen,**
> **la existencia del sonido y demás se vuelve extremadamente inverosímil. [129ab]**

Estas dos líneas refutan el sonido y demás que son producidos por los [constituyentes].

Si, por lo tanto, **estos** mismos **constituyentes no existen, la existencia de** los elementos esenciales, como el **sonido**, **y** los elementos [más burdos], que son [todos] producidos por la sustancia primaria que conlleva estos [tres constituyentes] –**se vuelve extremadamente inverosímil**. Esto es como el caso del hijo de una mujer estéril: Si él no existe, entonces su juventud o vejez tampoco existen.

> **Además, el placer y demás son imposibles**
> **en algo sin mente, como la tela. [129cd]**
>
> **Podrías pensar: "Las entidades tienen la naturaleza de sus causas."**
> **Sin embargo, ¿no analizamos ya las entidades?**
> **De todos modos, tu causa es el placer y demás,**
> **pero la tela y similares no provienen de esto. [130]**
>
> **Si fuera que el placer y demás provienen de la tela y etc.,**
> **una vez que estos no existen, el placer y similares tampoco existen. [131ab]**

Estas ocho líneas arrojan la consecuencia extremadamente absurda [al oponente] de que la Tierra y etc. tienen placer y demás.

Además, no es razonable que los veintitrés factores del flujo universal posean los tres constituyentes, como **el placer**, porque la experiencia de estos sentimientos –placer (luminosidad), sufrimiento (movilidad) y embotamiento (oscuridad)– **es imposible en algo sin mente, como** la Tierra.[1776] ([Aquí,] la palabra "además" implica lo siguiente: "No es solo el caso de que los tres constituyentes mismos no existan, [por otra parte es imposible que haya placer y demás en algo sin mente.]")

Podrías pensar: "Las entidades tienen la naturaleza de sus causas, que son [los tres constituyentes], el placer, y etc. Por lo tanto, el placer y demás [a su vez] surgen de la Tierra y similares." **Sin embargo**, **¿no** refutamos estas mismas entidades ya antes analizándolas desde sus partículas infinitesimales hasta las colecciones? Seguramente lo hicimos. [901] **De todos modos**, ustedes los Enumeradores con su sistema bien pueden afirmar que la **causa es el placer y demás**, pero [la verdad es que] **la tela y similares no provienen de este** [tipo de causa], porque nadie [nunca] ha visto que la tela surja del placer.

Si su sistema filosófico dijera **que el placer y demás** surgen **de la tela y etc.,** [convencionalmente hablando,] esto sería apropiado. La razón de esto es que **una vez que estas** prendas hechas de tela y similares **no existen**, **el placer** del calor **y similares** [que vendrían de ellas] **tampoco existen**.[1777] [Sin embargo,] en este caso, ninguna de estas [cosas], como la tela y el placer, se establecería jamás, porque la causa de las cosas como el placer es la tela y demás, y la causa de las cosas como la tela es el placer y etc.[1778]

4.2.2.1.3.2. Disipando la Afirmación De Que El Placer y Demás Son Permanentes

> **Así mismo, el placer y demás nunca se ven**
> **teniendo alguna permanencia. [131cd]**
>
> **Si hay un placer claramente manifiesto y etc.,**
> **¿Por qué no se percibiría esa experiencia? [132ab]**

Estas cuatro líneas enseñan que el placer y demás no existen permanentemente, porque no se experimentan [todo el tiempo].

Además, la sustancia primordial y sus constituyentes no pueden ser permanentes, porque tampoco se ve que sus resultados –**placer, y etc**.– **tengan permanencia**. Podrías decir: "El placer y demás existen permanentemente. Todo lo que estamos diciendo es que simplemente no tienen experiencia [mental]."[1779] **Si hay algún placer** particular o distinto **claramente manifiesto y etc.**, **¿Por qué no se percibiría esa experiencia?** [Debe percibirse] por la siguiente razón: Si la conciencia es lo que experimenta y, sin embargo, no experimenta [ese placer], esto contradeciría [su papel] como lo que experimenta.

> **"Esa misma [experiencia] se vuelve sutil."**
> **¿Cómo podría ser lo mismo burdo y sutil? [132cd]**

Estas dos líneas enseñan que no es razonable [distinguir entre] lo burdo y lo sutil con respecto a algo permanente.

Podrías continuar, "Ya que **esa misma experiencia se vuelve sutil**, no se percibe." **¿Cómo podría ser** posible presentar **el mismo** fenómeno único [y permanente] –es decir, el placer y demás– como **burdo y sutil**?

> **Si se vuelve sutil solo al dejar de ser burdo,**
> **ser burdo o sutil no significa nada más que impermanencia.**
> **Entonces, ¿Por qué no aceptas del mismo modo**
> **la impermanencia de todos los fenómenos? [133]**
>
> **Si lo burdo del placer no es otra cosa que eso,**
> **es claramente evidente que el placer es impermanente. [134ab]**

Estas seis líneas enseñan que el placer y demás son impermanentes.

Si el placer y demás **se vuelven sutiles solo al dejar de ser burdo** de un momento a otro, es definitivo que los diversos [estados de] **ser burdo o sutil no significan nada más que impermanencia.** En este caso, [la noción de] constituyentes permanentes colapsa. **Entonces**, si ves que el placer y demás son impermanentes, **¿Por qué no aceptas de la misma manera la impermanencia de todos los fenómenos?** Es cierto que son impermanentes. **Si** afirmas que **lo burdo** y la sutileza **del placer** y demás **no son otra cosa que eso**, comprenderás directamente por ti mismo **que el placer** y el sufrimiento son **impermanentes**, porque surgen de condiciones, [aparecen] de manera intermitente y sirven como condiciones mutuamente excluyentes.[1780]

4.2.2.1.3.3. La Refutación de la Afirmación de Que el Resultado Permanece en la Causa

> **Tu afirmas: "Algo que no existe**
> **no puede surgir debido a su inexistencia." [134cd]**[1781]
>
> **Es posible que no desees que un inexistente surja como**
> **algo manifiesto,**
> **pero esto es exactamente a lo que se reduce. [135ab]**

Estas cuatro líneas enseñan que los [Enumeradores] afirman implícitamente que las [entidades] surgen de sí mismas.

Tu afirmas: "Cuando uno analiza de esta manera, concedido, es cierto que la sustancia primordial no es una causa. Sin embargo, [todas las entidades] son sus propias causas. No hay duda de que las entidades surgen de sí mismas, porque

algo que no existe no puede surgir y también [por] la **inexistencia** de cualquier otra causa [para su surgimiento].” [902] No ves [realmente] que [las entidades] surgen de sí mismas, sino que simplemente especulas y dices: “Uno necesita aceptar que surgen de sí mismas.” De acuerdo con esta [posición], **es posible que no desees que surjan** [entidades] incluso cuando la reunión de [sus] causas no exista **como algo manifiesto**, **pero a lo que se reduce** es que tienes que aceptar **exactamente esto**.[1782]

> **Si el resultado estuviera presente en la causa,**
> **comer alimentos equivaldría a comer excrementos. [135cd]**

> **Y por el precio que pagas por la tela de algodón**
> **deberías comprar semillas de algodón y usarlas. [136ab]**

Estas cuatro líneas establecen consecuencias extremadamente absurdas [que siguen] si la causa y el resultado son simultáneos.

Esta [conclusión anterior] es definitivamente lo que obtienes, pero si aún afirmas que **el resultado está presente en la causa**, entonces **comer alimentos**, como arroz cocido, **equivaldría a comer excrementos** o heces, porque el resultado –las heces– están presentes en su causa, la comida. **Y por el precio que pagas por la tela de algodón**, **deberías comprar semillas de algodón** similares a nueces **y usarlas** como prendas de vestir, porque los resultados –algodón y tela de algodón– están presentes en la causa –estas mismas semillas de algodón.

> **Podrías argumentar: “La gente mundana no ve esto debido**
> **a la ignorancia.”**
> **Sin embargo, esta es la posición misma de los conocedores de**
> **esta realidad. [136cd]**

> **De todos modos, incluso las personas mundanas tienen**
> **conocimiento de esto,**
> **entonces, ¿Por qué no deberían verlo?**
> **“Las personas mundanas no tienen una cognición válida.”**
> **Entonces sus percepciones de las cosas manifiestas tampoco**
> **serían verdaderas. [137]**

Estas seis líneas refutan las respuestas a [las consecuencias anteriores].

Podrías argumentar: “El resultado definitivamente existe en la causa, pero **las personas mundanas no ven esto debido a la ignorancia.” Sin embargo**, entonces [al menos] ustedes mismos, que presumen de ser los conocedores de esta realidad, deberían comprar semillas de algodón por la cantidad de dinero que pagan por el algodón y usar solo estas semillas como prendas de vestir, lo que corrobora su **posición** anterior. Esta es la forma en que [debes ser

consecuente]. De todos modos, [incluso] si ustedes [afirman] ser aquellos que saben que el resultado (la tela de algodón) existe en su causa (semillas de algodón), **incluso las personas mundanas tienen** algún **conocimiento sobre esto**, es decir, que el resultado (la tela de algodón) se logra en función de su causa (el algodón). **Entonces, ¿Por qué** la gente mundana **no vería** también que la tela de algodón existe en las semillas de algodón? [De hecho,] tendrían [también] que ver esto.[1783] Podrías pensar: "Que la gente mundana no vea esto no es un error [en nuestra posición], ya que **la gente mundana no tiene cognición válida**." Sin embargo, **entonces** [todas] **sus percepciones de las cosas manifiestas**, como el surgimiento, **tampoco serían verdaderas**. [Desafortunadamente, sin embargo, estas percepciones concuerdan con las tuyas. En consecuencia], al igual que esas [percepciones erróneas] mundanas, [tus] imputaciones –como un yo o la sustancia primordial– tampoco son verdaderas.

4.2.2.1.4. Enseñando Que la Cognición Que Niega la Existencia de Objetos Es una Cognición Válida

> **"Si la cognición válida no es cognición válida,**
> **¿No es engañoso lo que es validado por ella?**
> **En la verdadera realidad, la vacuidad de las entidades**
> **por lo tanto, no está justificado." [138]**[1784]

[903] Este verso establece la objeción.

Los oponentes podrían decir: "**Si** afirmas en tu sistema Centrista que incluso toda **cognición válida** –que es el medio de evaluación– **no es** una **cognición válida**, **¿no es** también **engañoso** un fenómeno **validado por ella?** Si se analiza de acuerdo con **el verdadero** análisis Centrista, la vacuidad no se establece y, en consecuencia, la meditación sobre la **vacuidad** tampoco **está justificada**."

> **Sin hacer referencia a una entidad imputada,**
> **uno no puede aprehender la falta de esta entidad.**
> **Por lo tanto, la falta de una entidad engañosa**
> **[también] es claramente engañoso. [139]**

Este verso enseña que [todo] es mera ilusión.

Sin referirse a –es decir, sin confiar en– **una** mera **entidad imputada**, tampoco se **puede aprehender** o presentar **la falta de esta entidad**, que es la vacuidad. La razón es que si uno no confía en el término convencional [o noción de] espacio, uno no puede presentar el espacio como [refiriéndose a] la falta de entidades.[1785] **Por lo tanto**, dado que los seres sintientes se aferran a la realidad de **entidades engañosas** que son meras apariencias, se sumergen en la existencia cíclica. Si uno entiende que estas mismas [apariencias] son irreales e ilusorias, esta [comprensión] seguramente sirve como remedio para el [aferrarse a la

realidad]. Sin embargo, la vacuidad –que es esta imputación en el sentido de **la falta de** tales [apariencias] **engañosas** que aparecen como **entidades– también es claramente engañoso.** De la misma manera que un león ilusorio mata a un elefante ilusorio, esto es [nada más que] dedicarse a la [particular] reificación de la vacuidad comprensiva como remedio para la reificación que concibe [entidades] reales.

Por lo tanto, cuando el hijo de uno muere en un sueño,
la concepción "Él no existe"
elimina el pensamiento de que él existe,
pero también es engañoso. [140]

Este verso enseña que el [cultivo de la vacuidad] es el remedio para la reificación.

Por lo tanto, si uno experimenta **en un sueño** que su **hijo** ha nacido y luego muere, en la medida en que se trata de un sueño, definitivamente no hay diferencia entre el nacimiento [del hijo] y su muerte. Sin embargo, debido a que uno ve [en el sueño] que ha nacido, surge el estado mental que concibe: "Mi hijo existe." Cuando hay la apariencia de que ha muerto, surge **la concepción** "Mi hijo ha muerto y ahora **no existe**", [904] que **elimina el pensamiento** de las fantasías "Mi hijo sí **existe**." Sin embargo, dado que ambos –la existencia y **también** la inexistencia de este hijo– son iguales en ser un sueño, son iguales en ser **engañosos**.

4.2.2.1.5. Exponiendo el Significado Que se Determina a través de la Cognición Válida

Por lo tanto, a través de haber sido analizado de esta manera,
nada existe sin una causa,
tampoco hay nada contenido
en sus condiciones individuales o combinadas. [141]

Tampoco nada proviene de otra cosa,
ni permanece, ni se va. [142ab]

Estas seis líneas enseñan que las causas no se establecen cuando uno las analiza.

Por lo tanto, al haber sido analizado de esta manera, ningún fenómeno **existe** de tal manera que surja **sin una causa**. **Tampoco** ningún resultado está **contenido en sus** causas **individuales o** en una **combinación** de muchas de ellas. Ni **nada proviene de otras** causas, **ni** los resultados **permanecen** en sus causas, ni las causas cesan o desaparecen después de que han producido sus resultados.

> **Entonces, ¿Cuál es la diferencia entre las ilusiones y lo que la gente ignorante considera real? [142cd]**

Estas dos líneas enseñan que todo es ilusorio.

¿Cuál es la diferencia entre las ilusiones y todo **lo que es** tomado como **real** y aprehendido como [real] **por las personas ignorantes**? De hecho, uno tiene que entenderlo como una ilusión. Por lo tanto, los [*Sūtras*] *de la Madre* enseñan que [todo] desde la forma hasta el nirvāṇa [es ilusorio] y que cualquier fenómeno hipotético superior a él también sería ilusorio.

[Sinopsis de Otros Comentarios]

En cuanto a estos [versos], en la sección que refuta a los Enumeradores, Kalyāṇadeva [primero] declara su afirmación:

> "El placer y demás son la naturaleza o entidad de la causa. Dado que las cosas, como las prendas de vestir, tienen la naturaleza de esta causa, son esta causa. Dado que sus resultados son prendas de vestir, y etc., el placer y demás existen en estos. Si no existieran [en ellos], el placer y demás no surgirían de ellos."[1786]

Enseña que esto es refutado por [línea 130b] "Sin embargo, ¿no analizamos ya las entidades?" Luego afirma la consecuencia de que el placer y demás tendrían que existir todo el tiempo si fueran permanentes. [Continúa:]

> De nuevo, podrías decir: "Cuando este [placer] permanente se manifiesta claramente, aparece como placer. Sin embargo, cuando su pleno potencial no se manifiesta claramente, no aparece." Esto es refutado por [las líneas 132ab] "Si hay un placer claramente manifiesto y etc. . . ." . . . Podrías argumentar: "Las fases de ser burdo y sutil son diferentes, pero como no hay diferencia en la base de estas fases –el placer y demás– no hay error." La objeción a esto se encuentra [en las líneas 133ab] "Si se vuelve sutil solo al dejar de ser burdo . . ." Podrías pensar, "La base de estas fases es permanente." Esto es refutado por las líneas [134ab] "Si lo burdo del placer no es otra cosa que eso . . ."[1787]

En cuanto a [línea 137d] "Entonces sus percepciones de las cosas manifiestas tampoco serían verdaderas", dice:

> Esto demuestra que la existencia del sonido y demás se percibe como algo manifiesto. [Aquí,] el término "tampoco" enseña que lo que existe en inferencias y escrituras tampoco sería cierto.[1788]

Él explica que [el verso 143] “Lo que es creado por la ilusión . . .” también pertenece a esta sección. [905]

El Pequeño Comentario sobre el Capítulo del Conocimiento dice:

> Al afirmar estos [líneas 132ab] “Si hay un placer claramente manifiesto y etc., . . .” el maestro [Śāntideva] tenía en mente que la posición de los Enumeradores es expresar la asamblea del resultado con el término “manifestación clara.”[1789]

[En *El Pequeño Comentario*, la objeción en el verso 138] de que la vacuidad no está justificado recibe la siguiente respuesta:

> No decimos: “La vacuidad es la negación tanto de la entidad como de la no entidad.” La razón de esto es que, en última instancia, la negación de estos no es capaz de convertir los fenómenos concretos en los tres tiempos en [los fenómenos que tienen] la naturaleza de una negación. Podrías preguntar: “Entonces, ¿Qué es [la vacuidad]?” Es lo que se superpone como la naturaleza [de todos los fenómenos], porque un propósito implica algo que sirve a este propósito.[1790]

El resumen final [del *Pequeño Comentario*] [de esta sección] explica que “sin causa”, “individual”, “combinada” y “proveniente de otra cosa” [en los versos 141-142] son, en el debido orden, una sinopsis de las refutaciones de los siguientes [oponentes]: Aquellos que dicen que no hay causas, los seguidores de Īśvara, otros oponentes y aquellos que dicen que [las entidades] cambian en el tiempo.[1791] Luego aduce los pasajes en [versos 143-144] “Lo que es creado por la ilusión . . .” como prueba de esta [declaración].[1792]

4.2.2.2. El Análisis del Resultado:

La Refutación de un Surgimiento de Existentes y No Existentes

Esto tiene dos partes:

1) La naturaleza de la razón
2) El significado que se determina a través de la cognición válida

4.2.2.2.1. La Naturaleza de la Razón

> **Lo que es creado por la ilusión**
> **y lo que se crea por causas–**
> **Examina de dónde viene cada uno**
> **y también a dónde van. [143]**

[906] Este verso enseña que, al igual que una ilusión, [las cosas] no vienen, ni van, ni permanecen.

No hay la más mínima diferencia entre la apariencia de una ilusión **que es creada por** mantras y etc. que [producen] una **ilusión y** esta mera apariencia como cosas **que es creada por causas** y condiciones que se presumen como causas totalmente cualificadas. **Examínalas** a ambas [para ver] **de dónde ha venido cada una, a dónde van, y también** cómo viven en este momento, y no encontrarás ninguna de estas dos.

> **¿Cómo podría haber alguna realidad**
> **en entidades artificiales que son iguales a reflejos**
> **y solo se ven en conjunción con otra cosa**
> **pero no en su ausencia? [144]**

Este verso enseña que, al igual que las reflejos, [las cosas] no son reales.

Así, al igual que en el caso de un reflejo [que aparece] en conjunción con un espejo y una forma, [las cosas] **se ven en conjunción con algunas otras** causas y condiciones, **pero no en ausencia** de esa conjunción con causas y condiciones. Las **entidades** creadas **artificialmente**, como un elefante [interpretado] por un actor, y lo que es igual a reflejos en un espejo no resisten el análisis. Cuando no se examinan, son solo una presencia simple y satisfactoria. **¿Cómo podría haber realidad en** ellas?[1793]

> **¿De que sirve una causa**
> **por algo que ya existe?**
> **¿Y de qué sirve una causa,**
> **si no existe? [145]**
>
> **Incluso miles de millones de causas**
> **no puede alterar la falta de una entidad. [146ab]**

Esto verso y medio enseñan que no hay nada existente o inexistente que necesite causas.[1794]

> **¿Cómo podría un estado así convertirse en una entidad?**
> **¿Y qué más podría convertirse en esta entidad? [146cd]**
>
> **Si una entidad es imposible durante la falta de esta entidad,**
> **¿Cuándo debería convertirse en una entidad?**
> **Porque mientras una entidad no surja,**
> **la falta de esta entidad no desaparecerá. [147]**
>
> **Sin que la falta de esta entidad haya desaparecido,**
> **la oportunidad para una entidad no surge.**

> **Tampoco, una entidad no se convierte en la falta de esta entidad,**
> **porque se seguiría que tiene una naturaleza dual. [148]**

Estos dos versos y medio refutan que la falta de una entidad se convierte en una entidad y que una entidad se convierte en la falta de una entidad.

Podrías decir: "El estado de falta de una entidad [907] se convierte en una entidad más tarde." **¿Cómo podría** ser que tal **estado** de falta de una entidad se **convierta en una entidad** más tarde? De la misma manera, un loto en el cielo no se convierte en una utpala [flor] en el agua más tarde. Podrías intentar, "No es esto [la falta de una entidad en sí misma] lo que se convierte [en una entidad], sino algún otro estado que se convierte en una entidad." **¿Y qué más podría** ser un estado que se **convierte en una entidad?** [No hay] ese [estado], porque [un estado de ser] ni una entidad ni la falta de esta entidad es imposible.

Por lo tanto, ya sea una entidad o la falta de esta entidad, algún estado de [ambos], o algo diferente que estos, ninguno de ellos se convierte en una entidad. **Si una entidad es imposible durante la falta de esta entidad, ¿Cuándo debería** surgir alguna entidad de este [estado de la falta de esta entidad] anterior? Si los meros cuernos de un conejo son imposibles, ¿Dónde en el mundo deberían surgir los cuernos de un conejo blanco que son tan claros como el cristal? En relación con una base única, **mientras no surja una entidad, la falta de esta entidad no desaparecerá**. **Sin que la falta de esta entidad haya desaparecido, la oportunidad para una entidad no surge** dentro de esta [falta de esta entidad]. Por lo tanto, **tampoco** cualquier **entidad** existente anterior **no se convierte en la falta de esta entidad** más tarde. [Aquí,] el término "tampoco" [implica que] un primero inexistente tampoco se convierte en un existente posterior, **porque se seguiría** [en ambos casos] **que** una sola entidad **tiene la naturaleza dual** de ser tanto existente como inexistente al mismo tiempo.

4.2.2.2.2. El Significado Que Se Determina a través de la Cognición Válida

> **Por lo tanto, nunca hay cesación**
> **ni tampoco hay entidades.**
> **Por lo tanto, todo este universo**
> **es no nacido y sin cesación. [149]**

Este verso enseña que todos los fenómenos son sin surgimiento ni cesación.

Por lo tanto, dado que no hay surgimiento, **nunca hay cesación ni** permanencia. Puesto que no hay surgimiento ni cesación, **tampoco hay entidades** condicionadas. El término "tampoco" [implica que] sus contrapartes –fenómenos incondicionados o no entidades– no existen y que tampoco existe algo más que estos. **Por lo tanto, todo este universo es no nacido y sin cesación.**

> **Más bien, las migraciones de los seres son como sueños.**
> **En el análisis, son como los árboles de plátano.**
> **En esencia, no hay diferencia**
> **entre los que son liberados y los que no lo son. [150]**

Este verso enseña que la existencia cíclica y el nirvāṇa no se pueden observar.

Por lo tanto, al igual que el agua y un lugar seco en un **sueño**, la existencia cíclica y el **ser liberado** [de ella] tampoco son más que imputaciones, es decir, meras concepciones correctivas. Todos los fenómenos son siempre un poco más allá de la cognición, inefables, inconcebibles, inexpresables, [908] y completamente puros por su propia naturaleza desde el principio.

[Sinopsis de Otros Comentarios]

En el [comentario] de Kalyāṇadeva, aparece la siguiente frase [en la línea 150b]:

> Así como uno no encuentra un núcleo, si uno examina un árbol de plátano diseccionándolo y rompiéndolo en partes, . . .[1795]

Sin embargo, [esta línea] es una explicación de que un árbol de plátano no tiene núcleo, ya que [se encuentra] hueco por dentro cuando se diseca. Por otro lado, el mero [hecho de] no encontrar un núcleo rompiendo algo en sus partes también es lo mismo para otros árboles. Por lo tanto, se dice:

> Que "un árbol de plátano no tiene núcleo"
> Se toma como ejemplo en el mundo, pero . . .

Esto elimina la necesidad de identificar un árbol de plátano [como un ejemplo especial de un árbol que no tiene núcleo].

El Pequeño Comentario sobre el Capítulo de Conocimiento explica:

> Habiendo refutado surgir de esta manera, [verso 149] "Por lo tanto, . . ." refuta el perecer.[1796]

5. El Resultado de Meditar en la Vacuidad

Esto tiene tres partes:

Las dos cualidades que son el propio bienestar

1) Trascendiendo la existencia a través de no dejarse llevar por las aflicciones
2) No cayendo en [el estado de] paz unilateral a través del surgimiento de la compasión por aquellos que carecen de realización

Las cualidades que son el bienestar de los demás

3) Protegiendo a todos los seres sintientes

5.1. Trascendiendo la Existencia a través de No Dejarse Llevar por las Aflicciones

> **Cuando los fenómenos están vacíos de esta manera,**
> **¿Qué hay que ganar y qué perder?**
> **¿Quién puede ser honrado**
> **o despreciado por quién? [151]**
>
> **¿De dónde vienen la felicidad y el sufrimiento?**
> **¿Qué puede gustar y qué puede disgustar? [152ab]**

Esto verso y medio enseña que uno no se deja influir por los ocho dharmas del deseo.

[910] Habiéndose familiarizado con la mente de la iluminación que parece brotar, surgirá la mente suprema de la iluminación –que es como la espiga [de una planta de cereal]. El remedio que elimina todas las enfermedades de la reificación en su raíz es el corazón profundo del Dharma de todos los Budas, que es la perfección del conocimiento, la mente suprema de la iluminación, la paz completa de toda discursividad, la verdadera realidad. Cuando uno se ha familiarizado con ella **de esta manera,** solo esta naturaleza de todos los fenómenos que es completamente pura desde el principio y no un objeto de habla, reflexión, conocimiento o expresión se verá de esa manera. En ese momento, todos estos fenómenos que son meras imágenes y sonidos se realizan plenamente como **fenómenos** naturalmente **vacíos** que son como apariciones en un sueño. Por lo tanto, con respecto a estos fenómenos que son solo reflejos, [todos] los estados mentales de desearlos o no desearlos, esperar y temer, y adoptar y rechazar perecerán naturalmente:

> **¿Qué hay que ganar y qué perder?**
> **¿Quién puede ser honrado**
> **o despreciado por quién?**
>
> **¿De dónde vienen la felicidad y el sufrimiento?**
> **¿Qué puede gustar y qué puede disgustar?**

Por lo tanto, el apego y la aversión en términos de los ocho dharmas [mundanos] perecerán como algo natural. [911] No hay duda de que los eruditos no dan ninguna consideración a los objetos a los que se aferran los seres ingenuos, pero estos [objetos] como tales tampoco representan algunas cualidades [intrínsecamente positivas] para estos [seres mismos]. La razón de esto es: Parece que, incluso [entre] aquellos seres que son iguales en el sentido de que están absortos en toda la esclavitud del mundo, los adultos no le dan ninguna importancia a las cosas a las que se aferran los niños pequeños, como castillos de arena o caballos y elefantes de arcilla.

¿Qué es el anhelo y para quien es este anhelo,
cuando se investiga en su naturaleza? [152cd]

Si analizas, ¿Qué es este mundo de seres vivos
y quién es el que morirá en él? [153ab]

Estas cuatro líneas enseñan que [la vacuidad] es el antídoto directo a la causa de la existencia cíclica, que es el anhelo de los tres reinos.

Si investigas lo que debe evaluarse a través del conocimiento que examina de manera discriminatoria y descansa con sabiduría experimentada personalmente en equilibrio meditativo **en** la **naturaleza** real, ¿Qué anhelante **anhela** qué objeto y por qué razón? Verás todos los fenómenos exactamente de la misma manera que cuando los ciervos en un sueño anhelan un espejismo en este sueño. **Si analizas** adecuadamente de esta manera, en el momento de no haberte dado cuenta de esto antes, la totalidad de estas apariencias mundanas aparecieron como si fueran tan reales y **vivas**, pero desde la perspectiva de este conocimiento inmaculado, **¿Qué es y quién es** quién aparentemente **morirá** o ha muerto en él? Esta ilusión completamente hueca colapsará instantáneamente. No realiza ninguna función en absoluto.

¿Qué llegará a ser y qué ha sido?
Además, ¿Que son los parientes y quién es el amigo de quién? [153cd]

Que las personas como yo comprendan plenamente
que todo es como el espacio. [154ab]

Estas cuatro líneas enseñan que todo se ve semejante al espacio.

En este punto, ¿Cuál es el futuro **que llegará a ser, y** cuáles son estos fenómenos pasados que se aprehenden como lo **que ha sido? Además, ¿Qué** o quiénes **son parientes y amigos** queridos? El término "además" [aquí implica] enemigos, o aquellos a quienes etiquetamos como no nuestros seres queridos. Cada fenómeno es, por su propia naturaleza, desde el principio, **como el espacio**. No tiene un ser, es inconcebible, y su extensión o tamaño no pueden ser observados. No es visible en ningún momento, ni es visible en ningún [punto]. Las [dos líneas siguientes] contienen el consejo que [Śāntideva] dio aquí: "**Que** yo –el Bodisatva– y también aquellas **personas** inteligentes cuyas disposiciones kármicas sean **como mi** propia comprensión total, **comprendan** perfectamente, asimilen **plenamente** y tomen en serio que así es."

5.2. No Cayendo en [el Estado de] Paz Unilateral a través del Surgimiento de la Compasión por Aquellos Que Carecen de Realización

Los seres se enfurecen y se apasionan
a través de las causas de peleas y celebraciones. [154cd]

Se afligen y se afanan, se desesperan,
y se mutilan y matan unos a otros.
A través de todo esto y otras malas acciones, llevan vidas miserables,
siempre anhelando su propia felicidad. [155]

Esto verso y medio enseña la compasión y la bondad amorosa para aquellos que cometen actos negativos.

Podrías decir: “Sin embargo, dado que la causa de la existencia cíclica es el anhelo, y el anhelo se invierte a través de la meditación en la vacuidad, uno se convierte en un arhat de los oyentes o realizadores solitarios [a través de dicha meditación]. En ese caso, esto contradice la explicación de que [convertirse] en un oyente o realizador solitario representa un abismo para los seguidores del gran vehículo.” [912]

Dado que la existencia cíclica junto con su base fundamental se comprende plenamente [a través de la meditación sobre la vacuidad] de esta manera, no hay duda de que el nirvāṇa ha llegado a la palma de tu mano. Sin embargo, esto no se considera en lo más mínimo como una partícula infinitesimal. Lo ves como nada más que el nirvāṇa de todos los fenómenos desde el principio, como la iluminación por su propia naturaleza. Por lo tanto, eres como una persona que, al llegar al pie de las siete montañas doradas, no atesora una pieza de bronce como si fuera oro. Esta es definitivamente la forma en que es. Sin embargo, para aquellos seres sintientes que no se dan cuenta de esto, lo que brota [en ti] de una manera insoportable es únicamente una gran compasión. Sin embargo, incluso en este punto, nada en lo más mínimo se observa como seres sintientes o sufrimiento. Es precisamente esto lo que conduce al aumento de nada más que una gran compasión sin limites. Es difícil para nosotros, seres ingenuos, incluso oír hablar de esto, y mucho menos tener confianza y estar convencidos de un modo de ser tan grande de los Bodisatvas. Esta es su exhibición milagrosa sobresaliente y sorprendente, como el fuego que arde desde la parte superior [del cuerpo] mientras que el agua brota de [su] parte inferior,[1797] que no puede ser igualada por miles de millones de [otras] exhibiciones milagrosas sobresalientes.

No hay duda de que así es. Sin embargo, cuando miramos la situación de estos [seres] que, como ancianas locas, están contaminados por sus defectos sin importar lo que hagan, la compasión mutua puede aparecer de una manera insoportable incluso en nosotros, seres infantiles. Si [esto puede amanecer en nosotros incluso ahora], ¿Por qué no [sería posible continuar de esta manera]? [Esto significa que] [podemos] familiarizarnos con el amor y la compasión por eones ilimitados y renunciar a todos los aspectos de considerar nuestra propia felicidad. Asumimos la totalidad del cuerpo, el habla, la mente, las cualidades y las actividades iluminadas únicamente por el bien de los seres sintientes. Los innumerables ríos que fluyen de nuestra gran compasión lo hacen naturalmente de una manera fácil y no conceptual. [Su flujo] es ininterrumpido, no muestra fluctuaciones y ha dejado atrás los bancos de permanencia y extinción. Brillan

de manera translúcida debido a sus gemas de infinitas cualidades no contaminadas y representan el único soporte para todos los seres. Entonces, ¿Por qué sus olas no deberían elevarse [para estos seres]?

Ya que estas asambleas de nuestros padres [anteriores y actuales] **anhelan su propia felicidad**, no hay uno solo [entre ellos] que no cometa **malas acciones**. Como desean ser incomparables, matan a otros. **A través de** esta **causa**, [913] nacen en los infiernos que reviven durante muchas vidas. Por lo tanto, experimentan matarse **unos a otros** decenas de miles de veces al día. E incluso cuando se liberen de estos [estados], dondequiera que renazcan, sus vidas serán cortas, tendrán muchas enfermedades y experimentarán que ahora son asesinados por otros. Dado que continúan participando en acciones que están de acuerdo con sus causas, [todavía] se deleitan en [matar] y están inclinados a matar. Por lo tanto, es difícil alejarse de esto. A través de los resultados completamente maduros de estas [acciones], giran de nuevo en los infiernos y etc., como una rueda hidráulica que se mueve continuamente. Por lo tanto, no hay tiempo en que se liberen del sufrimiento.

Queriendo ser ricos, roban y hurtan las posesiones de los demás y así toman lo que no se les dio. Esto determina el resultado completamente maduro de ser atormentado por los sufrimientos en innumerables estados de seres infernales y fantasmas hambrientos. Además, dondequiera que renazcan después de esto, volverán a ser pobres e indigentes. Todo lo que les sucederá es que sus [pocas] cosas no les servirán de nada y se desperdiciarán de maneras inútiles, como ser presa de asaltantes y ladrones, o ser arruinadas por el fuego o el agua. Bajo el dominio de sus tendencias latentes, donde quiera que renazcan, todavía estarán inclinados a tomar lo que no se les dio, y será difícil alejarse de esto. Entonces, ellos [de nuevo] experimentarán los resultados completamente maduros de esto y etc. Por lo tanto, darán vueltas ininterrumpidamente [en la existencia cíclica].

Debes comprender que lo mismo se aplica a las siete [acciones negativas del cuerpo y el habla] que deben abandonarse. [Imagina que] vendieras la totalidad de tu comida, ropa y posesiones de esta vida a partir de hoy, compraras [para ellos] una poción encantada que es venenosa al tacto y la aplicaras a tu propio cuerpo. De la misma manera, [cometer estas acciones negativas] significa solo vender la totalidad de su felicidad en cientos de miles, millones y miles de millones de innumerables vidas futuras solo por el bien de unos pocos retazos de aparente felicidad en esta vida.

Del mismo modo, [esas personas] no se preocupan por todos sus padres en cada una de estas vidas que experimentan sufrimientos insoportables de manera ilimitada durante mucho tiempo. Sin embargo, en esta sola vida [en este momento], toman como parientes [algunos de estos seres], que son solo [como] invitados reunidos en un hotel por un día. Cuando uno de ellos muere, ruedan de un lado a otro en el suelo con dolor. No se esfuerzan en la generosidad –la causa de la riqueza– sino que se dedican a negocios sin sentido, y etc. A través de esto, se esfuerzan solo para cansarse por completo. Se esfuerzan simplemente por el

bien de la comida y la ropa, y **llevan vidas miserables**. Por lo tanto, [Śāntideva dice:]

Los seres se enfurecen y se apasionan
a través de las causas de peleas y celebraciones.
Se afligen y se afanan, se desesperan,
y se mutilan y matan unos a otros.
A través de todo esto y otras malas acciones, llevan vidas miserables,
siempre anhelando su propia felicidad.

Entonces, ¿Quién no sentiría compasión y bondad amorosa por ellos?

Al morir, caen en los largos e insoportables sufrimientos
de terribles existencias una y otra vez.
Luego, salen a la superficie en placenteras migraciones
y se entregan a sus placeres una y otra vez.[1798] **[156]**

Este verso enseña la compasión y bondad amorosa para aquellos en estados superiores de existencia.

Se afirma que al hacer una sola postración a un relicario que contiene píldoras de reliquias, uno obtiene mil veces más [renacimientos que] un gobernante de la rueda, como granos de arena hay en el área que uno ha cubierto con su cuerpo [mientras se postraba] hasta la base dorada.[1799] En consecuencia, cada pequeña acción positiva tiene la capacidad de obtener muchos cientos de miles de cuerpos divinos y humanos. Si estas acciones positivas no se desperdician, [los seres] obtienen un número correspondiente de cuerpos divinos y humanos. En estos [cuerpos] pueden disfrutar de infinitas grandes riquezas, como reinos, y vivir durante muchos cientos de miles de años humanos, y etc. Esto ciertamente les sucede, pero si no producen algunas acciones positivas especiales adicionales, las acciones positivas que previamente los habían impulsado [a tales estados] simplemente se agotan. A partir de entonces, darán vueltas en terribles existencias y volverán a experimentar sufrimientos insoportables:

Al morir, caen en los largos e insoportables sufrimientos
de terribles existencias una y otra vez.
Luego, salen a la superficie en placenteras migraciones
y se entregan a sus placeres una y otra vez.

Muchos son los abismos que existen,
y todo lo que encuentras allí es la verdadera falta de realidad.
La existencia implica oposición mutua,
y lo que no encuentras en ella es la verdadera realidad. [157]

Contiene océanos de sufrimiento
que son horribles, interminables e incomparables. [158ab]

Este verso y medio enseña que la totalidad de la existencia cíclica es sufrimiento.

Por lo tanto, esta existencia cíclica no es más que un lugar en el que no puedes confiar en absoluto, [un lugar] que es aterrador de arriba a abajo, espantoso y terrorífico. **Existen muchos** de estos tipos de **abismos, y** en cualquier estado en el que naces, simplemente caes y te separas [de la verdadera realidad]. Así que **todo lo que encuentras allí es la falta de** un núcleo, es decir, la **verdadera realidad**. No importa dónde nazcas, implica que estás bajo el control de solo estos estados mentales **mutuamente** contradictorios de apego a la felicidad y aversión al sufrimiento. Por lo tanto, por tu deseo de felicidad, solo te esforzarás por lograr el sufrimiento. Sin embargo, incluso en los meros sueños, **lo que no encuentras en** esta **existencia es** ningún compromiso con la verdadera realidad por el cual entiendas que la naturaleza de la felicidad y el sufrimiento no es real.

Por lo tanto, en un sueño, no hay felicidad, sufrimiento o experimentador alguno. Sin embargo, mientras no te des cuenta de esto, desde la perspectiva del error, parece que se experimentan todo tipo de cosas. Del mismo modo, dondequiera que nazcas, parece que experimentas **océanos de sufrimiento** que **son horribles, interminables e incomparables.** [915] Es como el sufrimiento de separarse de un amigo que es una ilusión.

> **Por lo tanto, hay poca fuerza aquí,**
> **y la vida también es corta. [158cd]**
>
> **Además, con actividades para mantenerse vivo y saludable,**
> **en el hambre, fatiga y agotamiento,**
> **en el sueño, las desgracias,**
> **y la compañía infructuosa de los necios, [159]**
>
> **la vida pasa rápido y en vano,**
> **sin apenas posibilidad de investigación. [160ab]**

Estas ocho líneas enseñan que este análisis [como se describió anteriormente] es difícil de encontrar incluso cuando uno nace como ser humano.

Incluso para aquellos en los estados superiores de migraciones placenteras, **hay poca fuerza** en sus remedios [para el sufrimiento], **y** sus **vidas** son **cortas**. Mientras estén vivos aquí, están atormentados por enfermedades. Incluso si gozan de buena **salud**, se agotan a través de diversas preocupaciones y privaciones. En **compañía de necios,** se arrastran, impotentes, forzados por otros. Dado que sufren de todas estas diversas maneras, **la vida** se agota **en vano**, **sin** casi ninguna **posibilidad de** esta **investigación** del Dharma genuino:

> **Por lo tanto, hay poca fuerza aquí,**
> **y la vida también es corta.**

Además, con actividades para mantenerse vivo y saludable,
en el hambre, fatiga y agotamiento,
en el sueño, las desgracias,
y la compañía infructuosa de los necios,
la vida pasa rápido y en vano,
sin apenas posibilidad de investigación.

¿Dónde podrían los seres encontrar un camino aquí
para alejarse de su distracción habitual? [160cd]

Aquí, los demonios combinan todos sus esfuerzos
para arrojarlos a los terribles reinos inferiores.
Como aquí los caminos equivocados son abundantes,
es difícil superar las dudas. [161]

Este verso y medio enseña que incluso cuando se ha encontrado [este análisis], es difícil poner fin a las acciones de los demonios.

Aunque es posible que [los seres] encuentren la entrada al Dharma en algún momento, están habituados a nada más que distracción desde vidas ilimitadas. Por lo tanto, es difícil **para** ellos **alejar sus** mentes de la **distracción**. Además, están bajo el dominio del demonio de los agregados (el apego a los agregados) y del demonio de las aflicciones (la mente afligida). Por lo tanto, son impulsados a **los terribles reinos inferiores.** Además, el demonio del hijo divino –que aparece de la originación dependiente debido al desconocimiento básico– asume la apariencia de amigos espirituales y muestra una gran variedad de formas diferentes, como la apariencia del Dharma, el gran vehículo, el Centrismo y el mantra secreto. Esto crea obstáculos para los estados superiores y la liberación. Dado que **aquí los caminos** falsos **son** más que **abundantes**, [también] los lugares en el camino para desviarse son abundantes, y **es difícil** para los seres creer en la realidad perfecta. Dado que los que se inclinan a [tomar] caminos que se desvían también son abundantes, los que logran el camino son muy pocos:

¿Dónde podrían los seres encontrar un camino aquí
para alejarse de su distracción habitual?
Aquí, los demonios combinan todos sus esfuerzos
para arrojarlos a los terribles reinos inferiores.
Como aquí los caminos equivocados son abundantes,
es difícil superar las dudas.

No es fácil obtener esta oportunidad de nuevo.
La presencia de los Budas es muy difícil de encontrar,
y es difícil evitar la avalancha de aflicciones.
¡Ay, el sufrimiento es una corriente interminable! [162]

Ay, es más que apropiado sentir una profunda preocupación
por aquellos que están así inmersos en los torrentes de sufrimiento
y no ven su miserable estado
a pesar de que están en una gran miseria. [163]

Así como algunos [necios] tomarían un baño [frío] una y otra vez
y luego irían al fuego cada vez,
piensan en su angustiosa situación
como pura felicidad. [164]

Los que llevan sus vidas así
como si envejecer y morir no fueran para ellos
solo se acercan a su muerte
como la primera de muchas torturas horribles por venir. [165]

Estos cuatro versos enseñan que estos seres sintientes son los objetos de nuestra profunda compasión.

Dado que ha llegado el momento en que has **obtenido** un cuerpo humano y te has encontrado con el Dharma, [916] esto es como encontrar una joya en medio de la basura. Si no haces ningún esfuerzo en esta [situación], **no es fácil** lograrlo [de nuevo] más tarde, lo que significa que tendrás que vagar en una existencia cíclica sin fin:

No es fácil obtener esta oportunidad de nuevo.
La presencia de los Budas es muy difícil de encontrar
y es difícil evitar la avalancha de aflicciones.
¡Ay, el sufrimiento es una corriente interminable!

Por lo tanto, [los seres] son atormentados por nada más que **situaciones angustiantes** desde el tiempo sin principio sin ninguna interrupción, ni siquiera por un momento. Sin embargo, además de no cansarse [de esto], están [incluso] preocupados por no obtener [más] sufrimiento. Siendo como las polillas que se matan en el fuego, sin embargo, **piensan en** [esta situación] **como pura felicidad**. Incluso están orgullosos [de esto] y se aferran a [la idea] de que está bien permanecer en esta vida para siempre sin **morir**. Sin embargo, **primero**, su riqueza se destruye al disminuir. [Luego,] su juventud es destruida por el **envejecimiento**; su salud es destruida por la enfermedad; su compañía es destruida por la separación; y su vida es destruida por la muerte. Después de haber sido ejecutados gradualmente a través de estas [circunstancias], tendrán que experimentar más **torturas horribles**. Al no poder soportar [todo esto, Śāntideva] los considera: “¡Si puedo [ayudarlos], cualquier medio está bien!” Por lo tanto, él pronuncia estas palabras de suma compasión:

Ay, es más que apropiado sentir una profunda preocupación
por aquellos que están así inmersos en los torrentes de sufrimiento

y no ven su miserable estado
a pesar de que están en una gran miseria.

Así como algunos [necios] tomaban un baño [frío] una y otra vez
y luego irían al fuego cada vez,
piensan en su angustiosa situación
como pura felicidad.

Los que llevan sus vidas así
como si envejecer y morir no fueran para ellos
solo se acercan a su muerte
como la primera de muchas torturas horribles por venir.

5.3. Protegiendo A Todos Los Seres Sintientes

¿Cuándo llegará el momento en que yo pacifique
los tormentos de los fuegos abrasadores del sufrimiento
con mis ofrendas de felicidad[1800]
esa corriente que brota de las nubes del mérito? [166]

Este verso enseña que uno [eventualmente] se convertirá en el apoyo para el beneficio y el bienestar de los seres sintientes.

El elefante [llamado] "Hijo del Protector de la Tierra"[1801] entra en un lago sin dudarlo, ya que tiene una visión general de su tamaño. Del mismo modo, el conocimiento inmaculado ha penetrado en los defectos de la existencia cíclica. Por lo tanto, uno no tiene miedo y tiene control completo sobre todos los fenómenos. Sin embargo, [la mente de uno] todavía está gobernada por la compasión, de modo que uno es capaz de vencer el desconocimiento básico de los seres sintientes y etc. al saber que estos son adventicios y no su modo real de ser. Dado que el elemento básico de los seres sintientes es puro desde el principio, residen en la naturaleza misma de la iluminación. Esto hace que uno [917] vea que todos están destinados a iluminarse y que no hay dificultad en eliminar este desconocimiento básico adventicio. A través de [ver] esto, uno genera la mente ilimitada [de la iluminación] y se pone su armadura inconcebible para el bienestar de [todos los seres sintientes], que son como personas que sufren por no saber que una ilusión [mágica] es una ilusión. [Generar la mente de la iluminación y ponerse su armadura de esta manera] es la naturaleza misma de los fenómenos. Por lo tanto, [Śāntideva] dice:

¿Cuándo llegará el momento en que yo pacifique
los tormentos de los fuegos abrasadores del sufrimiento
con mis ofrendas de felicidad
esa corriente que brota de las nubes del mérito?

[Por lo tanto,] a través de toda la gama de disposiciones que complacen y benefician a todos los seres sintientes, uno elimina su sufrimiento y los satisface en todos los aspectos temporal y último.

> **Como resultado de [mi] cuidadosa reunión de la acumulación de mérito**
> **por medio de lo aparente y de una manera no referencial,**
> **¿Cuándo enseñaré la vacuidad**
> **para aquellos que tienen puntos de vista referenciales?**[1802] **[167]**

Este verso enseña que uno establece a todos los seres en [el estado de] iluminación a través del giro de la rueda del Dharma.

Sin alejarse del conocimiento inmaculado –es decir, **la acumulación** de sabiduría– uno logra plenamente los medios, que son las cinco perfecciones. A través de esto, uno manifiesta una iluminación insuperable. Entonces, uno gira la rueda del Dharma de la profunda **vacuidad**, que es la perfección del conocimiento que erradica la referencialidad y [todos] los puntos de vista sobre las características en la raíz. [Uno lo enseña] a estos seres sintientes **que** sufren únicamente porque se aferran, [aprehenden] características y son **referenciales**. Son como personas que se hunden en un pantano a través de sus propios movimientos o gusanos de seda que se atan con su propia saliva. A través de [girar la rueda del Dharma], uno los pone en el estado de revelar el Cuerpo del Dharma en su propio continuo. [Así, Śāntideva] genera la mente aspirante [de iluminación] al decir: “Que llegue el momento en que yo sea así.”

De esta manera, a través del conocimiento, uno no permanece en la existencia, y, a través de la compasión, uno no permanece en [la propia] paz. Esta es la perfección completa y la finalización completa del gran vehículo. [Por lo tanto, el último verso] enseña, todo en uno, sobre lo que se debe meditar (vacuidad y compasión), el beneficio de haber meditado y la función de esto.

[Sinopsis de Otros Comentarios]

Si [la línea 166c] se lee como “con mis ofrendas de felicidad”, se refiere a “ser como cuando todas las necesidades de uno fluyen de las nubes durante [el eón de] la perfección,[1803] ya que ‘ofrendas’ tiene el significado de todas las provisiones necesarias.” [Alternativamente,] muchas ediciones [del texto de Śāntideva] dicen, [918] “con las lluvias de mi propia felicidad.” En consecuencia, esto debe explicarse como “como lluvias que brotan de las nubes.”[1804]

En cuanto a los [versos anteriores], Kalyāṇadeva dice:

> Para enseñar que los ocho dharmas mundanos, como la ganancia, y todo, como el deseo, son engañosos, tenemos [los versos 151–152ab:]

> "Cuando los fenómenos están vacíos . . ." . . . Dado que estos dharmas mundanos se originan en el deseo, [líneas 152cd] "¿Qué es el deseo? . ." son dados.[1805]

Complementa algunas palabras en el sentido de que vivir y morir no se establecen cuando se analizan:

> Podrías decir: "Necesitamos ansias para no morir, y etc."
> Esto se responde en [las líneas 153ab] "Si analizas . . ."[1806]

Sus comentarios adicionales son solo algunas palabras complementarias:

> Alguien podría decir: "Uno anhela los cuerpos que llegarán a ser." Esto se menciona en [línea 153bc] "y quién es . . . ." Alguien podría decir: "Hay deseo en el deseo de reunirse con familiares y amigos." Esto se aborda en [línea 153d] "También, qué son los parientes, ..." . . . En realidad, todos estos no han nacido. Por lo tanto, son no entidades, al igual que el espacio. Ya que [Śāntideva] compuso este texto para aquellos que son de igual estatus que él, dice en [líneas 154ab]: "Que personas como yo comprendan plenamente . . ."
>
> Podrías decir: "Hay una mente que es feliz y sufre." [Líneas 154cd–157ab] "Los seres se enfurecen . . ." aborda esto . . . . Por lo tanto, estas [experiencias] se enseñan como semejantes una ilusión . . . . También hay oposiciones mutuas en esta [existencia cíclica]: Uno vive con esas [sensaciones] como calor y frío y también con desarmonía mutua entre diferentes seres sintientes.
>
> "No anhelar" [se refiere a las líneas 157cd]: Mientras el anhelo no desaparezca, esta [existencia cíclica] que no es la verdadera realidad no desaparecerá [tampoco].
>
> "Las nubes de mérito" [en la línea 166d] son la colección de mérito . . . .
> "Reunión" [en la línea 167a significa] juntado.[1807]

Vibhūticandra dice:

> [En cuanto a los versos 151-152:] Si uno se aferra a lo que es engañoso al no conocer la verdadera realidad, es uno mismo quien crea su propio sufrimiento. A través del camino que se explicó de esta manera, [uno entiende lo siguiente:] En términos de todo esto que no tiene naturaleza, ¿De dónde se debe obtener algo y para quién se deben perder [las cosas]?

> [Verso 153:] Si analizas, ¿Qué es este mundo viviente, ya que no existe? ¿Quién es el que morirá aquí? ¿Qué ha sucedido y qué sucederá, ya que el pasado y demás implican dependencia [mutua]?
>
> [Líneas 154ab:] Que todo es como el espacio es lo que aparece para la sabiduría del yogui que se originó a partir de la familiaridad especial final con la verdadera realidad. De la misma manera, también otras personas como yo deberían captar la verdadera realidad sin duda.
>
> [Líneas 154cd-155ab:] Los seres ingenuos están profundamente molestos por las causas de las peleas y se vuelven eufóricos por las causas del deleite. [919]
>
> [Verso 157:] En esta existencia, estas [cosas] como la forma y demás –que no son la verdadera realidad– confunden [a los seres]. Entonces resultan estar en oposición mutua por el bien de estas [cosas], porque no se dan cuenta de la verdadera realidad libre de los cuatro extremos.
>
> [Líneas 161cd:] Dado que los caminos equivocados –como los de los Analizadores y de Mente Mundana– son abundantes, es difícil superar las dudas.[1808]

En cuanto a "se acercan a su muerte" [en la línea 165c], cita el *Sūtra de las Instrucciones para el Rey*,[1809] [que dice] que uno es reducido a polvo desde las cuatro direcciones [principales] a través de las cuatro montañas de enfermedad, envejecimiento, muerte y decadencia. Él [además] explica que el primero de los dos últimos versos se relaciona con estados superiores [dentro de la existencia cíclica] y que el último se relaciona con la excelencia definitiva.[1810]

El Pequeño Comentario dice:

> [Versos 151-154ab] "Cuando los fenómenos están vacíos . . ." enseña que no hay diferencia entre cualidades y defectos. Entonces, [los versos 154cd-157ab] "Los seres se enfurecen . . ." enseña el comportamiento ignorante de los seres ingenuos que están cegados por el desconocimiento básico.
>
> Podrías decir: "Sin embargo, ¿Por qué no afirmas la conciencia perfecta misma como la causa a través de la cual surge el sufrimiento de la existencia cíclica?" [La respuesta se da en las líneas 157cd] "La existencia implica . . ." Ser herido por sentimientos extremadamente insoportables es la gran dificultad de la oposición mutua dentro de la existencia cíclica. Donde existe esa [gran dificultad], es absolutamente cierto que este tipo de conciencia perfecta no está justificada como la

> causa de la existencia. [Estas dos líneas] "La existencia implica . . ." deja en claro que [esa conciencia] simplemente no existe en esta misma [existencia cíclica].
>
> [En cuanto al verso 159:] Esto se [habla] debido a actividades tales como esperar estar vivo, esperar estar sano, depender de otros, y etc.
>
> "Caminos equivocados" [en la línea 161c se refiere a] caer en puntos de vista equivocados.
>
> [Verso 165] "Los que llevan sus vidas . . ." enseña que no tiene sentido decir más [sobre esto], ya que todas estas [actividades] son expresiones del desconocimiento básico.

[Este comentario] explica que [el verso 167] tiene un doble significado:

> Habiendo logrado la acumulación de mérito al no referirme a las tres esferas [de agente, objeto y acción], ¿Cuándo enseñaré a otros? O, habiendo logrado las dos acumulaciones al no referirme a las tres [esferas], ¿Cuándo enseñaré la vacuidad a aquellos que son referenciales?

Algunos Tibetanos [dicen] que la actividad para alcanzar el conocimiento es [doble]: La forma de meditar en la vacuidad por uno mismo y la forma de meditar en la compasión por los demás. Explican que la primera [se refiere a los versos 151-154ab] "Cuando los fenómenos están vacíos . . ." y que el segundo [está contenido en los versos 154cd–167] "Los seres se enfurecen . . ." [Sin embargo, esta explicación] parece [proporcionar] un esquema que no es tan agradable, [920] porque la compasión también debe ser meditada por uno mismo. Por lo tanto, es mejor si esto se explica como "meditar en la naturaleza básica, que es la vacuidad, y meditar en la compasión por aquellos que no se dan cuenta de esto."

Esta fue la elucidación del noveno capítulo sobre la Perfección del Conocimiento de *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva.*



APÉNDICE I:

Una Breve Biografía del Segundo Pawo Rinpoche Tsugla Trengwa[1811]

Según el calendario Tibetano, Pawo Tsugla Trengwa nació en el año del Ratón de Madera Macho del octavo ciclo de sesenta años (1504) en el área de la colina de Uru Ñethang[1812] en la línea familiar de Ñag Jñānakumāra.[1813] Su padre fue el Lama Tar[1814] y su madre Lamñe Drölma.[1815] Nació con los ojos bien abiertos y no causó dolor a su madre. Poco después, sus primeras palabras fueron: "¡Que pueda beneficiar a todo tipo de seres!" A la edad de cinco años, Geñen Chalung[1816] lo reconoció como la reencarnación del primer Pawo Rinpoche Chöwang Lhündrub[1817] (1440-1503) y lo entronizó en el gran monasterio de Trowo Lung en Lhotra.[1818] Allí pasó por la formación monástica básica con el Lama realizado Gendün Gyamtso.[1819]

Cuando tenía nueve años, tomó los votos laicos y de novicio del Cuarto Shamarpa Chökyi Tragba (1453-1524) y recibió el nombre de ordenación Mipham Chökyi Gyalpo.[1820] Estudió muchas enseñanzas del Mantrayāna secreto de las transmisiones antiguas y nuevas con varios maestros, como el Cuarto Shamarpa, Paṇḍita Ngawang Tragba,[1821] Tagbo Paṇḍita Chögyal Tenpay Gyaltsen,[1822] y Ü Ñön Heruka Kunga Sangbo.[1823] De este último, también recibió instrucciones de Mahamudra. En particular, desde los nueve años hasta los veintiocho, confió en el gran Karma Trinlayba y estudió numerosas enseñanzas con él. A los diecisiete años, fue a la gran sede del Dharma de Legshay Ling[1824] y dominó los grandes textos de sūtra y tantra, como las cuatro grandes instrucciones,[1825] a través del estudio y el debate entre muchos eruditos. Después de cumplir los veintitrés años, recibió la ordenación completa como monje del gran traductor de Shalu, Chöky-ong Pal Sangbo.[1826] Luego, fue a Trowo Lung y permaneció en un retiro de meditación durante tres años.

A la edad de veintinueve años, fue a Kongbo[1827] y conoció al Octavo Karmapa Mikyö Dorje en Zingbo Bumpa Gang.[1828] Pawo Rinpoche ofreció al Karmapa su propio monasterio, su séquito y todas sus posesiones. A partir de entonces, recibió la mayoría de sus instrucciones en los sūtras, tantras y ciencias comunes del Octavo Karmapa y alcanzó la cima de la erudición y el conocimiento a través de una combinación inusual de vigor incansable y habilidades analíticas

supremas. Por lo tanto, el Octavo Karmapa le dio el nombre de Pal Tsugla Trengwa.[1829]

A partir de los treinta y siete años, cumplió tres años y nueve noches de práctica de retiro en Tsari en el "pequeño barranco de Naynang",[1830] la cueva secreta de las Ḍākīṇi con el arco de cuatro esquinas,[1831] la cueva secreta de Karö,[1832] y la Fortaleza Garuda del Lago Blanco de Padmasambhava.[1833] Cuando trajo a su experiencia lo que había estudiado antes, esto no se restringió a una mera comprensión conceptual, sino que realizo el Dharma como el remedio real para domar las aflicciones en su propia corriente mental y como la raíz para el beneficio y la felicidad de todos los seres. Así, alcanzó el siddhi supremo.

Cuando el Octavo Karmapa falleció, Pawo Rinpoche ofreció un santuario relicario y entronizó al Quinto Shamarpa Göncho Yenla como su regente. En 1544, comenzó a componer su *Historia del Dharma, un Festín para los Eruditos* y la completó en 1564 después de veinte años de investigación detallada y difícil. Este trabajo sobre la historia general de la India y el Tíbet y los diversos linajes del Dharma se basa en una gran cantidad de materiales de origen antiguos y raros, y muestra un alto nivel de metodología de investigación que era bastante inusual para su época. Por lo tanto, proporciona información extensa y detallada que no se encuentra en otras obras históricas en el Tíbet. Incluso hasta el día de hoy, los historiadores modernos lo valoran como un libro de consulta muy completo y confiable. El comentario sobre *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva* fue escrito en 1565, el año anterior al fallecimiento de Pawo Rinpoche.

Durante el tiempo en que el Quinto Shamarpa y el Cuarto Gyaltsab Tragba Töndrub[1834] (1550-1617) viajaron a Kham para escoltar al joven Noveno Karmapa Wangchug Dorje a su sede principal en Tsurpu, Pawo Rinpoche sirvió como regente tanto para ellos como para el Karmapa. Viajó a pie por la mayor parte del Tíbet central y meridional, y dio enseñanzas, transmisiones de lectura e iniciaciones según lo consideró oportuno. También restauró la torre de Milarepa y erigió muchas estatuas en varios templos. Al regreso del Noveno Karmapa con Shamarpa y Gyaltsab Rinpoche, fue Pawo Rinpoche quien lo entronizó en Tsurpu. Más tarde, también otorgó votos de novicio tanto al Karmapa como a Gyaltsab Rinpoche. Todos los días, impartió las profundas enseñanzas semejantes al océano del linaje Kagyu a estos portadores de los sombreros negros y rojos, así como a aquellos que vinieron de todo el Tíbet para estudiar.

De todas las ofrendas que Pawo Rinpoche recibió, se quedó con una cantidad mínima para comida y ropa, regalando el resto para apoyar a la comunidad monástica y producir representaciones de las Tres Joyas, como estupas, textos, estatuas y pinturas. Él no se esforzó por la posición o la fama en esta vida. Cuando componía textos, escribía todo en concordancia precisa con la enseñanza particular, sin explicaciones distorsionadas ni comentarios elevados y auto-engrandecedores. Por lo tanto, solo fue autor de excelentes exposiciones que deleitan a las personas con mentes honestas. De esta manera, pasó toda su

vida reteniendo, protegiendo y promoviendo las enseñanzas del linaje de la práctica. Realizó las tres actividades de los eruditos (explicar el Dharma a otros, debatir y componer textos) e investigó en la historia y las ciencias del Tíbet. A la edad de sesenta y dos años, al amanecer del decimosexto día del décimo mes en el año del Tigre de Fuego Macho del noveno ciclo de sesenta años (1566), su mente pasó a la expansión de los dharmas y retiró temporalmente su exhibición de un cuerpo físico.

Entre los muchos discípulos de Pawo Rinpoche se encontraban el Noveno Karmapa Wangchug Dorje, el Quinto Shamarpa Göncho Yenla, así como el Tercero y Cuarto tulkus Gyaltsab, Tragba Paljor[1835] (1519-1549) y Tragba Töndrub.

Además de su *Historia del Dharma* y el comentario sobre el *Bodhicaryāvatāra*, escribió muchos otros tratados, como su famosa *Gran Exposición de Vajravarahī*;[1836] *Un Tratado sobre Astrología, Llamado El Tesoro Precioso*;[1837] *Una Exposición de los Cuatro Tantras de la Ciencia Médica*;[1838] y *Algunas Notas sobre el Tratamiento Médico*, *Llamadas La Esencia Concisa*.[1839]



APÉNDICE II :

Escuelas Indias No Budistas

En general, los sistemas filosóficos en la India se pueden clasificar de varias maneras, como las escuelas "ortodoxas" que aceptan los Vedas como autoridad escritural suprema frente a las escuelas "heterodoxas" que los rechazan, o las escuelas que tienen una visión de permanencia frente a las escuelas que tienen una visión del nihilismo. (En la descripción a continuación, sigo la distinción anterior.) Algunas de las escuelas Indias no Budistas –los sistemas de los primeros Vedas y las Epopeyas, el Vedānta, el Yoga y las tradiciones bhākti– no se abordan a continuación, ya que no se mencionan ni en el *Bodhicaryāvatāra* ni en el comentario de Pawo Rinpoche. Por lo tanto, lo siguiente es solo un breve resumen de aquellos sistemas filosóficos no Budistas que son relevantes en el texto de Śāntideva. No pretende ser una exposición exhaustiva de las posiciones de estas escuelas.[1840]

Escuelas Ortodoxas Que Se Adhieren a los Vedas

Mīmāṃsaka (Tib. dpyod pa pa), "Analizadores." El texto principal de esta escuela es el *Mīmāṃsasūtra* de Jaimini (alrededor del año 200 D.C.), aunque el sistema de pensamiento en sí es mucho más antiguo. Originalmente, los Mīmāṃsakas no se preocupaban en absoluto por la filosofía, sino por sistematizar y armonizar los extensos preceptos rituales de los Vedas, que se consideraban una revelación eterna, sin autor e inequívoca. Por lo tanto, *mīmāṃsa* se refiere al análisis de los principios que determinan la interpretación de estos textos sagrados. En el curso del desarrollo de otros sistemas filosóficos, surgió la necesidad de justificar la autenticidad última de los Vedas a través de la investigación racional. Sin embargo, excepto por el reconocimiento de una esfera sobrenatural del ser y los Vedas como lo que le permite a uno obtener conocimiento sobre ella, la teoría filosófica que se desarrolló a partir de esta necesidad de reivindicación es puro empirismo. Al ser de una perspectiva realista y pluralista, sigue en gran medida el sistema Ñāya-Vaiśeṣika y contiene solo elementos menores que están relacionados con los pasajes filosóficos de los Vedas (estas características están cerca del Vedānta). Los principales argumentos de los Analizadores para la inconfundibilidad y la auto-existencia de los Vedas son que el conocimiento es auto-válido y que estos textos son una expresión del sonido eterno omnipresente.[1841] Al igual que los Enumeradores, entienden la

relación entre causa y resultado como una de identidad en la diferencia.[1842] La descripción del yo y de cómo se libera es muy similar a lo que dicen los Ñāya-Vaiśeṣikas. Sin embargo, a diferencia de las otras escuelas ortodoxas que se basan principalmente en el cultivo de la meditación y la sabiduría para lograr la liberación del yo, los Mīmāṃsakas enfatizan fuertemente que dicha liberación solo puede ocurrir a través de la aplicación estricta de los rituales y las formas adecuadas de conducta que se prescriben en los Vedas.

Naiyāyika (Tib. rigs pa can pa), "Lógicos." La escuela se originó con Gautama (también conocido como Akṣapāda), el autor del *Ñāyasūtra* (su comentario más antiguo es *Ñāyabhāṣya* de Pakṣilasvāmī Vātsyāyana, siglo V D.C.). Los lógicos mezclaron la antigua filosofía natural India con un extenso sistema de lógica y dialéctica. Muchos de sus puntos de vista, como sobre el yo, Īśvara y la causalidad, concuerdan con los de los Diferenciadores, y finalmente los dos se fusionaron para formar la escuela Ñāya-Vaiśeṣika. Sin embargo, los Diferenciadores tratan la existencia de las cosas desde el punto de vista ontológico, mientras que los Lógicos están más preocupados por la epistemología, es decir, cómo se conocen o validan las cosas. Presentan dieciséis categorías que constituyen el mundo, las principales son la cognición válida o los medios de conocimiento[1843] (percepción, inferencia, testimonio verbal y analogía)[1844] y lo que debe evaluarse[1845] por estos medios (que incluye las siete categorías de los Diferenciadores).

Sāṃkhya (Tib. grangs can pa), "Enumeradores." La escuela afirma que sus orígenes se remontan al sabio mítico védico Kapila, a quien se atribuye la composición del *Sāṃkhyasūtra*.[1846] La escritura clásica es la *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣna (siglo V D.C.) A sus seguidores se les llama Enumeradores porque enumeran veinticinco factores que componen el universo. La distinción original que hace este sistema es entre (1) *prakṛti*[1847] –la sustancia primordial infinita, única e inconsciente– y (2) *puruṣa*[1848] (persona, yo o ātman), que es la conciencia infinita. La sustancia primordial es permanente, sin partes, omnipresente, pero imperceptible. Se describe como el equilibrio indiferenciado primordial de los tres "constituyentes":[1849] Movilidad, oscuridad y luminosidad.[1850] *Rajas* (literalmente, pasión) significa todo lo que es activo y enérgico, *tamas* para lo que es grueso y pesado, y *sattva* para todo lo que es fino y ligero. Cuando se relacionan con lo que experimenta puruṣa, en el debido orden, corresponden al sufrimiento, la somnolencia y el placer o al odio, la ignorancia y el deseo, respectivamente. Sin embargo, dado que puruṣa en sí no se deriva de la sustancia primordial, carece de estas tres cualidades. Cada ser sintiente tiene un puruṣa, que es permanente pero no es un agente para nada. Es pura sensibilidad, el experimentador del placer, el dolor y todas las manifestaciones de prakṛti. Se dice que no es ni una causa ni un resultado, ni la sustancia primordial en sí misma ni una de sus manifestaciones. En otras palabras, existe independientemente en y por sí mismo.

A excepción del puruṣa, todas las demás múltiples apariencias del mundo se manifiestan a partir de la materia primordial y no son más que diversas expresiones o perturbaciones de esta naturaleza única (por lo tanto, la implicación de que las cosas surgen de sí mismas). Estas expresiones se denominan “flujo universal”[1851] o “manifestaciones”[1852] y se consideran ilusorias. En este proceso de evolución gradual de la complejidad del mundo, primero, (3) la cognición, o “la grande”,[1853] se separa de su unidad original con esta “naturaleza” permanente. Esta cognición (que en sí misma es materia) es como un espejo de dos caras, en el que los objetos externos y la persona en el interior se encuentran como reflejos. Por lo tanto, puruṣa puede experimentar las manifestaciones solo a través de esta cognición, que hace que los sentidos sean cognitivos y capten los objetos que perciben. Estos, a su vez, son conocidos por la persona y desencadenan sus experiencias de placer o dolor. La cognición produce (4) identificación,[1854] que representa la tendencia errónea básica del puruṣa a identificarse con las manifestaciones del prakṛti, enredarse en ellas y, por lo tanto, sufrir. A partir de este principio, las veintiuna manifestaciones restantes evolucionan. Estas son (5-9) los cinco “elementos esenciales”,[1855] como el sonido; (10-20) las once facultades; y (21-25) los cinco elementos. Las once “facultades” consisten en (10-14) las cinco facultades sensoriales, (15-19) las cinco facultades físicas (habla, brazos, piernas, ano, genitales) y (20) la facultad mental o pensamiento.

Según los Enumeradores, la existencia cíclica proviene del deseo de puruṣa de disfrutar de los objetos, lo que perturba el equilibrio natural de la sustancia primordial y conduce a todas las diversas formas en que esto se manifiesta como objetos. Cuando uno disminuye su deseo a través del cultivo de las concentraciones meditativas del reino de la forma y el reino sin forma, desarrolla el ojo divino. Cuando este ojo mira el prakṛti, el individuo se da cuenta de que los objetos no son más que expresiones ilusorias de la sustancia primordial. Se dice que cuando la sustancia primordial ha sido manchada de esta manera, se avergüenza y todas sus manifestaciones se funden de nuevo en ella. La liberación se alcanza cuando estas manifestaciones han cesado y el puruṣa permanece solo.

Este sistema también fue adoptado por Patañjali y sus seguidores como el principal fundamento filosófico de la escuela clásica de Yoga. Sin embargo, en contraste con los Sāṃkhyas no teístas, los seguidores de Patañjali afirman la existencia de Īśvara y que la manifestación del mundo fenoménico depende de su intención.

Vaiśeṣika (Tib. bye brag pa), “Diferenciadores.” Los orígenes de la escuela se remontan a muchos siglos antes de Cristo. Se considera que su fundador es Kaṇāda, quien escribió el *Vaiśeṣikasūtra*. El sistema de la escuela es una filosofía natural en el sentido de un realismo pluralista. Su nombre indica la opinión de que la diversidad y no la unidad está en el corazón del universo. Tal

como se elabora en el *Padārthadharmasaṃgraha* de Praśastapāda (siglo VI D.C., el comentario principal sobre el *Vaiśeṣikasūtra*), el sistema clásico de Vaiśeṣika presenta objetos cognoscibles en seis categorías: Sustancia, calidad, acción, generalidad, particular e inherencia (más tarde, se agregó una séptima – negación). La primera categoría se clasifica en nueve: yo, tiempo, cognición mental, dirección, espacio, tierra, agua, fuego y viento. Todos estos nueve se consideran finalmente existentes. En cuanto a la causalidad, se sostiene que el resultado es inherente a la causa material. El yo se describe como inconsciente y permanente. Existe de una manera omnipresente, ya que sus cualidades pueden ser experimentadas. En su estado oscurecido en el saṃsāra, tiene nueve cualidades temporales, la principal es la conciencia. Es solo a través de su posible asociación con la conciencia que el yo aprehende el placer y el sufrimiento como sus propias experiencias (el placer y el sufrimiento también se consideran derivados materiales de la materia primordial). Al estudiar las escrituras, reflexionar sobre ellas y meditar en la verdadera naturaleza del yo, el yo puede deshacerse de sus nueve cualidades específicas. En esta liberación, no solo trasciende el mundo, sino que incluso deja de ser objeto de cualquier experiencia, incluso de sí misma. Además, la escuela habla de Īśvara como un dios creador permanente y omnisciente que también es el autor de los Vedas. Sin embargo, a diferencia del Vedānta, su existencia se establece a través de la inferencia y no a través de la revelación.

Vyākaraṇa (Tib. brda sprod pa), “Gramáticos.” A veces se los considera como una escuela de pensamiento separada. Sin embargo, en realidad no estaban propagando un sistema filosófico completo. Como su nombre indica, los gramáticos se ocuparon principalmente de la lingüística y la filosofía del lenguaje. El famoso gramático Bharthari (alrededor de 460-520 D.C.) dijo que las palabras son la base fundamental de todas las cosas. Sobre la base de este punto de vista, fueron especialmente las teorías de los gramáticos sobre los referentes reales de las palabras, sobre la conexión entre las generalidades y sus instancias, y sobre los problemas epistemológicos relacionados que influyeron en muchas de las otras escuelas de pensamiento.

Escuelas Heterodoxas Que Rechazan los Vedas

Ājīvika (Tib. kun tu 'tsho ba), “aquellos que siguen reglas especiales con respecto a los medios de vida.” En la época del Buda, esta escuela de mendigos errantes estaba dirigida por Maskarī Gośālīputra, uno de los seis grandes maestros no Budistas de su época (murió en 501 A.C.). Primero, fue compañero de Vardhamāna antes de que este último se convirtiera en el fundador del Jainismo. Después de que se separaron, Gośālīputra se unió a los Ājīvikas y finalmente se convirtió en su cabeza suprema. La doctrina principal de esta escuela es un determinismo estricto. Todos los seres están meramente sujetos a

sus destinos fijos que los hacen experimentar diversos tipos de felicidad y sufrimiento. No hay lugar para el karma y sus resultados o actividad salvífica. Durante muchos eones, todos los seres –ya sean eruditos o necios– tienen que pasar por un número establecido individualmente de renacimientos en los seis reinos de la existencia cíclica antes de que finalmente alcancen la liberación. Las consideraciones más teóricas en las enseñanzas de Gośālīputra pertenecen a la misma corriente filosófica que el Jainismo.

Jaina (Tib. rgyal ba pa), "Seguidores del Victorioso." Su fundador fue Vardhamāna (nacido en 557 A.C.), llamado Nirgrantho Jñātaputra. Es más conocido como Mahāvīra ("Gran Héroe") y Jina ("Victorioso"), un nombre que indica a alguien que es victorioso sobre las pasiones y ha obtenido el dominio sobre el alma. En términos de sus enseñanzas, se le considera el último de una larga fila de gurús, llamados Tīrthakaras. En los textos Budistas, los Jainistas a menudo son llamados Nirgrantha (literalmente "Los Libres de Esclavitud", también interpretados como "Los Desnudos"). Originalmente, este nombre se refería a los seguidores de Pārśva (siglo VIII A.C.), en cuya tradición ascética creció Jina y que continuó, finalmente –como sus padres– ayunando hasta la muerte (485 A.C.). Dentro del Jainismo, los practicantes de yoga que son ascetas errantes, untan sus cuerpos con cenizas y caminan completamente desnudos, se llaman Digambaras ("Vestidos de Cielo"). Todos los demás seguidores se llaman Śvetāmbaras ("Los Vestidos de Blanco"). El canon escritural del Jainismo, que incluye las enseñanzas de Mahāvīra –es vasto, pero solo transmitido por este último grupo. El Jainismo se encuentra un poco entre el Budismo y las escuelas védicas. Por un lado, rechaza la autoridad de los Vedas y no afirma un dios supremo. Por otro lado, cree en las almas permanentes[1856] y en la materia permanente. Existe un número infinito de almas individuales incluso en los átomos más pequeños de la materia, lo que también explica el estricto énfasis en la no violencia completa (Sct. ahiṃsā). El alma es el experimentador y el agente. En sí misma, es perfecta como inteligencia, dicha y poder infinitos. Sin embargo, el karma de las actividades físicas, verbales y mentales –que se considera materia muy sutil– se infiltra en el alma y la "lastra" hasta su unión con un cuerpo físico en el mundo material burdo del saṃsāra, que oscurece sus cualidades intrínsecas. A través de diversos medios, principalmente absorciones meditativas y prácticas ascéticas, el alma puede eventualmente liberarse por completo del karma. En este punto, asciende al punto más alto del espacio en el universo, donde luego habita en la dicha eterna.

Lokāyata (Tib. 'jig rten rgyang 'phen pa), "Mentalidad Mundana"; también conocido como Nāstika (Tib. med pa pa, Nihilistas) o Cārvākas (Tib. tshu rol mdzes pa pa, Hedonistas/Materialistas). Algunos dicen que este último nombre proviene de uno de los principales proponentes de esta escuela. También puede derivar de *cāruvāka*, que significa "hablador dulce", ya que los Lokāyatas

abogan tan elocuentemente por la mera preocupación por los placeres de esta vida. Los orígenes de esta escuela no están claros, pero sin duda fue una de las más antiguas de la India. Sin embargo, ninguna de sus escrituras ha sobrevivido. Propone una especie de hedonismo materialista que niega la existencia de un alma eterna (ātman), causas y resultados que no son directamente visibles, así como vidas anteriores y posteriores. Se dice que el cuerpo está compuesto de los cuatro elementos, y que la mente es solo un epifenómeno de la materia. El único tipo de cognición válida es la percepción sensorial, mientras que la inferencia se niega por completo. Sus seguidores niegan cualquier consecuencia de las acciones de uno. Para ellos, no hay daño en matar o robar y tampoco hay mérito en ninguna práctica espiritual (de ahí su rechazo de los Vedas). En consecuencia, niegan todos los valores morales y enfatizan el disfrute de los placeres de esta vida. No es de extrañar que tales puntos de vista siempre estuvieran estrechamente relacionados con la filosofía política –que se desarrolló sistemáticamente en la antigua India muy temprano– y fueron fuertemente apoyados por los gobernantes más despiadados. En un intento de basar sus enseñanzas en la autoridad escritural, la escuela afirma que sus orígenes se encuentran en Bṛhaspati, el consumado gurú de los dioses y fundador mitológico de la filosofía del estado. Se dice que compuso el *Bṛhaspatisūtra* que más tarde fue propagado en la tierra por Vālmīki. Los materialistas prominentes en la época de Buda Śākyamuni fueron Pūraṇa Kāśyapa, Ajita Keśakambala y Kakuda Kātyāyana.



APÉNDICE III :

Texto Tibetano del Noveno Capítulo del Bodhicaryāvatāra

༡ །།ཡན་ལག་འདི་དག་ཐམས་ཅད་ནི། །ཐུབ་པས་ཤེས་རབ་དོན་དུ་གསུངས།
།དེ་ཡི་ཕྱིར་ན་སྡུག་བསྔལ་དག །ཞི་བར་འདོད་པས་ཤེས་རབ་བསྐྱེད། །

༢ །ཀུན་རྫོབ་དང་ནི་དོན་དམ་སྟེ། །འདི་ནི་བདེན་པ་གཉིས་སུ་འདོད།
།དོན་དམ་བློ་ཡི་སྤྱོད་ཡུལ་མིན། །བློ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཡིན་པར་བརྗོད། །

༣ །དེ་ལ་འཇིག་རྟེན་རྣམ་གཉིས་མཐོང་། །རྣལ་འབྱོར་པ་དང་ཕལ་པ་འོ།
།དེ་ལ་འཇིག་རྟེན་ཕལ་པ་ནི། །རྣལ་འབྱོར་འཇིག་རྟེན་གྱིས་གནོད་ཅིང་། །

༤ །རྣལ་འབྱོར་པ་ཡང་བློ་ཁྱད་ཀྱིས། །གོང་མ་གོང་མ་རྣམས་ཀྱིས་གནོད།
།གཉིས་ཀ་ཡང་ནི་འདོད་པའི་དཔེས། །འབྲས་བུའི་དོན་དུ་མ་དཔྱད་ཕྱིར། །

༥ །འཇིག་རྟེན་པ་ཡིས་དངོས་མཐོང་ཞིང་། །ཡང་དག་ཉིད་དུའང་རྟོག་བྱེད་ཀྱི།
།སྒྱུ་མ་ལྟ་བུར་མིན་པས་འདིར། །རྣལ་འབྱོར་པ་དང་འཇིག་རྟེན་རྩོད། །

༦ །གཟུགས་སོགས་མངོན་སུམ་ཉིད་ཀྱང་ནི། །གྲགས་པས་ཡིན་གྱི་ཚད་མས་མིན།
།དེ་ནི་མི་གཙང་ལ་སོགས་ལ། །གཙང་སོགས་གྲགས་པ་བཞིན་དུ་རྫུན། །

༧ །འཇིག་རྟེན་གཞུག་པའི་དོན་དུ་ནི། །མགོན་པོས་དངོས་བསྟན་དེ་ཉིད་དུ།
།དེ་དག་སྐད་ཅིག་མ་ཉིད་མིན། །ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡང་འགལ་ཞེ་ན། །

༨ །རྣལ་འབྱོར་ཀུན་རྫོབ་ཉེས་མེད་དེ། །འཇིག་རྟེན་ལ་ལྟོས་དེ་ཉིད་མཐོང་།
།གཞན་དུ་བུད་མེད་མི་གཙང་བར། །ངེས་རྟོགས་འཇིག་རྟེན་གྱིས་གནོད་འགྱུར། །

༩ །སྒྱུ་འདྲའི་རྒྱལ་ལས་བསོད་ནམས་ནི། །ཇི་ལྟར་དངོས་ཡོད་ལ་ཇི་བཞིན།
།གལ་ཏེ་སེམས་ཅན་སྒྱུ་འདྲ་ན། །ཤི་ནས་ཇི་ལྟར་སྐྱེ་ཞེ་ན། །

༡༠ །ཇི་སྲིད་རྐྱེན་རྣམས་ཚོགས་གྱུར་པ། །དེ་སྲིད་སྒྱུ་མའང་འབྱུང་བར་འགྱུར།
།རྒྱུན་རིང་ཙམ་གྱིས་ཇི་ལྟར་ན། །སེམས་ཅན་བདེན་པར་ཡོད་པ་ཡིན། །

༡༡ །སྒྱུ་མའི་སྐྱེས་བུ་བསད་སོགས་ལ། །སེམས་མེད་ཕྱིར་ན་སྡིག་མེད་དེ།
།སྒྱུ་མའི་སེམས་དང་ལྡན་པ་ལ། །བསོད་ནམས་དང་ནི་སྡིག་པ་འབྱུང་། །

༡༢ །སྔགས་སོགས་རྣམས་ལ་ནུས་མེད་ཕྱིར། །སྒྱུ་མའི་སེམས་ནི་འབྱུང་བ་མེད།
།སྣ་ཚོགས་རྐྱེན་ལས་བྱུང་བ་ཡི། །སྒྱུ་མ་དེ་ཡང་སྣ་ཚོགས་ཉིད།

༡༣ །རྐྱེན་གཅིག་གིས་ནི་ཀུན་ནུས་པ། །གང་ན་ཡང་ནི་ཡོད་མ་ཡིན། །
།གལ་ཏེ་དོན་དམ་མྱ་ངན་འདས། །འཁོར་བ་ཀུན་རྫོབ་དེ་ལྟར་ན།

༡༤ །སངས་རྒྱས་ཀྱང་ནི་འཁོར་འགྱུར་བས། །བྱང་ཆུབ་སྤྱོད་པས་ཅི་ཞིག་བྱ། །
།རྐྱེན་རྣམས་རྒྱུན་ནི་མ་ཆད་ན། །སྒྱུ་མའང་ལྡོག་པར་མི་འགྱུར་གྱི།

༡༥ །རྐྱེན་རྣམས་རྒྱུན་ནི་ཆད་པ་ན། །ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡང་མི་འབྱུང་ངོ་། །
།གང་ཚེ་འཁྲུལ་པའང་ཡོད་མིན་ན། །སྒྱུ་མ་གང་གིས་དམིགས་པར་འགྱུར།

༡༦ །གང་ཚེ་ཁྱོད་ལ་སྒྱུ་མ་ཉིད། །མེད་ནའང་དེ་ཚེ་ཅི་ཞིག་དམིགས། །
།གལ་ཏེ་དེ་ཉིད་དུ་གཞན་ཡོད། །རྣམ་པ་དེ་ནི་སེམས་ཉིད་ཡིན།

༡༧ །གང་ཚེ་སེམས་ཉིད་སྒྱུ་མ་ན། །དེ་ཚེ་གང་ཞིག་གང་གིས་མཐོང་། །
།འཇིག་རྟེན་གྱི་ནི་མགོན་པོས་ཀྱང་། །སེམས་ཀྱིས་སེམས་མི་མཐོང་ཞེས་གསུངས།

༡༨ །རལ་གྲི་སོ་ནི་རང་ལ་རང་། །ཇི་ལྟར་མི་གཅོད་དེ་བཞིན་ཡིད། །
།ཇི་ལྟར་མར་མེ་རང་གི་དངོས། །ཡང་དག་གསལ་བར་བྱེད་བཞིན་ན།

༡༩ །མར་མེ་གསལ་བར་བྱ་མིན་ཏེ། །གང་ཕྱིར་མུན་གྱིས་བསྒྲིབས་པ་མེད། །
།ཤེལ་བཞིན་སྔོན་པོ་སྔོ་ཉིད་ལ། །གཞན་ལ་ལྟོས་པ་ཡོད་མ་ཡིན།

༢༠ །དེ་བཞིན་འགའ་ཞིག་གཞན་ལ་ནི། །ཕྱོགས་དང་ཕྱོགས་མེད་པ་ཡང་མཐོང་། །
།སྟོ་ཉིད་མིན་ལ་སྟོན་པོར་དེ། །བདག་གིས་བདག་ཉིད་བྲུས་པ་མེད། །

༢༡ །མར་མེ་གསལ་བར་བྱེད་དོ་ཞེས། །ཤེས་པས་ཤེས་ཏེ་རྗོད་བྱེད་ན།
།བློ་ནི་གསལ་བ་ཉིད་ཡིན་ཞེས། །གང་གིས་ཤེས་ནས་དེ་སྐད་བརྗོད། །

༢༢ །གང་ཚེ་འགས་ཀྱང་མཐོང་མིན་ན། །གསལ་བ་འམ་ནི་མི་གསལ་བ།
།མོ་གཤམ་བུ་མོའི་འགྱིང་བག་བཞིན། །དེ་ནི་བརྗོད་ཀྱང་དོན་མེད་དོ། །

༢༣ །གལ་ཏེ་རང་རིག་ཡོད་མིན་ན། །རྣམ་ཤེས་དྲན་པར་ཇི་ལྟར་འགྱུར།
།གཞན་མྱོང་བ་དང་འབྲེལ་བ་ལས། །དྲན་འགྱུར་བྱི་བའི་དུག་བཞིན་ནོ། །

༢༤ །རྐྱེན་གཞན་དག་དང་ལྡན་པ་ནི། །མཐོང་ཕྱིར་རང་ཉིད་རང་གསལ་ན།
།སྒྲུབ་པའི་མིག་སྨན་སྦྱོར་བ་ལས། །བུམ་མཐོང་མིག་སྨན་ཉིད་འགྱུར་མིན། །

༢༥ །ཇི་ལྟར་མཐོང་ཐོས་ཤེས་པ་དག །འདིར་ནི་དགག་པར་བྱ་མིན་ཏེ།
།འདིར་ནི་སྡུག་བསྔལ་རྒྱུར་གྱུར་པ། །བདེན་པར་རྟོག་པ་བཟློག་བྱ་ཡིན། །

༢༦ །སེམས་ལས་སྒྱུ་མ་གཞན་མིན་ཞིང་། །གཞན་མིན་པར་ཡང་མི་བརྟག་ན།
།དངོས་ན་ཇི་ལྟར་དེ་གཞན་མིན། །གཞན་མིན་ཞེ་ན་དངོས་པོར་མེད། །

༢༧ །ཇི་ལྟར་སྒྱུ་མ་བདེན་མིན་ཡང་། །བལྟ་བྱ་དེ་བཞིན་ལྟ་བྱེད་ཡིན།
།གལ་ཏེ་འཁོར་བ་དངོས་རྟེན་ཅན། །དེ་ནི་གཞན་དུ་མཁའ་འདྲར་འགྱུར། །

༢༨ །དངོས་མེད་དངོས་ལ་བརྟེན་པས་ན། །བྱེད་དང་ལྡན་པར་ཇི་ལྟར་འགྱུར།
།ཁྱོད་ཀྱི་སེམས་ནི་གྲོགས་མེད་པར། །གཅིག་པུ་ཉིད་དུ་འགྱུར་བ་ཡིན། །

༢༩ །གང་ཚེ་སེམས་ནི་གཟུང་བྲལ་བ། །དེ་ཚེ་ཐམས་ཅད་དེ་བཞིན་གཤེགས།
།དེ་ལྟ་ན་ཡང་སེམས་ཙམ་དུ། །བརྟགས་ལ་ཡོན་ཏན་ཅི་ཞིག་ཡོད། །

༣༠ །སྒྱུ་མ་ལྟ་བུར་ཤེས་ན་ཡང་། །ཇི་ལྟར་ཉོན་མོངས་ལྡོག་འགྱུར་ཏེ།
།གང་ཚེ་སྒྱུ་མའི་བུད་མེད་ལ། །དེ་བྱེད་ཉིད་ཀྱང་ཆགས་སྐྱེ་འགྱུར། །

༣༡ །དེ་ཉིད་པ་ནི་ཤེས་བྱ་ལ། །ཉོན་མོངས་བག་ཆགས་མ་སྤངས་པ།
།དེས་ན་དེ་མཐོང་བ་ན་དེ། །སྟོང་ཉིད་བག་ཆགས་ཉམ་ཆུང་ཉིད། །

༣༢ །སྟོང་ཉིད་བག་ཆགས་གོམས་པས་ནི། །དངོས་པོའི་བག་ཆགས་སྤོང་འགྱུར་ཞིང་།
།ཅི་ཡང་མེད་ཅེས་གོམས་པས་ནི། །དེ་ཡང་ཕྱིས་ནས་སྤོང་བར་འགྱུར། །

༣༣ །གང་ཚེ་གང་ཞིག་མེད་དོ་ཞེས། །བརྟག་བྱའི་དངོས་པོ་མི་དམིགས་པ།
།དེ་ཚེ་དངོས་མེད་རྟེན་བྲལ་བ། །བློ་ཡི་མདུན་ན་ཇི་ལྟར་གནས། །

༣༤ །གང་ཚེ་དངོས་དང་དངོས་མེད་དག །བློ་ཡི་མདུན་ན་མི་གནས་པ།
།དེ་ཚེ་རྣམ་པ་གཞན་མེད་པས། །དམིགས་པ་མེད་པ་རབ་ཏུ་ཞི། །

༣༥ །ཡིད་བཞིན་ནོར་བུ་དཔག་བསམ་ཤིང་། །ཇི་ལྟར་རེ་བ་ཡོངས་སྐོང་བ།
།དེ་བཞིན་གདུལ་བྱར་སྨོན་ལམ་གྱི། །དབང་གིས་རྒྱལ་བའི་སྐུར་སྣང་ངོ་། །

༣༦ །དཔེར་ན་ནམ་མཁའ་ལྡིང་གི་ནི། །མཆོད་སྡོང་བསྒྲུབས་ནས་འདས་གྱུར་པ།
།དེ་འདས་ཡུན་རིང་ལོན་ཡང་དེ། །དུག་ལ་སོགས་པ་ཞི་བྱེད་བཞིན། །

༣༧ །བྱང་ཆུབ་སྤྱོད་པའི་རྗེས་མཐུན་པར། །རྒྱལ་བའི་མཆོད་སྡོང་བསྒྲུབས་པ་ཡང་།
།བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་མྱ་ངན་ལས། །འདས་ཀྱང་དོན་རྣམས་ཐམས་ཅད་མཛད། །

༣༨ །སེམས་མེད་པ་ལ་མཆོད་བྱས་པས། །ཇི་ལྟར་འབྲས་བུ་ལྡན་པར་འགྱུར།
།གང་ཕྱིར་བཞུགས་པའམ་མྱ་ངན་འདས། །མཚུངས་པ་ཉིད་དུ་བཤད་ཕྱིར་རོ། །

༣༩ །ཀུན་རྫོབ་བམ་ནི་དེ་ཉིད་དུའང་། །རུང་སྟེ་དེ་འབྲས་ལུང་ལས་ཡིན།
།དཔེར་ན་བདེན་པའི་སངས་རྒྱས་ལ། །ཇི་ལྟར་འབྲས་བུར་བཅས་པ་བཞིན། །

༤༠ །བདེན་པ་མཐོང་བས་གྲོལ་འགྱུར་གྱི། །སྟོང་ཉིད་མཐོང་བས་ཅི་ཞིག་བྱ།
།གང་ཕྱིར་ལུང་ལས་ལམ་འདི་ནི། །མེད་པར་བྱང་ཆུབ་མེད་པར་གསུངས། །

༤༡ །གལ་ཏེ་ཐེག་ཆེན་མ་གྲུབ་ན། །ཁྱོད་ཀྱི་ལུང་ནི་ཇི་ལྟར་གྲུབ།
།གང་ཕྱིར་གཉིས་ཀ་ལ་འདི་གྲུབ། །དང་པོ་ཁྱོད་ལ་འདི་མ་གྲུབ། །

༤༢ །རྐྱེན་གང་གིས་ནི་དེར་ཡིད་ཆེས། །དེ་ནི་ཐེག་ཆེན་ལ་ཡང་མཚུངས།
།གཞན་གཉིས་འདོད་པས་བདེན་ན་ནི། །རིག་བྱེད་སོགས་ཀྱང་བདེན་པར་འགྱུར། །

༤༣ །ཐེག་ཆེན་རྩོད་བཅས་ཕྱིར་ཞེ་ན། །ལུང་ལ་མུ་སྟེགས་པ་རྣམས་དང་།
།ལུང་གཞན་ལ་ཡང་རང་གཞན་དག །རྩོད་བཅས་ཡིན་ཕྱིར་དོར་བྱར་འགྱུར། །

༤༤ །བསྟན་རྩ་དགེ་སློང་ཉིད་ཡིན་ན། །དགེ་སློང་ཉིད་ཀྱང་དཀའ་བར་གནས།
།སེམས་ནི་དམིགས་དང་བཅས་རྣམས་ཀྱི། །མྱ་ངན་འདས་པའང་དཀའ་བར་གནས། །

༤༥ །ཉོན་མོངས་སྤངས་པས་གྲོལ་ན་དེའི། །དེ་མ་ཐག་ཏུ་དེར་འགྱུར་རོ།
།ཉོན་མོངས་མེད་ཀྱང་དེ་དག་ལ། །ལས་ཀྱི་ནུས་པ་མཐོང་བ་ཡིན། །

༤༦ །རེ་ཞིག་ཉེར་ལེན་སྲིད་པ་ནི། །མེད་ཅེས་ངེས་པ་ཉིད་ཅེ་ན།
།སྲིད་འདི་ཉོན་མོངས་ཅན་མིན་ཡང་། །ཀུན་རྨོངས་བཞིན་དུ་ཅི་སྟེ་མེད། །

༤༧ །ཚོར་བའི་རྐྱེན་གྱིས་སྲིད་པ་ཡིན། །ཚོར་བ་དེ་དག་ལ་ཡང་ཡོད།
།དམིགས་པ་དང་ནི་བཅས་པའི་སེམས། །འགའ་ཞིག་ལ་ནི་གནས་པར་འགྱུར། །

༤༨ །སྟོང་ཉིད་དང་ནི་བྲལ་བའི་སེམས། །འགགས་པ་སླར་ཡང་སྐྱེ་འགྱུར་ཏེ།
།འདུ་ཤེས་མེད་པའི་སྙོམས་འཇུག་བཞིན། །དེས་ན་སྟོང་ཉིད་བསྒོམ་པར་བྱ། །

༤༩ །ངག་གང་མདོ་སྡེ་ལ་འཇུག་དེ། །གལ་ཏེ་སངས་རྒྱས་གསུང་འདོད་ན།
།ཐེག་ཆེན་ཕལ་ཆེར་ཁྱེད་ཅག་གི། མདོ་དང་མཚུངས་འདོད་མིན་ནམ་ཅི། །

༥༠ །གལ་ཏེ་མ་གཏོགས་གཅིག་གིས་ནི། །ཐམས་ཅད་སྐྱོན་དང་བཅས་འགྱུར་ན།
།མདོ་མཚུངས་གཅིག་གིས་ཐམས་ཅད་ནི། །རྒྱལ་བས་གསུངས་པ་ཅིས་མ་ཡིན། །

༥༡ །ངག་གང་འོད་སྲུང་ཆེན་པོ་ལ། །སོགས་པས་གཏིང་དཔོག་མ་གྱུར་པ།
།དེ་ནི་ཁྱོད་ཀྱིས་མ་རྟོགས་པས། །གཟུང་བྱ་མིན་པར་སུ་ཞིག་བྱེད། །

༥༢ །རྨོངས་པས་སྡུག་བསྔལ་ཅན་དོན་དུ། །ཆགས་དང་འཇིགས་མཐའ་ལས་གྲོལ་བ།
།འཁོར་བར་གནས་པ་འགྲུབ་གྱུར་པ། །འདི་ནི་སྟོང་ཉིད་འབྲས་བུ་ཡིན། །

༥༣ །དེ་ལྟར་སྟོང་པ་ཉིད་ཕྱོགས་ལ། །སུན་འབྱིན་པ་ནི་འཐད་མ་ཡིན།
།དེས་ན་ཐེ་ཚོམ་མི་ཟ་བར། །སྟོང་པ་ཉིད་ནི་བསྒོམ་པར་བྱ། །

༥༤ །ཉོན་མོངས་ཤེས་བྱའི་སྒྲིབ་པ་ཡི། །མུན་པའི་གཉེན་པོ་སྟོང་པ་ཉིད།
།མྱུར་དུ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་འདོད་པས། །དེ་ནི་ཇི་ལྟར་སྒོམ་མི་བྱེད། །

༥༥ །དངོས་གང་སྡུག་བསྔལ་སྐྱེད་བྱེད་པ། །དེ་ལ་སྐྲག་པ་སྐྱེ་འགྱུར་ན།
།སྟོང་ཉིད་སྡུག་བསྔལ་ཞི་བྱེད་པ། །དེ་ལ་འཇིགས་པ་ཇི་ལྟར་སྐྱེ། །

༥༦ །གལ་ཏེ་བདག་འགའ་ཡོད་ན་ནི། །ཅི་ཡང་རུང་ལ་འཇིགས་འགྱུར་ན།
།བདག་ཉིད་འགའ་ཡང་ཡོད་མིན་པས། །འཇིགས་པར་འགྱུར་བ་སུ་ཞིག་ཡིན། །

༥༧ །སོ་དང་སྐྲ་སེན་བདག་མ་ཡིན། །བདག་ནི་རུས་པ་ཁྲག་མ་ཡིན།
།སྣབས་མིན་བད་ཀན་མ་ཡིན་ཏེ། །ཆུ་སེར་དང་ནི་རྣག་ཀྱང་མིན། །

༥༨ །བདག་ནི་ཞག་དང་རྔུལ་མིན་ཏེ། །གློ་མཆིན་དག་ཀྱང་བདག་མ་ཡིན།
།ནང་ཁྲོལ་གཞན་ཡང་བདག་མིན་ཏེ། །བདག་ནི་ཕྱི་ས་གཅིན་མ་ཡིན། །

༥༩ །ཤ་དང་པགས་པ་བདག་མིན་ཏེ། །དྲོད་དང་རླུང་ཡང་བདག་མ་ཡིན།
།བུ་ག་བདག་མིན་རྣམ་ཀུན་ཏུ། །རྣམ་ཤེས་དྲུག་ཀྱང་བདག་མ་ཡིན། །

༦༠ །གལ་ཏེ་སྒྲ་ཡི་ཤེས་རྟག་ན། །ཐམས་ཅད་ཚེ་ན་སྒྲ་འཛིན་འགྱུར།
།ཤེས་བྱ་མེད་ན་ཅི་རིག་ནས། །གང་གིས་ཤེས་པ་ཞེས་བརྗོད་བྱེད། །

༦༡ །གལ་ཏེ་ཤེས་མེད་ཤེས་ཡིན་ན། །ཤིང་ཡང་ཤེས་པར་ཐལ་བར་འགྱུར།
།དེས་ན་ཤེས་བྱ་ཉེར་གནས་པ། །མེད་པར་ཤེས་པ་མེད་ཅེས་ངེས། །

༦༢ །དེ་ཉིད་ཀྱིས་ནི་གཟུགས་ཤེས་ན། །དེ་ཚེ་ཐོས་པའང་ཅི་སྟེ་མིན།
།གལ་ཏེ་སྒྲ་མི་ཉེ་ཕྱིར་ན། །དེས་ན་དེ་ཡི་ཤེས་པའང་མེད། །

༦༣ །སྒྲ་འཛིན་རང་བཞིན་གང་ཡིན་པ། །དེ་གཟུགས་འཛིན་པར་ཇི་ལྟར་འགྱུར།
།གཅིག་ནི་ཕ་དང་བུ་ཉིད་དུ། །བཏགས་ཡིན་ཡང་དག་ཉིད་མིན་ཏེ། །

༦༤ །འདི་ལྟར་སྙིང་སྟོབས་རྟུལ་དང་ནི། །སྨུན་པ་བུ་མིན་ཕ་ཡང་མིན།
།དེ་ནི་སྒྲ་འཛིན་དང་ལྡན་པའི། །རང་བཞིན་དུ་ནི་མཐོང་མ་ཡིན། །

༦༥ །གར་མཁན་ལྟ་བུར་ཚུལ་གཞན་གྱིས། །དེ་ཉིད་མཐོང་ན་དེ་རྟག་མིན།
།གལ་ཏེ་ཚུལ་གཞན་དེ་ཉིད་ན། །གཅིག་ཉིད་དེ་ནི་སྔོན་མེད་གཅིག །

༦༦ །གལ་ཏེ་ཚུལ་གཞན་བདེན་མིན་ན། །དེ་ཡི་རང་གི་རང་བཞིན་སྨྲོས།
།ཤེས་ཉིད་ཅེ་ན་དེ་ལྟ་ན། །སྐྱེས་ཀུན་གཅིག་ཏུ་ཐལ་བར་འགྱུར། །

༦༧ །སེམས་པ་སེམས་མེད་དེ་དག་ཀྱང་། །གཅིག་འགྱུར་གང་ཕྱིར་ཡོད་ཉིད་མཚུངས།
།གང་ཚེ་བྱེ་བྲག་ཕྱིན་ཅི་ལོག །དེ་ཚེ་འདྲ་བའི་རྟེན་གང་ཡིན། །

༦༨ །སེམས་མེད་པ་ཡང་བདག་མིན་ཏེ། །སེམས་མེད་ཉིད་ཕྱིར་བུམ་སོགས་བཞིན།
།འོན་ཏེ་སེམས་དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར། །ཤེས་ན་མི་ཤེས་འཇིག་པར་ཐལ། །

༦༩ །ཇི་སྟེ་བདག་ལ་འགྱུར་མེད་ན། །སེམས་པས་དེ་ལ་ཅི་ཞིག་བྱས།
།དེ་ལྟར་ཤེས་མེད་བྱ་བྲལ་བ། །ནམ་མཁའ་བདག་ཏུ་བྱས་པར་འགྱུར། །

༧༠ །གལ་ཏེ་བདག་ནི་ཡོད་མིན་ན། །ལས་འབྲས་འབྲེལ་པ་རིགས་མིན་ཏེ།
།ལས་བྱས་ནས་ནི་ཞིག་པས་ན། །སུ་ཡི་ལས་སུ་འགྱུར་ཞེ་ན། །

༧༡ །བྱ་བ་འབྲས་གཞི་ཐ་དད་དང་། །དེར་བདག་བྱེད་པ་མེད་པར་ཡང་།
།ཡུ་བུ་གཉིས་ཀ་ལ་གྲུབ་པས། །འདིར་བརྩད་དོན་མེད་མ་ཡིན་ནམ། །

༧༢ །རྒྱུ་ལྡན་འབྲས་བུ་དང་བཅས་ཞེས། །མཐོང་བ་འདི་ནི་སྲིད་མ་ཡིན།
།རྒྱུད་གཅིག་ལ་ནི་བརྟེན་ནས་སུ། །བྱེད་པོ་སྤྱོད་པོ་ཞེས་བྱར་བསྟན། །

༧༣ །འདས་དང་མ་འོངས་པ་ཡི་སེམས། །བདག་མིན་དེ་ནི་མེད་པའི་ཕྱིར།
།འོན་ཏེ་སྐྱེས་སེམས་བདག་ཡིན་ན། །དེ་ཞིག་ན་ཡང་བདག་མེད་དོ། །

༧༤ །དཔེར་ན་ཆུ་ཤིང་སྡོང་པོ་དག །ཆ་ཤས་ཕྱེ་ན་འགའ་མེད་པ།
།དེ་བཞིན་རྣམ་པར་དཔྱད་པ་ཡིས། །བཙལ་ན་བདག་ཀྱང་ཡང་དག་མིན། །

༧༥ །གལ་ཏེ་སེམས་ཅན་ཡོད་མིན་ན། །སུ་ལ་སྙིང་རྗེ་བྱ་ཞེ་ན།
།འབྲས་བུའི་དོན་དུ་ཁས་བླངས་པའི། །རྨོངས་པས་བཏགས་པ་གང་ཡིན་པའོ། །

༧༦ །སེམས་ཅན་མེད་འབྲས་སུ་ཡི་ཡིན། །བདེན་ཏེ་འོན་ཀྱང་རྨོངས་ལས་འདོད།
།སྡུག་བསྔལ་ཉེ་བར་ཞི་དོན་དུ། །འབྲས་བུའི་རྨོངས་པ་བཟློག་མི་བྱ། །

༧༧ །སྡུག་བསྔལ་རྒྱུ་ཡི་ང་རྒྱལ་ནི། །བདག་ཏུ་རྨོངས་པས་འཕེལ་བར་འགྱུར།
།དེ་ལས་ཀྱང་བཟློག་མེད་ཅེ་ན། །བདག་མེད་བསྒོམ་པ་མཆོག་ཡིན་ནོ། །

༧༨ །ལུས་ནི་རྐང་པ་བྱིན་པ་མིན། །བརླ་དང་རྐེད་པའང་ལུས་མ་ཡིན།
།ལྟོ་དང་རྒྱབ་ཀྱང་ལུས་མིན་ཏེ། །བྲང་དང་དཔུང་པའང་ལུས་མ་ཡིན། །
༧༩ །རྩིབ་ལོགས་ལག་པའང་ལུས་མིན་ཏེ། །མཆན་ཁུང་ཕྲག་པའང་ལུས་མ་ཡིན།
།ནང་ཁྲོལ་རྣམས་ཀྱང་དེ་མིན་ལ། །མགོ་དང་མགྲིན་པའང་ལུས་མིན་ན།
།འདི་ལ་ལུས་ནི་གང་ཞིག་ཡིན། །

༨༠ །གལ་ཏེ་ལུས་འདི་ཐམས་ཅད་ལ། །ཕྱོགས་རེ་ཡིས་ནི་གནས་གྱུར་ན།
།ཆ་རྣམས་ཆ་ལ་གནས་འགྱུར་མོད། །དེ་རང་ཉིད་ནི་གང་ན་གནས། །

༨༡ །གལ་ཏེ་བདག་ཉིད་ཀུན་གྱི་ལུས། །ལག་སོགས་རྣམས་ལ་གནས་ན་ནི།
།ལག་སོགས་དེ་དག་ཇི་སྙེད་པ། །དེ་སྙེད་ཀྱི་ནི་ལུས་སུ་འགྱུར། །

༨༢ །ཕྱི་དང་ནང་དུ་ལུས་མེད་ན། །ཇི་ལྟར་ལག་སོགས་ལ་ལུས་ཡོད།
།ལག་སོགས་རྣམས་ལས་གཞན་མེད་ན། །དེ་ནི་ཇི་ལྟར་ཡོད་པ་ཡིན། །

༨༣ །དེས་ན་ལུས་མེད་ལག་སོགས་ལ། །རྨོངས་པ་ཡི་ནི་ལུས་བློར་འགྱུར།
།དབྱིབས་སོགས་བཀོད་པའི་ཁྱད་པར་གྱིས། །ཐོ་ཡོར་ལ་ནི་མི་བློ་བཞིན། །

༨༤ །ཇི་སྲིད་རྐྱེན་ཚོགས་དེ་སྲིད་དུ། །ལུས་ནི་སྐྱེས་བུ་ལྟར་སྣང་བ།
།དེ་བཞིན་ཇི་སྲིད་ལག་སོགས་ལ། །དེ་ཡོད་དེ་སྲིད་དེར་ལུས་སྣང་། །

༢༥ །དེ་བཞིན་སོར་མོའི་ཚོགས་ཡིན་ཕྱིར། །ལག་པའང་གང་ཞིག་ཡིན་པར་འགྱུར།
།དེ་ཡང་ཚིགས་ཀྱི་ཚོགས་ཡིན་ཕྱིར། །ཚིགས་ཀྱང་རང་གི་ཆ་ཕྱེ་བས། །

༢༦ །ཆ་ཡང་རྡུལ་དུ་ཕྱེ་བས་ཏེ། །རྡུལ་དེའང་ཕྱོགས་ཆའི་དབྱེ་བ་ཡིས།
།ཕྱོགས་དབྱེའང་ཆ་ཤས་དང་བྲལ་ཕྱིར། །མཁའ་བཞིན་དེས་ན་རྡུལ་ཡང་མེད། །

༢༧ །དེ་ལྟར་རྨི་ལམ་ལྟ་བུ་ཡི། །གཟུགས་ལ་དཔྱོད་ལྡན་སུ་ཞིག་ཆགས།
།གང་ཚེ་དེ་ལྟར་ལུས་མེད་པ། །དེ་ཚེ་སྐྱེས་གང་བུད་མེད་གང་། །

༢༨ །སྡུག་བསྔལ་དེ་ཉིད་དུ་ཡོད་ན། །ཅི་སྟེ་རབ་དགའ་ལ་མི་གནོད།
།བདེ་ན་མྱ་ངན་གདུང་སོགས་ལ། །ཞིམ་སོགས་ཅི་སྟེ་དགའ་མི་བྱེད། །

༢༩ །སྟོབས་དང་ལྡན་པས་ཟིལ་མནན་ཕྱིར། །གལ་ཏེ་དེ་མྱོང་མ་ཡིན་ན།
།གང་ཞིག་ཉམས་མྱོང་བདག་ཉིད་མིན། །དེ་ཚེ་ཚོར་བ་ཇི་ལྟར་ཡིན། །

༣༠ །སྡུག་བསྔལ་ཕྲ་མོ་ཉིད་དུ་ཡོད། །འདི་ཡི་རགས་པ་བསལ་མིན་ནམ།
།དེ་ནི་དེ་ལས་གཞན་དགའ་ཙམ། །ཞེ་ན་ཕྲ་ཉིད་དེ་ཡང་དེའི། །

༣༡ །གལ་ཏེ་འགལ་རྐྱེན་སྐྱེས་པས་ན། །སྡུག་བསྔལ་སྐྱེས་པ་མིན་ན་ནི།
།ཚོར་བར་རྟོག་པ་མངོན་ཞེན་ཉིད། །ཡིན་ཅེས་བྱ་བར་གྲུབ་མིན་ནམ། །

༣༢ །དེ་ཉིད་ཕྱིར་ན་འདི་ཡི་ནི། །གཉེན་པོ་རྣམ་དཔྱད་འདི་བསྒོམ་སྟེ།
།རྣམ་བརྟགས་ཞིང་ལས་བྱུང་བ་ཡི། །བསམ་གཏན་རྣལ་འབྱོར་པ་ཡི་ཟས། །

༣༣ །གལ་ཏེ་དབང་དོན་བར་བཅས་ན། །དེ་དག་གང་དུ་འཕྲད་པར་འགྱུར།
།བར་མེད་ན་ཡང་གཅིག་ཉིད་དེ། །གང་ཞིག་གང་དང་འཕྲད་པར་འགྱུར། །

༣༤ །རྡུལ་ཕྲན་རྡུལ་ཕྲན་ལ་འཇུག་མེད། །དེ་ནི་སྐབས་མེད་མཉམ་པ་ཡིན།
།མ་ཞུགས་པ་ལ་འདྲེས་མེད་ཅིང་། །མ་འདྲེས་པ་ལ་ཕྲད་པ་མེད། །

༣༥ །ཆ་མེད་པ་ལའང་ཕྲད་པ་ཞེས། །བྱ་བ་ཇི་ལྟར་འཐད་པར་འགྱུར།
།ཕྲད་པ་དང་ནི་ཆ་མེད་པར། །གལ་ཏེ་མཐོང་ན་བསྟན་པར་གྱིས། །

༩༦ །རྣམ་ཤེས་ལུས་མེད་པ་ལ་ནི། །འཕྲད་པ་འཐད་པ་མ་ཡིན་ཉིད།
།ཚོགས་པའང་དངོས་པོ་མེད་ཕྱིར་ཏེ། །སྔར་ནི་ཇི་ལྟར་རྣམ་དཔྱད་བཞིན། །

༩༧ །དེ་ལྟར་རེག་པ་ཡོད་མིན་ན། །ཚོར་བ་གང་ལས་འབྱུང་བར་འགྱུར།
།ངལ་འདི་ཅི་ཡི་དོན་དུ་ཡིན། །གང་གིས་གང་ལ་གནོད་པར་འགྱུར། །

༩༨ །གང་ཚེ་ཚོར་པོ་འགའ་མེད་ཅིང་། །ཚོར་བའང་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པ།
།དེ་ཚེ་གནས་སྐབས་འདི་མཐོང་ནས། །སྲེད་པ་ཅི་ཕྱིར་ལྡོག་མི་འགྱུར། །

༩༩ །མཐོང་བ་འམ་ནི་རེག་པ་ཡང་། །རྨི་ལམ་སྒྱུ་འདྲའི་བདག་ཉིད་ཀྱིས།
།སེམས་དང་ལྷན་ཅིག་སྐྱེས་པའི་ཕྱིར། །ཚོར་བ་དེ་ཡིས་མཐོང་མ་ཡིན། །

༡༠༠ །སྔར་དང་ཕྱི་མར་སྐྱེས་པས་ཀྱང་། །དྲན་པར་འགྱུར་གྱི་མྱོང་མ་ཡིན།
།རང་གིས་བདག་ཉིད་མྱོང་མིན་ལ། །གཞན་དག་གིས་ཀྱང་མྱོང་མ་ཡིན། །

༡༠༡ །ཚོར་པོ་འགའ་ཡང་ཡོད་མིན་ཏེ། །དེས་ན་ཚོར་བ་དེ་ཉིད་མིན།
།དེ་ལྟར་བདག་མེད་ཚོགས་འདི་ལ། །འདི་ཡིས་ཅི་སྟེ་གནོད་པར་བྱས། །

༡༠༢ །ཡིད་ནི་དབང་རྣམས་ལ་མི་གནས། །གཟུགས་སོགས་ལ་མིན་བར་ནའང་མིན།
།ནང་ནའང་སེམས་མིན་ཕྱི་མིན་ཞིང་། །གཞན་དུ་ཡང་ནི་རྙེད་མ་ཡིན། །

༡༠༣ །གང་ཞིག་ལུས་མིན་གཞན་དུ་མིན། །འདྲེས་མིན་ལོགས་སུའང་འགར་མེད་པ།
།དེ་ནི་ཅུང་ཟད་མིན་དེའི་ཕྱིར། །སེམས་ཅན་རང་བཞིན་མྱ་ངན་འདས། །

༡༠༤ །ཤེས་བྱ་ལས་སྔར་ཤེས་ཡོད་ན། །དེ་ནི་ཅི་ལ་དམིགས་ནས་སྐྱེ།
།ཤེས་དང་ཤེས་བྱ་ལྷན་ཅིག་ན། །དེ་ནི་ཅི་ལ་དམིགས་ནས་སྐྱེ། །

༡༠༥ །འོན་ཏེ་ཤེས་བྱའི་ཕྱིས་ཡོད་ན། །དེ་ཚེ་ཤེས་པ་གང་ལས་སྐྱེ།
།དེ་ལྟར་ཆོས་རྣམས་ཐམས་ཅད་ཀྱི། །སྐྱེ་བ་རྟོག་པར་འགྱུར་མ་ཡིན། །

༡༠༦ །གལ་ཏེ་དེ་ལྟར་ཀུན་རྫོབ་མེད། །དེ་ལ་བདེན་གཉིས་ག་ལ་ཡོད།
།དེ་ཡང་ཀུན་རྫོབ་གཞན་གྱིས་ན། །སེམས་ཅན་མྱ་ངན་ག་ལ་འདའ། །

༡༠༧ །འདི་ནི་གཞན་སེམས་རྣམ་རྟོག་སྟེ། །དེ་ནི་རང་གི་ཀུན་རྫོབ་མིན།
།ཕྱིས་དེ་ངེས་ན་དེ་ཡོད་དེ། །མིན་ན་ཀུན་རྫོབ་མེད་པ་ཉིད། །

༡༠༨ །རྟོག་དང་བརྟག་པར་བྱ་བ་དག །གཉིས་པོ་ཕན་ཚུན་བརྟེན་པ་ཡིན།
།ཇི་ལྟར་གྲགས་པ་ལ་བརྟེན་ནས། །རྣམ་པར་དཔྱད་པ་ཐམས་ཅད་བརྗོད། །

༡༠༩ །གང་ཚེ་རྣམ་པར་དཔྱད་པ་ཡི། །རྣམ་དཔྱོད་ཀྱིས་ནི་དཔྱོད་བྱེད་ན།
།དེ་ཚེ་རྣམ་དཔྱོད་དེ་ཡང་ནི། །རྣམ་དཔྱོད་ཕྱིར་ན་ཐུག་པ་མེད། །

༡༡༠ །དཔྱད་བྱ་རྣམ་པར་དཔྱད་བྱས་ན། །རྣམ་དཔྱོད་ལ་ནི་རྟེན་ཡོད་མིན།
།རྟེན་མེད་ཕྱིར་ན་མི་སྐྱེ་སྟེ། །དེ་ཡང་མྱ་ངན་འདས་པར་བརྗོད། །

༡༡༡ །གང་གི་ལྟར་ན་འདི་གཉིས་བདེན། །དེ་ཉིད་ཤིན་ཏུ་དཀའ་བར་གནས།
།གལ་ཏེ་ཤེས་དབང་ལས་དོན་གྲུབ། །ཤེས་ཡོད་ཉིད་ལ་རྟེན་ཅི་ཡོད། །

༡༡༢ །འོན་ཏེ་ཤེས་བྱ་ལས་ཤེས་གྲུབ། །ཤེས་བྱ་ཡོད་ལ་རྟེན་ཅི་ཡོད།
།དེ་སྟེ་ཕན་ཚུན་དབང་གིས་ཡོད། །གཉིས་ཀ་ཡང་ནི་མེད་པར་འགྱུར། །

༡༡༣ །གལ་ཏེ་བུ་མེད་ཕ་མིན་ན། །བུ་ཉིད་གང་ལས་བྱུང་བ་ཡིན།
།བུ་མེད་པར་ནི་ཕ་མེད་པ། །དེ་བཞིན་དེ་གཉིས་མེད་པ་ཉིད། །

༡༡༤ །མྱུ་གུ་ས་བོན་ལས་སྐྱེ་ཞིང་། །ས་བོན་དེ་ཉིད་ཀྱིས་རྟོགས་བཞིན།
།ཤེས་བྱ་ལས་སྐྱེས་ཤེས་པ་ཡིས། །དེ་ཡོད་པ་ནི་ཅིས་མི་རྟོགས། །

༡༡༥ །མྱུ་གུ་ལས་གཞན་ཤེས་པ་ཡིས། །ས་བོན་ཡོད་ཅེས་རྟོགས་འགྱུར་ན།
།གང་ཕྱིར་ཤེས་བྱ་དེ་རྟོགས་པར། །ཤེས་པ་ཡོད་ཉིད་གང་ལས་རྟོགས། །

༡༡༦ །རེ་ཞིག་འཇིག་རྟེན་མངོན་སུམ་གྱིས། །རྒྱུ་རྣམས་ཐམས་ཅད་མཐོང་བ་ཡིན།
།པདྨའི་སྡོང་བུ་སོགས་དབྱེ་ནི། །རྒྱུ་ཡི་དབྱེ་བས་བསྐྱེད་པ་ཡིན། །

༡༡༧ །རྒྱུ་དབྱེ་གང་གིས་བྱས་ཤེ་ན། །སྔར་གྱི་རྒྱུ་དབྱེ་ཉིད་ལས་སོ།
།ཅི་ཕྱིར་རྒྱུ་ཡི་འབྲས་བསྐྱེད་ནུས། །སྔར་གྱི་རྒྱུ་ཡི་མཐུ་ཉིད་ལས། །

༡༡༨ །དབང་ཕྱུག་འགྲོ་བའི་རྒྱུ་ཡིན་ན། །རེ་ཞིག་དབང་ཕྱུག་གང་ཡིན་སྨྲོས།
།འབྱུང་རྣམས་ཤེ་ན་དེ་ལྟ་མོད། །མིང་ཙམ་ལ་ཡང་ཅི་ཞིག་ངལ། །

༡༡༩ །འོན་ཀྱང་ས་སོགས་དུ་མ་དང་། །མི་རྟག་གཡོ་མེད་ལྷ་མིན་ཞིང་།
།འགོམ་བྱ་ཉིད་དང་མི་གཙང་བས། །དེ་ནི་དབང་ཕྱུག་ཉིད་མ་ཡིན། །

༡༢༠ །དབང་ཕྱུག་མཁའ་མིན་གཡོ་མེད་ཕྱིར། །བདག་མིན་སྔར་ནས་བཀག་ཟིན་ཕྱིར།
།བསམ་མིན་པ་ཡི་བྱེད་པོ་ཡང་། །བསམ་མིན་བརྗོད་པས་ཅི་ཞིག་བྱ། །

༡༢༡ །དེས་བསྐྱེད་འདོད་པའང་གང་ཞིག་ཡིན། །བདག་ནི་དེ་དངས་སོགས་དང་།
།དབང་ཕྱུག་ངོ་བོའང་རྟག་མིན་ནམ། །ཤེས་པ་ཤེས་བྱ་ལས་སྐྱེས་དང་། །

༡༢༢ །ཐོག་མེད་བདེ་སྡུག་ལས་ལས་ཡིན། །དེ་བས་གང་ཞིག་སྐྱེད་པ་སྨྲོས།
།རྒྱུ་ལ་ཐོག་མ་ཡོད་མིན་ན། །འབྲས་བུའི་ཐོག་མ་ག་ལ་ཡོད། །

༡༢༣ །རྟག་ཏུ་ཅི་ཕྱིར་བྱེད་མིན་ཏེ། །དེ་ནི་གཞན་ལ་ལྟོས་པ་མིན།
།དེས་བྱས་མིན་གཞན་ཡོད་མིན་ན། །དེས་འདི་གང་ལ་ལྟོས་པར་འགྱུར། །

༡༢༤ །གལ་ཏེ་ལྟོས་ན་ཚོགས་པ་ཉིད། །རྒྱུ་ཡིན་འགྱུར་གྱི་དབང་ཕྱུག་མིན།
།ཚོགས་ན་མི་སྐྱེ་དབང་མེད་ཅིང་། །དེ་མེད་པར་ནི་སྐྱེ་དབང་མེད། །

༡༢༥ །གལ་ཏེ་དབང་ཕྱུག་མི་འདོད་བཞིན། །བྱེད་ན་གཞན་གྱི་དབང་དུ་ཐལ།
།འདོད་ནའང་འདོད་ལ་རག་ལས་འགྱུར། །བྱེད་ནའང་དབང་ཕྱུག་ག་ལ་ཡིན། །

༡༢༦ །གང་དག་རྡུལ་ཕྲན་རྟག་སྨྲ་བ། །དེ་དག་ཀྱང་ནི་སྔར་བཟློག་ཟིན།
།གཙོ་བོ་རྟག་པ་འགྲོ་བ་ཡི། །རྒྱུ་ཡིན་པར་ནི་གྲངས་ཅན་འདོད། །

༡༢༧ །སྙིང་སྟོབས་རྡུལ་དང་མུན་པ་ཞེས། །བྱ་བའི་ཡོན་ཏན་མཉམ་གནས་ནི།
།གཙོ་བོ་ཞེས་བྱར་རབ་བརྗོད་དེ། །མི་མཉམ་འགྲོ་བ་ཡིན་པར་བརྗོད། །

༡༢༨ །གཅིག་ལ་རང་བཞིན་གསུམ་ཉིད་ནི། །རིགས་མིན་དེས་ན་དེ་ཡོད་མིན།
།དེ་བཞིན་ཡོན་ཏན་ཡོད་མིན་ཏེ། །དེ་ཡང་སོ་སོར་རྣམ་གསུམ་ཕྱིར། །

༡༢༩ །ཡོན་ཏན་མེད་ན་སྒྲ་སོགས་ཀྱང༌། །ཡོད་ཉིད་ཤིན་ཏུ་རྒྱང་རིང་འགྱུར།
།སེམས་མེད་གོས་ལ་སོགས་པ་ལ། །བདེ་སོགས་ཡོད་པ་སྲིད་པའང་མིན། །

༡༣༠ །དངོས་རྣམས་དེ་རྒྱུའི་རང་བཞིན་ན། །དངོས་པོ་རྣམ་དཔྱད་ཟིན་མིན་ནམ།
།ཁྱོད་ཀྱི་རྒྱུ་ཡང་བདེ་སོགས་ཉིད། །དེ་ལས་སྣམ་སོགས་འབྱུང་བའང་མེད། །

༡༣༡ །སྣམ་སོགས་ལས་ནི་བདེ་སོགས་ཡིན། །དེ་མེད་ཕྱིར་ན་བདེ་སོགས་མེད།
།བདེ་སོགས་རྟག་པ་ཉིད་དུ་ཡང༌། །ནམ་ཡང་དམིགས་པ་ཡོད་མ་ཡིན། །

༡༣༢ །བདེ་སོགས་གསལ་བ་ཡོད་ཉིད་ན། །མྱོང་བ་ཅི་ཕྱིར་འཛིན་མ་ཡིན།
།དེ་ཉིད་ཕྲ་མོར་གྱུར་ན་དེ། །རགས་དང་ཕྲ་བའང་ཇི་ལྟར་ཡིན། །

༡༣༣ །རགས་པ་དོར་ནས་ཕྲ་འགྱུར་བས། །ཕྲ་རགས་དེ་དག་མི་རྟག་ཉིད།
།དེ་བཞིན་དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་ནི། །མི་རྟག་ཉིད་དུ་ཅིས་མི་འདོད། །

༡༣༤ །རགས་པ་བདེ་ལས་གཞན་མིན་ན། །བདེ་བ་གསལ་བ་མི་རྟག་ཉིད།
།གལ་ཏེ་མེད་པ་འགའ་ཡང་ནི། །སྐྱེ་མིན་མེད་ཕྱིར་ཞེས་འདོད་ན། །

༡༣༥ །གསལ་བ་མེད་པར་སྐྱེ་བར་ནི། །ཁྱོད་མི་འདོད་ཀྱང་གནས་པ་ཉིད།
།གལ་ཏེ་རྒྱུ་ལ་འབྲས་གནས་ན། །ཟན་ཟ་མི་གཙང་ཟ་བར་འགྱུར། །

༡༣༦ །རས་ཀྱི་རིན་གྱིས་རས་བལ་གྱི། །ས་བོན་ཉོས་ལ་བགོ་བར་གྱིས།
།འཇིག་རྟེན་རྨོངས་པས་མ་མཐོང་ན། །དེ་ཉིད་ཤེས་ཀྱིས་བཞག་དེ་ཉིད། །

༡༣༧ །ཤེས་དེ་འཇིག་རྟེན་ལ་ཡང་ནི། །ཡོད་པ་ཅི་སྟེ་མཐོང་མ་ཡིན།
།འཇིག་རྟེན་ཚད་མ་ཉིད་མིན་ན། །གསལ་བ་མཐོང་བའང་བདེན་མ་ཡིན། །

༡༣༨ །གལ་ཏེ་ཚད་མ་ཚད་མིན་ན། །དེས་གཞལ་རྫུན་པར་མི་འགྱུར་རམ།
།དེ་ཉིད་དུ་ནི་སྟོང་པ་ཉིད། །སྒོམ་པ་དེ་ཕྱིར་མི་འཐད་འགྱུར། །

༡༣༩ །བརྟགས་པའི་དངོས་ལ་མ་རེག་པར། །དེ་ཡི་དངོས་མེད་འཛིན་མ་ཡིན།
།དེ་ཕྱིར་རྫུན་པའི་དངོས་གང་ཡིན། །དེ་ཡི་དངོས་མེད་གསལ་བར་བརྫུན། །

༡༤༠ །དེས་ན་རྨི་ལམ་བུ་ཤི་ལ། །དེ་མེད་སྙམ་པའི་རྣམ་རྟོག་ནི།
།དེ་ཡོད་རྣམ་པར་རྟོག་པ་ཡི། །གེགས་ཡིན་དེ་ཡང་བརྫུན་པ་ཡིན། །

༡༤༡ །དེ་བས་དེ་ལྟར་རྣམ་དཔྱད་པས། །འགའ་ཡང་རྒྱུ་མེད་ཡོད་མ་ཡིན།
།སོ་སོ་བ་འམ་འདུས་པ་ཡི། །རྐྱེན་རྣམས་ལ་ཡང་གནས་མ་ཡིན། །

༡༤༢ །གཞན་ནས་འོངས་པའང་མ་ཡིན་ལ། །གནས་པ་མ་ཡིན་འགྲོ་མ་ཡིན།
།རྨོངས་པས་བདེན་པར་གང་བྱས་འདི། །སྒྱུ་མ་ལས་ནི་ཁྱད་ཅི་ཡོད། །

༡༤༣ །སྒྱུ་མས་སྤྲུལ་པ་གང་ཡིན་དང་། །རྒྱུ་རྣམས་ཀྱིས་ནི་གང་སྤྲུལ་པ།
།དེ་ནི་གང་ནས་འོངས་གྱུར་ཅིང་། །གང་དུ་འགྲོ་བའང་བརྟག་པར་གྱིས། །

༡༤༤ །གང་ཞིག་གང་ནི་ཉེ་བ་ཡིས། །མཐོང་འགྱུར་དེ་མེད་ན་མིན་པ།
།བཅོས་བུ་གཟུགས་བརྙན་དང་མཚུངས་པ། །དེ་ལ་བདེན་ཉིད་ཇི་ལྟར་ཡོད། །

༡༤༥ །དངོས་པོ་ཡོད་པར་གྱུར་པ་ལ། །རྒྱུ་ཡིས་དགོས་པ་ཅི་ཞིག་ཡོད།
།འོན་ཏེ་དེ་ནི་མེད་ན་ཡང་། །རྒྱུ་ཡིས་དགོས་པ་ཅི་ཞིག་ཡོད། །

༡༤༦ །བྱེ་བ་བརྒྱ་ཕྲག་རྒྱུ་ཡིས་ཀྱང་། །དངོས་པོ་མེད་པ་བསྒྱུར་དུ་མེད།
།གནས་སྐབས་དེ་དངོས་ཇི་ལྟར་ཡིན། །དངོས་འགྱུར་གཞན་ཡང་གང་ཞིག་ཡིན། །

༡༤༧ །མེད་ཚེ་དངོས་ཡོད་སྲིད་མིན་ན། །དངོས་པོ་ཡོད་པར་ནམ་ཞིག་འགྱུར།
།དངོས་པོ་སྐྱེས་པར་མ་གྱུར་པར། །དངོས་མེད་དང་ནི་འབྲལ་མི་འགྱུར། །

༡༤༨ །དངོས་མེད་དང་ནི་མ་བྲལ་ན། །དངོས་པོ་ཡོད་པའི་སྐབས་མི་སྲིད།
།དངོས་པོའང་མེད་པར་འགྱུར་མིན་ཏེ། །རང་བཞིན་གཉིས་སུ་ཐལ་འགྱུར་ཕྱིར། །

༡༤༩ །དེ་ལྟར་འགག་པ་ཡོད་མིན་ཞིང་། །དངོས་པོའང་ཡོད་མིན་དེ་ཡི་ཕྱིར།
།འགྲོ་བ་འདི་དག་ཐམས་ཅད་ནི། །རྟག་ཏུ་མ་སྐྱེས་མ་འགག་ཉིད། །

༡༥༠ །འགྲོ་བ་རྨི་ལམ་ལྟ་བུ་སྟེ། །རྣམ་པར་དཔྱད་ན་ཆུ་ཤིང་འདྲ།
།མྱ་ངན་འདས་དང་མ་འདས་པའང་། །དེ་ཉིད་དུ་ནི་ཁྱད་པར་མེད། །

༡༥༡ །དེ་ལྟར་སྟོང་པའི་དངོས་རྣམས་ལ། །ཐོབ་པ་ཅི་ཡོད་ཤོར་ཅི་ཡོད།
།གང་གིས་རིམ་གྲོ་བྱས་པ་འམ། །ཡོངས་སུ་བརྙས་པའང་ཅི་ཞིག་ཡོད། །

༡༥༢ །བདེ་བའམ་སྡུག་བསྔལ་གང་ལས་ཡིན། །མི་དགར་ཅི་ཡོད་དགར་ཅི་ཡོད།
།དེ་ཉིད་དུ་ནི་བཙལ་བྱས་ན། །གང་ཞིག་སྲེད་ཅིང་གང་ལ་སྲེད། །

༡༥༣ །དཔྱད་ན་གསོན་པོའི་འཇིག་རྟེན་འདི། །གང་ཞིག་འདིར་ནི་འཆི་འགྱུར་ཏེ།
།འབྱུང་འགྱུར་གང་ཡིན་བྱུང་གྱུར་གང་། །གཉེན་དང་བཤེས་ཀྱང་གང་ཞིག་ཡིན། །

༡༥༤ །ཐམས་ཅད་ནམ་མཁའ་འདྲ་བར་ནི། །བདག་འདྲས་ཡོངས་སུ་གཟུང་བར་གྱིས།
།བདག་ཉིད་བདེ་བར་འདོད་རྣམས་ནི། །འཐབ་དང་སྤྲོ་བའི་རྒྱུ་དག་གིས། །

༡༥༥ །རབ་ཏུ་འཁྲུག་དང་དགའ་བར་བྱེད། །མྱ་ངན་འབད་རྩོལ་རྩོད་པ་དང་།
།ཕན་ཚུན་གཙོད་དང་འབིགས་པ་དང་། །སྡིག་དག་གིས་ནི་ཚེགས་ཆེན་འཚོ། །

༡༥༦ །བདེ་འགྲོར་ཡང་དང་ཡང་འོངས་ཏེ། །བདེ་བ་མང་པོ་སྤྱད་སྤྱད་ནས།
།ཤི་ནས་ངན་སོང་སྡུག་བསྔལ་ནི། །ཡུན་རིང་མི་བཟད་རྣམས་སུ་ལྟུང་། །

༡༥༧ །སྲིད་པ་ན་ནི་གཡང་ས་མང་། །དེར་ནི་དེ་ཉིད་མིན་འདི་འདྲ།
།དེར་ཡང་ཕན་ཚུན་འགལ་བས་ན། །སྲིད་ན་དེ་ཉིད་འདི་འདྲ་མེད། །

༡༥༨ །དེར་ཡང་དཔེ་མེད་མི་བཟད་པའི། །སྡུག་བསྔལ་རྒྱ་མཚོ་མཐའ་ལས་འདས།
།དེར་ནི་དེ་ལྟར་སྟོབས་ཆུང་ཞིང་། །དེར་ནི་ཚེ་ཡང་ཐུང་བ་ཉིད། །

༡༥༩ །དེར་ཡང་གསོན་དང་ནད་མེད་ཀྱི། །བྱེད་དང་བཀྲེས་དང་ངལ་བ་དང་།
།གཉིད་དང་འཚེ་དང་དེ་བཞིན་དུ། །བྱིས་དང་འགྲོགས་པ་དོན་མེད་ཀྱིས། །

༡༦༠ །ཚེ་ནི་དོན་མེད་མྱུར་འདའ་ཡི། །རྣམ་དཔྱོད་ཤིན་ཏུ་རྙེད་པར་དཀའ།
།དེར་ཡང་རྣམ་གཡེང་གོམས་པ་ནི། །བཟློག་པའི་ཐབས་ནི་ག་ལ་ཡོད། །

༡༦༡ །དེར་ཡང་ངན་སོང་ཆེན་པོར་ནི། །ལྟུང་ཕྱིར་བདུད་ནི་བརྩོན་པར་བྱེད།
།དེར་ནི་ལོག་པའི་ལམ་མང་ཞིང་། །ཐེ་ཚོམ་ལས་ཀྱང་བརྒལ་དཀའ་སྟེ། །

༡༦༢ །སླར་ཡང་དལ་བ་རྙེད་དཀའ་ཞིང་། །སངས་རྒྱས་འབྱུང་རྙེད་ཤིན་ཏུ་དཀའ།
།ཉོན་མོངས་ཆུ་བོ་སྤང་དཀའ་སྟེ། །ཨེ་མ་སྡུག་བསྔལ་བརྒྱུད་པར་འགྱུར། །

༡༦༣ །དེ་ལྟར་ཤིན་ཏུ་སྡུག་བསྔལ་ཡང་། །རང་སྡུག་མི་མཐོང་གང་ཡིན་པ།
།སྡུག་བསྔལ་ཆུ་བོར་གནས་འདི་དག །ཀྱི་ཧུད་མྱ་ངན་བྱ་བར་འོས། །

༡༦༤ །དཔེར་ན་འགའ་ཞིག་ཡང་ཡང་ཁྲུས། །བྱས་ཏེ་ཡང་ཡང་མེར་འཇུག་པ།
།དེ་ལྟར་ཤིན་ཏུ་སྡུག་བསྔལ་བར། །གནས་ཀྱང་བདག་ཉིད་བདེར་རློམ་བཞིན། །

༡༦༥ །དེ་ལྟར་རྒ་དང་འཆི་མེད་པ། །བཞིན་དུ་སྤྱོད་པས་གནས་རྣམས་ལ།
།དང་པོ་ཉིད་དུ་བསད་བྱས་ནས། །ངན་སོང་ལྷུང་བ་མི་བཟད་འོང་། །

༡༦༦ །དེ་ལྟར་སྡུག་བསྔལ་མེས་གདུངས་ལ། །བསོད་ནམས་སྤྲིན་ལས་ལེགས་བྱུང་བའི།
།རང་གི་བདེ་བའི་ཚོགས་ཆར་གྱིས། །ཞི་བྱེད་པར་བདག་ནམ་ཞིག་འགྱུར། །

༡༦༧ །ནམ་ཞིག་དམིགས་པ་མེད་ཚུལ་དུ། །གུས་པས་བསོད་ནམས་ཚོགས་བསགས་ཏེ།
།དམིགས་པས་ཕུང་བར་གྱུར་རྣམས་ལ། །སྟོང་པ་ཉིད་ནི་སྟོན་པར་འགྱུར། །

།བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པ་ལ་འཇུག་པ་ལས། །ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་ལེའུ་སྟེ་དགུ་པའོ།།

(edición generada por computadora aportada por *Nitartha International Document Input Center, Katmandú, Nepal*)



Notas

1 De los dos manuscritos Sánscritos disponibles del texto, el más largo (editado por La Vallée Poussin y Vaidya) se titula *Bodhicaryāvatāra* (Tib. byang chub kyi spyod pa la 'jug pa), mientras que la versión más corta de Tunhuang, así como la mayoría de los comentarios Indios, dicen *Bodhisattvacaryāvatāra* (Tib. byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa).

2 Hay una breve presentación de la posición Ñingma sobre el Madhyamaka en *La Escuela Ñingma de Budismo Tibetano* de Düdjom Rinpoche (1991). Tenemos dos estudios sobre la presentación de Prāsaṅgika-Mādhyamika de Mipham Rinpoche (1846-1912) por Williams (1998b) y Pettit (1999), así como una traducción de su comentario sobre el *Madhyamakāvatāra* de Candrakīrti (Padmakara 2002). Algunas posiciones de los maestros Sakya se conocen a través de Sato (1983), Jackson (1994), Dreyfus (1997), Śākya mchog ldan (2000), y especialmente a través del estudio detallado de Della Santina (1986a) de un esquema Tibetano temprano de Madhyamaka por el maestro Sakya Sönam Senge (Tib. bsod nams seng ge, 1429-1490). Ruegg (2000) presenta varias posiciones Tibetanas sobre si los Centristas tienen una tesis o no. Finalmente, hay una serie de artículos sobre la distinción entre Svātantrika y Prāsaṅgika en Dreyfus y McClintock 2003.

3 Es generalmente aceptado por ahora que los términos “Autonomistas” (Sct. *Svātantrika, Tib. rang rgyud pa; un asterisco antes de una palabra Sánscrita indica que se reconstruye a partir de otro idioma, generalmente Tibetano) y “Consecuencialistas” (Sct. *Prāsaṅgika, Tib. thal 'gyur pa) son invenciones Tibetanas que no existían en la India (esto también es reconocido explícitamente por maestros Tibetanos, como Butön, Tsongkhapa y Śākya Chogden). A lo largo de los siglos, esta distinción se ha convertido en la subdivisión Tibetana estándar de la escuela Madhyamaka. En muchas doxografías Tibetanas, uno encuentra elaboraciones extremadamente detalladas de esta distinción (lógica, epistemológica e incluso ontológica), que a menudo implican una serie de problemas, así como jerarquías cuestionables de sistemas filosóficos. Sin embargo, dado que la mayoría de las personas que estudian el Budismo Tibetano tanto en Oriente como en Occidente siguen refiriéndose a estos términos, en aras de seguir un consenso común, también los usaré, pero solo de manera provisional y con ciertas aclaraciones a seguir (para obtener más detalles sobre la distinción entre Autonomistas y Consecuencialistas, consulte el Capítulo 3).

4 Por supuesto, la tradición Gelugpa en sí misma no es monolítica en términos de cuestiones doctrinales. Sin embargo, especialmente con respecto al Centrismo, las posiciones de Tsongkhapa son en su mayor parte estrictamente seguidas y nunca cuestionadas. Desde esta perspectiva, la escuela Gelugpa es la más unívoca de las tradiciones Tibetanas.

5 Incluso hay un número considerable de maestros Tibetanos (pasados y presentes) que niegan que la versión Gelugpa califique como Madhyamaka, y mucho menos como Consecuencialismo.

6 El tema ha sido abordado por Williams (1983) y Ruegg (1988). Este último ha traducido la primera parte de la introducción del Octavo Karmapa a su comentario sobre el *Madhyama-kāvatāra*. También hay varios borradores de traducciones de algunas secciones en este comentario que comentan directamente sobre los versos raíz de Candrakīrti. Sin embargo, las vastas porciones de este comentario que tratan el Madhyamaka en general y abordan varias otras interpretaciones del mismo, como las de Tsongkhapa, Dölpopa y Śākya Chogden, no son accesibles en ningún otro idioma.

El estudio de Hookham (1991)se centra principalmente en las enseñanzas sobre la naturaleza de Buda y “Shentong-Madhyamaka.”.

7 Tib. Bka' 'gyur. Esta es la colección de los sūtras y tantras Budistas traducidos al Tibetano.

8 Tib. bstan 'gyur. Esta es la colección traducida de comentarios sobre las enseñanzas de Buda, tratados independientes, rituales y textos de práctica escritos por maestros Budistas Indios.

9 Tib. sgam po pa.

10 Tib. bka' gdams pa.

11 Este texto pertenece al género Tibetano de *lam rim* (camino gradual), que describe todo el camino Budista desde el nivel de principiante hasta la realización de la Budeidad.

12 Tib. dus gsum mkhyen pa.

13 Tib. phyva pa chos kyi seng ge.

14 Tib. pa tshab lo tsā ba ñi ma grags.

15 La *Historia del Dharma* del Segundo Pawo Rinpoche informa que durante su tiempo (el siglo XVI), dieciséis de estos volúmenes todavía existían (Dpa' bo gtsug lag phreng ba 1986, p. 1313).

16 Tib. rang byung rdo rje.

17 Tib. zab mo nang don. Este es un comentario general sobre los tantras, enfatizando los temas de nādi, prāṇa y bindu.

18 Tib. rnam shes ye shes 'byed pa'i bstan bcos.

19 Tib. sñing po bstan pa'i bstan bcos.

20 Tib. rol pa'i rdo rje.

21 Tib. mthong ba don ldan.

22 Tib. rong ston shes bya kun rig.

23 Tib. bshad grva.

24 Tib. dvags po legs bshad gling.

25 Tib. za dam ñin byed gling.

26 Kong sprul blo gros mtha ' yas 1982, vol. I, pags 505-07.

27 Tib. rigs gzhung rgya mtsho.

28 Tib. chos grags rgya mtsho.

29 Tib. mi bskyod rdo rje.

30 Estos son Abhidharma, Vinaya, Pramāṇa (cognición válida), Prajñāpāramitā y Madhyamaka. De entre estos, el Octavo Karmapa no escribió un comentario propio sobre la cognición válida, sino que restauró y complementó *El Océano de Textos sobre el Razonamiento*.

31 Tib. dbang phyug rdo rje.

32 Estos son *El Océano del Significado Definitivo* (Tib. nges don rgya mtsho), *Eliminando la Oscuridad de la Ignorancia* (Tib. ma rig mun sel), y *Señalando con el Dedo el Cuerpo del Dharma* (Tib. chos sku mdzub tshugs).

33 Desafortunadamente, solo sus comentarios sobre el *Tesoro de Abhidharma* de Vasubandhu y la *Introducción al Centrismo* de Candrakīrti han sobrevivido hasta el presente.

34 Tib. ris med.

35 Tib. dkon mchog yan lag.

36 Tib. chos kyi dbang phyug.

37 Tib. karma phrin las pa phyogs las rnam rgyal.

38 Tib. dpa' bo gtsug lag phreng ba.

39 Tib. dvags po bkra shis rnam rgyal.

40 Tib. chos kyi' byung gnas.

41 Tib. 'jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas.

42 Para más detalles, véase *El Tesoro del Conocimiento*, *Historia del Dharma* de Pawo Rinpoche (esp. pags 1310-11), *La Joya de Cristal Lunar* de Situ Chökyi Jungnay (Chos kyi' byung gnas 1972) *La Historia de los Dieciséis Karmapas del Tíbet* (Karma Thinley 1980) y *Karmapa: El Lama de Sombrero Negro del Tíbet* (Douglas y White 1976).

43 Tib. dpal spungs.

44 Tib. rang byung rig pa'i rdo rje.

45 Los cinco textos que cubren el plan de estudios tradicional quíntuple de los colegios monásticos Tibetanos en términos de estudios de sutra son *Abhidharmakoa*, *Vinayasūtra*, *Pramāṇavārttika*, *Abhisamayālakāra* y *Madhyamakāvātara*, más sus comentarios principales del Séptimo y Octavo Karmapas. Los tres textos en términos de estudios tántricos son el *Mahāyānottaratantraśāstra*, *La Profunda Realidad Interna* (Tib. zab mo nang don; por el Tercer Karmapa), y el *Hevajratantra*, más sus respectivos comentarios principales de Jamgön Kongtrul Lodrö Taye.

46 Una traducción más literal –y mejor– del término Budista esencial *dukha* (Tib. sdug bsngal) sería “insatisfactorio.” Sin embargo, dado que el consenso común sobre representarlo como “sufrimiento” se ha establecido firmemente, lo seguiré.

47 El significado original del término Sánscrito *kleśa* es “mancha”, “contaminación” o “impureza”, lo cual está ampliamente atestiguado por el canon Budista. Su interpretación como “aflicción” es un desarrollo posterior, del cual resulta la traducción estándar Tibetana *ñon mongs*. *El comentario de Pthivībandhu (P5569) sobre el *Discurso sobre los Cinco Agregados* de Vasubandhu (Sct. Pañcaskandhaprakaraṇa, Tib. phung po lnga'i rab byed; P5560) explica ambos: “Hacen que el cuerpo y la mente se sientan incómodos y afligidos, y manchan la mente. Por lo tanto, se les llama “aflicciones.” Tripitaka Tibetano, Edición de Pekín (Tokio-Kioto: Suzuki Research Foundation, 1956); citado en adelante en las notas como P), P5569.

Aquí, se usa “aflicción”, de conformidad con la mayoría de los autores Budistas modernos.

48 Ver Bibliografía.

49 Batchelor (1987) utiliza el comentario de *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i 'grel pa legs bshad rgya mtsho.*

50 Śāntideva 1997. Esto incluye una traducción del noveno capítulo del comentario de Kun bzang dpal ldan, *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i 'grel pa 'jam dbyangs bla ma'i zhal lung bdud rtsi'i thig pa.*

51 Ver Bibliografía.

52 El título completo es: *La Exposición de La Introducción al Centrismo Que Representa las Excelentes Palabras del Glorioso Tüsum Khyenba, Llamado El Carro de los Siddhas Tagbo*. Este título también apunta al punto de partida de la transmisión general de Madhyamaka en el linaje Kagyu, desde el Primer Karmapa Tüsum Khyenba estudiado extensamente con Patsab Lotsāwa, como se describe más adelante.

53 Tib. tsong kha pa blo bzang grags pa.

54 Tib. rgod tshang pa mgon po rdo rje (1189-1258), uno de los primeros maestros Drugba Kagyu (Tib. 'brug pa bka' brgyud).

55 Tib. 'jig rten gsum mgon rin chen dpal (1143-1217). Fue el fundador del linaje Drikung Kagyu (Tib. 'bri gung bka' brgyud).

56 Tib. sangs rgyas mñan pa bkra shis dpal 'byor.

57 Tib. kun mkhyen padma dkar po.

58 Tib. dbu ma yang dag par brjod pa.

59 En particular, dado que tanto el Octavo Karmapa como Pawo Rinpoche escriben repetidamente sobre el mismo tema o temas relacionados en diferentes partes de sus textos, a menudo pongo esa información miscelánea bajo el tema en cuestión.

60 Por ejemplo, para ahorrar espacio, proporciono las fuentes de las citas traducidas, pero no el texto real en Sánscrito, Pāli, Tibetano o Chino. Además, generalmente no entro en los detalles de analizar críticamente diferentes ediciones. Se remite al lector interesado a los originales.

61 *La Perfección de la Sabiduría en 8000 Líneas*, pág. xix. Por supuesto, esta afirmación se aplica no solo a la sociedad Estadounidense, sino a todas las llamadas “sociedades modernas.”

62 Ver Vimalakīrtinirdeśasūtra (Tib. dri med grags pa'i nges bstan gyi mdo), Capítulo IX, “La Puerta del Dharma de la No Dualidad.”

63 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, n. d., p. 888. Thurman (1997) elabora:

> Este es el momento más famoso de la Escritura: El momento de silencio de Vimalakīrti sobre el tema de la no dualidad, es decir, lo último. Es de destacar, sin embargo, que Vimalakīrti habla mucho sobre lo último en muchas otras ocasiones; su silencio aquí recibe su impacto especial por la serie de declaraciones profundas que lo preceden, que culminan en la declaración de Mañjuśrī en el sentido de que el silencio es en sí mismo la mejor explicación de la no dualidad. Por lo tanto, todo silencio no debe tomarse exageradamente como la enseñanza más profunda, sino solo tal silencio en el contexto especial del pensamiento profundo sobre el último. Por ejemplo, los silencios de los discípulos en el cap. III, ya que se quedaron sin palabras cuando se enfrentaron a la elocuente crítica de Vimalakīrti, no se toman como profundos; ni el silencio de Śāriputra cuando es interrogado por la diosa en el Cap. 8 aceptado como algo extraordinario.
>
> Candrakīrti, en su *Prasannapadā* (p. 57, I. 7-8), tiene esto que decir con respecto a la cuestión de si los Iluminados emplean argumentos lógicos o no: “¿Quién puede decir si los

Santos (emplean argumentos lógicos) o no? Lo último es inherente (incluso) al 'Guardar Silencio de los Santos.' ¿Qué nos haría entonces imaginar si emplean argumentos lógicos o no emplean argumentos lógicos?" Es importante señalar que equiparar lo último con el "Guardar el Silencio de los Santos" de ninguna manera excluye lo ultimo de su discurso. Como la Diosa le dice a Śāriputra (p. 59): ". . . ¡No apuntes a la liberación abandonando el habla! ¿Por qué? ¡La santa liberación es la igualdad de todas las cosas!"

Por lo tanto, para imitar el patrón de expresión de las escrituras: "Silencio" y "habla" son dualistas. Así como el habla en última instancia no tiene sentido, el silencio existe solo en contraste con el habla. La penetración en la igualdad del silencio y el habla es la entrada. (pags 131-32)

64 Lit. "expansión, proliferación" (generalmente traducido como "elaboraciones" o "fabricaciones"). Este término cubre todo el rango del flujo mental de múltiples capas de establecer y relacionarse con puntos de referencia, en términos de sujeto y objeto. En este sentido, la "discursividad" representa el lado subjetivo de este proceso, mientras que los "puntos de referencia" son su aspecto objetivo. (Por lo tanto, de acuerdo con el contexto, usaré uno o ambos de estos términos.) La discursividad y los puntos de referencia se encuentran en los seres sensibles ordinarios y, en menor grado, en los nobles que no descansan en equilibrio meditativo. La discursividad abarca desde pensamientos toscos hasta incluso las tendencias dualistas más sutiles de un perceptor y percibido separados. Por ejemplo, estas tendencias se manifiestan de tal manera que todavía parece a los sentidos como si hubiera objetos por ahí que son percibidos por una mente diferente de ellos, incluso cuando se da cuenta de que no hay objetos externos diferentes de la mente y tampoco una mente realmente existente. (Para una descripción excelente y detallada de este término y su alcance, ver Schmithausen 1969b, págs. 137 y sigs.)

65 XXV. 24.

66 XXIV. 10.

67 Tib. rnal 'byor spyod pa. En la India, esta escuela también se llamaba Vijñaptivāda (Tib. rnam rig smra ba). Sus proponentes también se llaman Yogācāra(s), mientras que la Sánscritización actualmente popular "Yogācārin" no se usa en los textos Indios. Los Tibetanos suelen referirse a esta escuela como "Mero Mentalismo" (Tib. sems tsam, traducido principalmente como "Solo Mente"). Sin embargo, en la India, el término correspondiente cittamātra no se usó como nombre para esta escuela, sino solo para uno de sus conceptos clave. Del mismo modo, los seguidores de esta escuela no fueron llamados "Meros Mentalistas" (Tib. sems tsam pa), ya que ni la popular (pero errónea) Sánscritización "Cittamātrin" ni el término más probable "Caittamātrika" aparecen en ningún texto Indio. Para obtener más detalles, consulte el capítulo 4.

68 Para obtener más detalles, consulte el capítulo 1.

69 Existe cierto debate entre los eruditos Occidentales en cuanto a si los sūtras de la Prajñāpāramitā ya existían en la época de Nāgārjuna, si realmente los comentó y si era Mahāyānista en absoluto. No abordo estas cuestiones aquí.

Tanto la *Historia del Budismo en la India* de Tāranātha (1980, págs. 102-103) como *El Tesoro del Conocimiento* (Kong sprul blo gros mtha'yas 1982, vol. I, p. 403) informan que los primeros en enseñar Madhyamaka fueron Rāhulabhadra y ocho de sus contemporáneos, como *Kamalagarbha, *Ghanasa y Prakāśadharmamaṇi. Este Rāhulabhadra fue el maestro de Nāgārjuna y también lo ordenó. Tradicionalmente, a menudo se lo equipara con el siddha Saraha.

70 Sct. śūnyavāda, Tib. stong par smra ba.

71 A este maestro se le conoce de diversas maneras como Bhavya, Bhāvi(n), Bhāviveka, Bhāviviveka o Bhāvaviveka. De las escrituras, parece que Bhavya es la forma más apropiada. Sin embargo, dado que Bhāvaviveka es el nombre más utilizado en la literatura Occidental sobre el Centrismo, seguiré este consenso común.

72 Tib. dbu ma snga rabs pa.

73 Como un aparte –y, de nuevo, esto no pretende ser sectario de ninguna manera– en el contexto de la transmisión de las enseñanzas de la India al Tíbet, parece interesante notar que todos los fundadores de las escuelas Kagyu, Ñingma y Sakya sabían Sánscrito, tenían acceso a los textos originales y estaban comprometidos en relaciones directas maestro-alumno con muchos maestros Indios. Por otro lado, Tsongkhapa, el fundador de la escuela Gelugpa, se basó exclusivamente en traducciones Tibetanas y no tuvo contacto con maestros Indios.

74 Para detalles de estos linajes, ver el capítulo 1.

75 "Camino Medio" sería *madhyamā pratipat* (Tib. dbu ma'i lam).

76 En Sánscrito, -*ma* es un tadhita-afijo y -*ka* un kt-afijo.

77 Sct. Samādhirājasūtra, Tib. ting nge 'dzin gyi rgyal po'i mdo, IX.27.

78 Al traducir el Sánscrito *pāramitā*, sigo la etimología Sánscrita, que sugiere principalmente "perfección." Casi todos los comentarios Tibetanos identifican "ido al otro lado o a la otra orilla" como la etimología contextual .

79 Sct. Ratnacūaparipçchāsūtra, Tib. gtsug na rin chen gyis zhus pa'i mdo (P47, fol. 219b).

80 Sct. Kāśyapaparivartasūtra, Tib. 'od srung gi le'u (§§56-7, 60).

81 XI.2ab.

82 Sct. Dharmadhātusaragīti, Tib. chos kyi dbyings lta ba'i glu, verso 46.

83 Tib. bsdus pa'i rigs pa (citado en el Vol. II, pags 243-44). Este es un texto del mismo género que lo que se llama *Temas Recopilados* en la tradición Gelugpa, que introduce terminología y razonamiento básicos para estudiantes principiantes en los colegios monásticos Tibetanos. Lamentablemente, el texto citado se ha perdido.

84 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., p. 309.

85 Ibíd., p. 321. Sobre el uso del término "Ausencia de identidad" y otros detalles, consulte la sección del capítulo 2 titulada "Los Dos Tipos de Ausencia de Identidad."

86 Esto se expresa claramente en todos los razonamientos Centristas, ya que siempre niegan todas las posibilidades teóricas en relación con los fenómenos a través de la estructura del enfoque lógico cuádruple conocido como tetralema: Por ejemplo, se refuta que algo es existente, inexistente, ambos o ninguno.

87 Ver, por ejemplo, el *Dhammacakkapavattanasutta* (la primera enseñanza que el Buda dio en el Parque de los Ciervos de Sarnath).

88 Versos 51, 58-59.

89 VI.118.

90 Para una elaboración de este conocimiento y su relación con la sabiduría (Sct. jñāna, Tib. ye shes), véase la sección del capítulo 2 titulada "Del Conocimiento a la Sabiduría."

91 Estas enseñanzas sobre el aspecto subjetivo de la *prajñāpāramitā* se denominan “el significado oculto de los *sūtras de la Prajñāpāramitā*”, que se aclaran sistemáticamente en el *Ornamento de la Realización Clara* de Maitreya y sus muchos comentarios. En las cuatro escuelas del Budismo Tibetano, se estudian incluso más extensamente que las enseñanzas Madhyamaka, que enfatizan principalmente el aspecto objetivo de las enseñanzas de la *prajñāpāramitā*, es decir, la vacuidad. Juntos, estos dos temas complementarios reflejan todo el alcance de los *sūtras de la Prajñāpāramitā*.

92 *El Nuevo Diccionario Internacional de Webster* define este término como “el proceso o resultado de considerar como una cosa; convertir mentalmente en algo concreto u objetivo; dar forma o contenido definido a; materializar.” Esto corresponde muy bien al Sánscrito *bhāvagrāha* y al Tibetano *dngos' dzin*. Por lo tanto, cuando uso el término “reificación”, se refiere a la tendencia a solidificar nuestras experiencias y el mundo que nos rodea, a operar con las “cosas sólidas” resultantes y a aferrarse a ellas como reales.

93 Sct. Lalitavistarasūtra, Tib. rgya cher rol pa'i mdo, XXV.1 (P783, p. 238.5.6).

94 Debe quedar claro que esto no significa simplemente tomar la naturaleza de la mente como punto de referencia final. Esto no solo no es posible precisamente debido a la naturaleza no referencial de la mente, sino que si uno la tomara como punto de referencia, sería una señal segura de que lo que uno podría haber realizado en este punto no es la naturaleza de la mente.

95 Sct. Aṣṭāsāhasrikaprajñāpāramitāsūtra, Tib. sher phyin brgyad stong pa (ACIP KD0012@03A).

96 P47, fols. 219b-220a.

97 En la antigua India, existían técnicas para producir prendas ignífugas mediante el uso de ciertos minerales (probablemente asbesto).

98 Versos 20-22. En cuanto a “elemento básico” como sinónimo de naturaleza de Buda, especialmente en el caso de Nāgārjuna, debería estar más que claro que esto no se refiere a la única naturaleza absolutamente existente que queda como algo identificable después de que todo lo demás ha sido refutado.

99 V. 93-114.

100 Este es el comentario de Bhāvaviveka sobre los *Versos Fundamentales* de Nāgārjuna (ACIP TD3853@190A).

101 Sct. ārya, Tib. 'phags pa. Los cuatro tipos de seres nobles en el Budismo son los Budas, así como todos los oyentes, realizadores solitarios y Bodisatvas de sus respectivos caminos de la visión en adelante.

102 Este es el comentario verbal de Candrakīrti sobre los *Versos Fundamentales sobre el Centrismo* de Nāgārjuna (ACIP TD3860@163B).

103 Ibíd., @184A.

104 ACIP TD3862@255A. Mucha gente piensa que el Centrismo se ocupa solo de la vacuidad y que la sabiduría se ocupa solo de la tradición Yogācāra o Shentong. Sin embargo, en los textos de Candrakīrti (especialmente su auto-comentario sobre *La Introducción al Centrismo*), también se ocupa de la exégesis de la sabiduría. Definitivamente no lo trata como un tema no Centrista. Por ejemplo, describe el Cuerpo del Dharma como “el cuerpo cuya naturaleza es sabiduría” (@331B). (Lo mismo ocurre con el tratamiento de la vacuidad por parte de los Yogācāras.)

105 Versos 9-12ab. Este texto se enumera en las obras de Candrakīrti (siglos VI/VII) en el *Tengyur* y aparece como un apéndice de su auto-comentario sobre *La Introducción al*

Centrismo. Su colofón dice que fue escrito por el gran maestro Candrakīrti, pero también que fue traducido al Tibetano por el propio autor y el traductor 'Gos khug pa lha btsas, que vivió en el siglo XI. Hubo un maestro del siglo XI llamado Candrakīrti (la tradición Tibetana lo llama “el Candrakīrti menor”) que fue discípulo de Jetāri (siglo X/XI), uno de los maestros de Atīśa.

106 Mi bskyod rdo rje 1996, p. 27.

107 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., p. 874.

108 Hay diferentes interpretaciones aquí en cuanto al significado del término “dharmas”. Algunas escuelas dicen que se refiere a todos los fenómenos de existencia cíclica y nirvāṇa. Otros lo interpretan en el sentido de las cualidades iluminadas de la Budeidad que son intrínsecas a la naturaleza de la mente o la naturaleza de Buda y, por lo tanto, describen esta expansión como la fuente de todas las cualidades de los nobles.

109 A menudo se presenta una triple división de la conciencia:

(1) conciencia de algo más (la mente es consciente de algo que no es ella misma, como los objetos externos)

(2) auto-conciencia (la mente es consciente de sí misma)

(3) conciencia de la falta de naturaleza.

“Conciencia de la falta de naturaleza” significa darse cuenta directamente de la verdadera naturaleza de todos los fenómenos, es decir, que carecen de naturaleza. Tal realización ocurre desde el camino de la visión en adelante y también se llama “la sabiduría que realiza la ausencia de identidad”, “percepción válida yóguica” o “sabiduría experimentada personalmente.” El último término enfatiza que esta sabiduría es una experiencia única, inmediata y viva, no solo una idea imaginaria de algo que uno ha escuchado o leído. La realización de la mente de la naturaleza de todos los fenómenos incluye que la mente sea consciente de su propia naturaleza última, que es la unidad de la conciencia y la vacuidad. Esta realización está libre de la tríada de algo que es consciente, algo de lo que es consciente y el acto de ser consciente, mientras que al mismo tiempo es una experiencia vívida y transformadora en las propias mentes de los nobles (Sct. pratyātmāryajñāna, Tib. 'phags pa'i so so rang gi ye shes). Es en este sentido que muchos maestros Tibetanos, como el Séptimo Karmapa, han explicado esta sabiduría como la expresión más sublime del principio de que la mente es capaz de ser consciente de sí misma de una manera no dual, es decir, libre de sujeto y objeto. Sin embargo, esto debe distinguirse claramente de la noción ordinaria de auto-conciencia (2), que es que todos los seres son conscientes de sus propias experiencias directas, como ser felices o tristes. Esta diferencia se refleja en las palabras Sánscritas *svasaṃvedana* (Tib. rang rig; auto-conciencia) y *pratyātmavid* (so so rang rig; experiencia personal) y sus derivados, como *pratyātmavedanīya*. Más literalmente, *pratyātmavedanīyajñāna* (Tib. so so rang rig pa'i ye shes) significa “la sabiduría de lo que debe experimentarse personalmente (es decir, la verdadera naturaleza de los fenómenos).” (En sí mismas, las expresiones Tibetanas correspondientes *rang rig* y *so so rang rig* no reflejan esta distinción.)

En la tradición Tibetana, el significado de *so so* en *so so rang rig pa'i ye shes* se explica de dos maneras. Primero, se refiere al hecho de que la realización final e inmediata de la naturaleza de nuestra mente solo puede lograrse mediante la sabiduría de nuestra mente misma y no mediante nada extrínseco a ella, como las instrucciones o bendiciones del maestro. En otras palabras, la única manera de conocer realmente personalmente cómo es la sabiduría de un Buda o Bodisatva es experimentarla en nuestra propia mente. En este sentido, esta sabiduría es verdaderamente inconcebible e incomunicable, lo cual es parte de lo que indica el término “sabiduría experimentada personalmente”, ya que es la propia experiencia “privada” no compartida con los demás. (En este contexto, debe quedar claro que “personal” o “privado” no se refiere a una persona individual, ya que la sabiduría de los nobles abarca la comprensión misma de que no existe tal persona o yo. Sin embargo, es una experiencia que ocurre solo en

ciertas corrientes mentales distintas que han sido entrenadas y no en otras.) La segunda explicación de *so so* es que, al igual que un espejo, esta sabiduría ve claramente todos los fenómenos de una manera diferenciada sin mezclarlos.

110 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., p. 647.

111 Ibíd., pags 833-34.

112 Ibíd., pags 831-32.

113 En este sentido, los esfuerzos de Mikyö Dorje aquí son muy similares a la demostración de Mipham Rinpoche en su *Lámpara de la Certeza* (Tib. nges shes sgron me) trescientos años después, que la visión del Consecuencialismo está en total acuerdo con las enseñanzas de Mahāsandhi (Tib. rdzogs chen).

114 *Saṃyutta Nikāya* II. 17 y sigs., específicamente:
“Que las entidades tengan existencia, Oh Kaccāna, es un extremo. Que las entidades no tienen existencia es otro extremo. Estos extremos son evitados por El Así Ido, y él enseña el Dharma desde el medio.”

115 En su sentido más general, los términos “entidad” y “no entidad” traducen *bhāvalabhāva*, que son equivalentes de “existente/inexistente.” En cuanto al sentido más específico de estos términos al traducir *vastu*, “entidad” es un término técnico que se define como “algo que es capaz de realizar una función.” Esto se refiere no solo a las cosas materiales, sino que incluye la mente y sus diversas expresiones. Por el contrario, las “no entidades” en este sentido (como el espacio vacío) no pueden realizar ninguna función.

116 XV. 7.

117 *Saṃyutta Nikāya* II. 19 y sigs.

118 Sct. avyākṛta, Tib. lung du ma bstan. Estas catorce preguntas son las siguientes:

(a) las cuatro visiones erróneas de si El Así Ido (1) existe después de la muerte, (2) no existe, (3) ambos o (4) ninguno;

(b) las cuatro visiones erróneas de si el mundo es (5) eterno, (6) no eterno, (7) ambos o (8) ninguno;

(c) las cuatro visiones erróneas de si el mundo (9) tiene un fin, (10) no tiene fin, (11) ambos, o (12) ninguno; y

(d) las dos visiones erróneas de si el alma (o el yo) y el cuerpo son (13) uno o (14) diferentes.

Para todas las referencias en el canon Pāli, ver Della Santina 1986a, p. 15.

119 *Majjhima Nikāya* 72, *Aggi-Vaccagottasutta* 1.484.

120 Ibíd., 1.486 (ambas citas traducidas en Lord Chalmers, *Further Dialogues of the Buddha,* vol. 1 (Londres: 1926)).

121 XXV. 17 sobre las visiones a); XXVII. 29 sobre las visiones b); XXVII. 21-22 sobre las visiones c); XXVII.15-18 sobre las visiones d).

122 Por ejemplo, ver su *Preciosa Guirnalda* II. 4-6 sobre las visiones (c).

123 Para más referencias del canon Pāli, ver también Gómez 1976, Harris 1991, Sutton 1991 y Nayak 2001.

124 *Saṃyutta Nikāya* II.267.

125 *Saṃyutta Nikāya* IV (*Salāyatana-Vagga*, 54).

126 *Majjhima Nikāya* III. 106-108.

127 Pāl. suññatassānimittassa lābhinī (*Therīgāthā* 46).

128 Sct. Ratnakūṭa, Tib. dkon brtsegs.

129 Sct. Pitāputrasamāgamasūtra, Tib. yab sras mjal ba'i mdo.

130 Sct. Saddharmapuṇḍarīkasūtra, Tib. dam chos pad ma dkar po'i mdo.

131 Sct. Laṅkāvatārasūtra, Tib. lang kar gshegs pa'i mdo. Ver Lindtner 1992 para ver paralelismos muy esclarecedores entre este sūtra y los primeros textos Madhyamaka de Nāgārjuna y Āryadeva. Entre las obras Madhyamaka posteriores, la referencia frecuente a este sūtra se hace principalmente en las *Etapas de la Meditación* de Kamalaśīla.

132 Sct. Sadhinirmocanasūtra, Tib. dgongs pa nges par 'grel pa'i mdo.

133 También conocido como Ācārya Śūra (Tib. rta dbyangs; slob dpon dpa' bo).

134 Tib. gzhung phyi mo'i dbu ma. Śāntideva es generalmente considerado un Consecuencialista.

135 Para detalles sobre la distinción entre Autonomista y Consecuencialista, ver el capítulo 3.

136 En la traducción Tibetana del único comentario Indio existente sobre la *Introducción al Centrismo* de Candrakīrti, *Madhyamakāvatāraīkā* de Jayānanda (P5271), los términos "Autonomista" (rang rgyud pa) y "Centrista Autonomista" (dbu ma rang rgyud pa) se mencionan varias veces (ACIP TD3870-1@281A-282B). Sin embargo, no hay ninguna referencia a los "Consecuencialistas" (thal 'gyur pa). También hay un manuscrito anónimo e incompleto en Sánscrito de hoja de palma (**Lakṣaṇaṭīkā*) con breves notas sobre las *Palabras Lúcidas* de Candrakīrti y su auto-comentario sobre *La Introducción al Centrismo* que se conservó en el Tíbet. Se refiere a Bhā(va)viveka como un "proponente de pruebas autónomas" (*svatantrasā[dha]navādin*, fol. 10b. 6). El primer erudito (Tibetano) que se dice que hizo una distinción explícita al usar ambos nombres fue Patsab Lotsāwa.

137 Esto se refiere a la clasificación doxográfica clásica Indo-Tibetana de cuatro sistemas filosóficos Budistas: Los Seguidores de la Gran Exposición, los Seguidores del Sūtra, los Practicantes de Yoga (o Proponentes del Conocimiento) y los Centristas. Esta clasificación parece haber aparecido por primera vez en las obras de Bhāvaviveka y luego se usa en *Jñānasārasamucchayanibandhana* de Bodhibhadra (P5252), *Tarkabhāṣā* de Mokṣākaragupta (P5762), *Tattvaratnavāli* de Maitrīpa (P3085; que, sin embargo, incluye a los Seguidores del Sūtra en el gran vehículo) y *Sthitasamucchaya* de Sahajavajra (P3071). Los nombres de las cuatro escuelas también se encuentran en los textos de Candrakīrti, Śāntarakṣita y Kamalaśīla. En el Tíbet, esta clasificación cuádruple ya aparece en el diccionario Sánscrito-Tibetano del siglo IX *Mahāvyutpatti* (Tib. bye brag tu rtogs par byed pa chen po) y se convirtió en la clasificación doxográfica estándar de los sistemas filosóficos Budistas. Sin embargo, este conjunto de cuatro escuelas debe entenderse más como un resumen pedagógico de las muchas corrientes y puntos de vista de las escuelas Budistas en la India. Por ejemplo, lo que se llama la escuela Vaibhāṣika aquí en realidad se refiere a al menos dieciocho escuelas que, además, nunca pensaron en sí mismas como pertenecientes a una sola escuela principal. Estrictamente hablando, los "Vaibhāṣikas" son solo aquellos entre estas escuelas que siguen el *Mahāvibhāṣā*, un enorme compendio sobre el Abhidharma que fue compilado por varios arhats. En cuanto a los Seguidores del Sūtra, por lo que sabemos, parece que solo ha habido un puñado de ellos (lo que hace cuestionable la noción de una escuela distinta), y ninguno de sus textos originales ha sobrevivido.

138 Cuando estos dos maestros se llaman Autonomistas, es solo en retrospectiva y solo se refiere a su enfoque de formular razonamientos Centristas. En cuanto a los contenidos de su sistema, propagaron una síntesis del Yogācāra y Madhyamaka que es bastante diferente de, por ejemplo, la presentación del Centrismo de Bhāvaviveka. Por lo tanto, no es problemático llamar Autonomistas a todos estos maestros. (Para más detalles, consulte el capítulo 3.)

139 Por ejemplo, a principios del siglo IX, el *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna ya fue traducido (posteriormente revisado por Kanakavarman, Mahāsumati y Patsab Lotsāwa), así como los comentarios de Buddhapālita y Bhāvaviveka sobre este texto. También hubo traducciones de *Yuktiṣaṣṭikā*, *Śūnyatāsaptati*, *Vigrahavyāvartanī* y *Ratnāvalī* de Nāgārjuna, junto con los comentarios de Candrakīrti sobre los dos primeros de estos textos. Por supuesto, las primeras traducciones incluían los textos de Śāntarakṣita, Kamalaśīla y Jñānagarbha. El *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva también fue traducido en ese momento. Todos estos textos se incluyeron en el primer catálogo Tibetano de traducciones (Tib. dkar chag ldan dkar ma).

140 Tib. rngog lo tsā ba blo ldan shes rab.

141 Su único texto sobreviviente es el *Dbu ma'i shar gsum gyi stong thun*. También estaba bien versado en las enseñanzas sobre la cognición válida y se basó en ellas en gran medida en su presentación de Madhyamaka. De hecho, consideraba que Dharmakīrti era un Mādhyamika. Obviamente, Chaba fue el primero en explicar la vacuidad como una negación no explicativa. Tanto esta como sus explicaciones sobre la cognición válida fueron adoptadas más tarde por Tsongkhapa y sus seguidores (para más detalles, ver las secciones a continuación sobre el razonamiento y el sistema de Tsongkhapa).

142 Tib. 'brom ston pa rgyal ba'i byung gnas.

143 Tib. nag tsho lo tsā ba tshul khrims rgyal ba.

144 Tib. po to ba.

145 El linaje Madhyamaka II de Atīśa y el linaje III de Patsab Lotsāwa se transmiten no solo en la escuela Kagyu sino también en todas las demás escuelas Tibetanas.

146 Este linaje se conoce comúnmente como la transmisión de los Seis Dharmas de Nāropa y, por lo tanto, no es específicamente un linaje Madhyamaka.

147 Hay una brecha de unos quinientos años entre Nāgārjuna y Candrakīrti. Un relato tradicional dice que Nāgārjuna tuvo una vida de seiscientos años, y Candrakīrti se presenta a menudo como su discípulo directo. El Octavo Karmapa cita otra versión de un antiguo manuscrito sobre la historia de los cuatro linajes de transmisión de los Kagyus que Marpa trajo al Tíbet. Este texto relata una profecía de muchas ḍākiṇīs justo después de la muerte de Nāgārjuna de que renacería como Candrakīrti quinientos años después. (La erudición Occidental asume, en cambio, que hubo dos Nāgārjunas, uno anterior y otro posterior.) En cuanto a la transmisión del linaje Madhyamaka entre Nāgārjuna y Candrakīrti según Tāranātha, ver más abajo en el linaje de Atīśa.

148 Tib. 'gro mgon ras chen.

149 Tib. spom brag pa.

150 Tib. rgyal ba g.yung ston pa.

151 Tib. mkha' spyod dbang po.

152 Tib. de bzhin gshegs pa.

153 Tib. 'jam dpal bzang po.

154 Tib. dpal 'byor don grub.

155 Tib. sñe mo go shri dkon mchog 'od zer.

156 Tib. rje btsun ras pa chen po. Esto es lo que el Octavo Karmapa llama su maestro principal, el Primer Sangye Nyenpa Rinpoche.

157 Para la continuación de este linaje hasta el día de hoy, ver, por ejemplo, Douglas y White 1976.

158 Tib. yid la mi byed pa'i chos skor ñi shu rtsa lnga (el Sánscrito para "sin compromiso mental" es *amanasikāra*). Estos veinticinco textos son P3073–3097. Su tema no es solo "sin compromiso mental" o Centrismo; tratan una gran variedad de temas relacionados con el gran vehículo y el vehículo vajra.

159 Verso 2.

160 Fols. 179b. 1–185a. 4.

161 En la filosofía India en general, los Aspectarianos o Verdaderos Aspectarianos (Sct. Sākāravādin/Satyākāravādin, Tib. rnam bcas pa/rnam bden pa), son aquellos que afirman que la mente aprehende sus objetos a través de un aspecto mental del objeto que aparece a la conciencia. Los Aspectarianos Budistas son los Seguidores de los Sūtras y ciertos Yogācāras. Los No Aspectarianos (Sct. Nirākāravādin, Tib. rnam med pa) son aquellos que niegan que exista tal aspecto. Los Budistas No Aspectarianos son los Seguidores de la Gran Exposición y ciertos Yogācāras que no niegan la mera apariencia, sino la verdadera realidad de este aspecto mental y objetivo ("Falsos Aspectarianos", Sct. Alīkākāravādin, Tib. rnam brdzun pa). En el Tíbet, estos dos tipos de Yogācāras se denominan "Meros Mentalistas Verdaderos Aspectarianos" (Tib. sems tsam rnam bden pa) y "Meros Mentalistas Falsos Aspectarianos" (Tib. sems tsam rnam brdzun pa), porque afirman o niegan que el aspecto objetivo que aparece a la conciencia es realmente existente como mente. Específicamente, en su comentario, Sahajavajra identifica todas las escuelas anteriores, así como aquellos Centristas a quienes considera que afirman o niegan aspectos (Sct. Sākāramā dhyamika/Nirākāramādhyamika, Tib. rnam bcas dbu ma pa/rnam med dbu ma pa) como las personas que no realizan la verdadera realidad.

162 En este contexto, es interesante que el temprano erudito Gelugpa, Sera Jetsünba Chökyi Gyaltsen (Tib. se ra rje btsun pa chos kyi rgyal mtshan, 1469-1546) también ha afirmado que Maitrīpa, Marpa y Milarepa están de acuerdo con Candrakīrti (Gsung lan klu sgrub dgongs rgyan. Nueva Delhi: Champa Chogyal, 1969, fols. 20b.3 y sigs.). También el posterior maestro Gelugpa, Janggya Rölpay Dorje (Tib. lcang skya rol pa'i rdo rje, 1717-1786) en su *Presentación de los Sistemas Filosóficos* (Tib. grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa) dice lo mismo, usando la cita anterior de Maitrīpa y agregando explícitamente a Nāropa (ver López 1987, pags 264-66).

163 Sct. *Alīkākāra-Cittamātra-Madhyamaka, Tib. sems tsam rnam rdzun gyi dbu ma (para el significado y la traducción del término "Mero Mentalismo", ver el Capítulo 4). Mikyö Dorje elabora: Este sistema explica que el significado real de las dohās de los siddhas radica en la conciencia finalmente establecida, auto-consciente y auto-luminosa, vacía de aprehensor y aprehendido. Este punto de vista ha sido ampliamente representado en la India y el Tíbet por el maestro Vajrapāṇi (nacido en 1017), Asu de Nepal, Kor Nirupa (1062-1162) y otros. *Los Anales Azules* (pags 855-60) dice que "la tradición superior del Mahamudra" (Tib. phyag chen stod lugs) proviene de este Vajrapāṇi, que fue discípulo directo de Maitrīpa. Se dice que Asu pasó la mayor parte de su vida en la provincia de Ü (Tib. dbus) en el Tíbet central. De él proviene "la tradición inferior del Mahamudra" (Tib. phyag chen smad lugs).

164 Tib. 'gos lo tsā ba gzhon nu dpal. Fue traductor y erudito que estudió con muchos maestros diferentes de todas las escuelas del Budismo Tibetano. Sus *Anales Azules* (Tib. deb ther sngon po) es una de las obras históricas estándar en el Tíbet. La mayor parte de lo que Mikyö Dorje dice en su introducción también se encuentra en *Los Anales Azules*. Para más detalles, ver Ruegg 1988.

165 'Gos lo tsā ba gzhon nu dpal 1996, p. 724 .

166 Tib. tha mal gyi shes pa mngon byed.

167 Las diferentes escuelas interpretan el significado de este término de varias maneras. En cuanto a su etimología, *El Tesoro del Conocimiento* cita el *Comentario sobre las Instrucciones para el Rey* de Ajitamitra:
"El Cuerpo del Dharmatā es el Cuerpo del Dharma. Es [llamado] 'cuerpo' por las siguientes razones: Ya que es el 'cuerpo' de todos los dharmas, no va más allá de la naturaleza de la talidad de todos los seres. Es el soporte de todas las cualidades mundanas y supramundanas."

Por lo tanto, en general, la palabra dharma en este término se entiende que se refiere a todos los fenómenos, a la naturaleza de los fenómenos (Sct. dharmatā, Tib. chos ñid) o a las infinitas y excelentes cualidades de la iluminación. Por lo tanto, el *Tesoro del Conocimiento* define el Cuerpo del Dharma de la siguiente manera: "Es la expansión misma de los dharmas que es completamente pura por naturaleza y está dotada de todas las cualidades no contaminadas. Al haberse liberado también de todas las manchas adventicias, es la esencia misma la que está dotada de doble pureza. Este es el Cuerpo de Esencia o Cuerpo del Dharma." (Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. II, pags 595-96).

168 Sct. dauṣṭhulya, Tib. gnas ngan len.

169 El texto repite varias veces que otro nombre de la Madre Prajñāpāramitā es el Mahamudra (fols. 51a.8, 57b.3, 59b.4 y 65a.3) y también equipara la vacuidad con el Mahamudra.

170 P4532, fols. 43b. 5; 45b. 8; 46a. 2-3; 47b. 5-6.

171 Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. III, p. 378.

172 'Gos lo tsā ba gzhon nu dpal 1996, p. 725 .

173 Como en *Los Anales Azules* ('Gos lo tsā ba gzhon nu dpal 1984, vol. II, pags 847-48; tergiversado como una cita en forma ligeramente diferente en la p. 725 en la traducción al Inglés) y *El Tesoro del Conocimiento* (Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. III, p. 381). El *Comentario sobre el Sublime Continuo* de Gö Lotsāwa repite esta misma afirmación varias veces, relacionándola tanto con Sahajavajra (pags 17.7–9, 137.15-23) como con las instrucciones del siddha Indio, Padampa Sangye (m. 1117) llamadas *La Pacificación del Sufrimiento* (pags 5.18–9; 53.2–4).

174 'Gos lo tsā ba gzhon nu dpal 2003, p. 137 (Estoy en deuda con Klaus-Dieter Mathes por llamar mi atención sobre estos pasajes).

175 Fol. 176a. 5.

176 Fol. 190a. 5-7.

177 Fol. 189a. 2-4.

178 Fols. 192a. 8-192b. 1. Hay varios otros lugares en el texto de Sahajavajra que hablan de las conexiones entre la Prajñāpāramitā, la vacuidad, el Madhyamaka y el Mahamudra.

179 Esto significa el nirvāṇa de un Buda que no mora ni en la existencia cíclica ni en la paz nirvāṇica unilateral de los arhats.

180 Sct. Padminīnāmakālacakrapañjikā, Tib. dus 'khor kyi dka' 'grel padma can zhes bya ba, P1350 (citado en Khro ru mkhan po tshe rnam 1989, p. 236).

181 Sct. Saptaśatikaprajñāpāramitāsūtra, Tib. sher phyin bdun bgrya pa.

182 ACIP KD0012@167B.

183 Sct. Sāgaramatiparipṛcchāsūtra, Tib. blo gros rgya mtshos zhus pa'i mdo.

184 P5324, fol. 106a. 3-6.

185 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., p. 325.

186 P5324, fol. 190b. 1-2.

187 ACIP TD3915@34A-35B, TD3916@050A y TD3917@62A-B. Para obtener más detalles, consulte la sección sobre meditación Madhyamaka en el Capítulo 2.

188 Sct. amanasikāra/manasikārābhāva, Tib. yid la mi byed pa/yid la byed pa med pa.

189 Al Igual Que el *Tathāgatagarbha* (Tib. de gshegs sñing po), este término se traduce generalmente como “naturaleza de Buda.” En su significado original, el término Sánscrito *garbha* significa el espacio dentro de algún recinto o envoltura (también llegó a significar “embrión”, “semilla” y, más tarde, “esencia”). Esto encaja muy bien con una comprensión no reificante de la naturaleza de Buda como el espacio abierto y luminoso de la naturaleza de la mente dentro de las manchas adventicias que la oscurecen. El término tathāgatagarbha también se puede encontrar en los sūtras de la Prajñāpāramitā. El *Adhyardhaśatikaprajñāpāramitā* dice: “Todos los seres sintientes contienen el Corazón de los Así Idos” (Sct. sarvasattvās tathāgatagarbhā; ver Zimmermann 2002, p. 90). No aparece en los sūtras Hīnayāna u otros textos tempranos del Mahāyāna, pero “la mente luminosa contaminada y luego limpiada de manchas adventicias” ya se puede encontrar en estas escrituras (por ejemplo, *Aṅguttara Nikāya* I. 10: *pabhassaraṃ idaṃ bhikkhave cittaṃ taṃ ca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhaṃ; Aṣṣāhasrikā* (ACIP KD0012@142B), *Pañcaviṃśatisāhasrikā* (ACIP KD0009-1@169A/ KD0009–2@253A), Samādhirājasūtra (Dutt, ed. 1941-54 Vol. II. 2, pags 300.9-10); ver también Ruegg 1969, pags 411 y sigs.).

190 Tib. phag mo gru pa, uno de los tres discípulos principales de Gampopa.

191 Este texto aparentemente había desaparecido en la India desde aproximadamente el siglo VII al XI. Se dice que fue recuperado por Maitrīpa de una antigua estupa.

192 'Gos lo tsā ba gzhon nu dpal 1996, p. 724 . Sobre el Sūtra del Mahamudra, ver también las páginas 840-41 y 976-77.

193 Tib. phyag rgya chen po man ngag gi bshad sbyar rgyal ba'i gan mdzod.

194 En el Tíbet, este nombre se ha convertido en un estereotipo peyorativo, identificado con el cultivo exclusivo de un estado mental libre de pensamientos –como representación de la realización de lo último– junto con un rechazo total del aspecto de los medios, como la acumulación de mérito y la conducta ética adecuada. (Sin embargo, hay al menos dos versiones Tibetanas del debate en Samye, y la más verificable da una explicación bastante diferente de lo que dijo Hvashang. Ver Karmay 1988, el Bsam gtan mig sgron y la crónica de *Sba bzhed*.)

195 Tib. bsam yas. Este fue el primer monasterio Budista Tibetano, que fue establecido por el rey Trisong Detsen en el siglo VIII.

196 Tib. sdug bsgnal zhi byed.

197 Tib. pha dam pa sangs rgyas.

198 Tib. khro phu lo tsā ba byams pa'i dpal. Según los *Anales Azules*, estudió en Nepal y la India e invitó a los tres grandes paṇḍitas Mitrayogin, Buddhaśrī y Śākyaśrībhadra al Tíbet. También recibió instrucciones sobre Mahamudra de dos discípulos directos de Gampopa y Pamo Truba, estableciendo así una de las ocho subescuelas Kagyu menores, la Tropu Kagyu. También recibió instrucciones sobre el Mahamudra de dos discípulos directos de Gampopa y Pamo Truba ('Gos lo tsā ba gzhon nu dpal 1996, pags 709-11).

199 También conocido como Mitradzoki.

200 Tib. jam ba gling pa.

201 Tib. khrims khang lo chen.

202 Vanaratna lo visitó durante varios años entre 1433 y 1454.

203 En una edición reciente de cuatro textos del Mahamudra escritos por Dzünba Chöle (Tib. btsun pa chos legs, 1437-1521) del linaje Bodong (Tib. bo dong) en el Tíbet Occidental, el autor menciona específicamente que sus textos tratan el sahajayoga (Tib. lhan cig skyes sbyor), que es otro nombre para el sistema del Mahamudra de Gampopa. La autobiografía de Dzünba Chöle informa que fue del maestro Sakya, Paljor Sangbo (Tib. dpal 'byor bzang po) que recibió las enseñanzas del Mahamudra del Lama Shang (Tib. bla ma zhang yu brag pa brston 'grus grags pa, 1122-1193) y el ciclo de *Richö Korsum* (Tib. ri chos skor gsum) de Gyalwa Yanggönba (Tib. rgyal ba yang dgon pa, 1213-1258), discípulo de Götsangba Gönbo Dorje. Ver Btsun pa chos legs 2000.También hay un linaje Gelugpa Mahamudra, que igualmente hace una distinción entre Sūtra y Tantra del Mahamudra. Para más detalles, ver H. H. Dalai Lama 1997 y R. Jackson 2001.

204 La *Historia del Budismo en la India* de Tāranātha (Tāranātha 1980) dice que el linaje Madhyamaka después de Āryadeva continuó con el discípulo de este último, Rāhulabhadra (de la casta de los śūdras, pags 126, 136), Rāhulamitra, Nāgāmitra (p. 148) y Saṃgharakṣita (p. 151). Este último fue el maestro Madhyamaka de Buddhapālita y Bhāvaviveka (pág. 186). Candrakīrti aprendió las obras de Nāgārjuna de algunos discípulos anónimos de Bhāvaviveka y de Kamalabuddhi, un estudiante de Buddhapālita (p. 198).

Los Anales Azules ('Gos lo tsā ba gzhon nu dpal 1996, pags 35, 344), así como las obras históricas de Tāranātha y Butön, también hablan del anterior Brahman Rāhulabhadra (el autor de la Prajñāpāramitāstotra), quien fue el maestro de Nāgārjuna y lo ordenó como monje.

205 Tib. rig pa'i khu byug.

206 Más tarde, el Octavo Karmapa también menciona a Nagtso Lotsāwa como parte de este linaje. Fue enviado a la India por el rey Jangchub Ö (Tib. byang chub 'od) para invitar a Atīśa al Tíbet y recibió esta transmisión de él. Hizo la primera traducción de la *Introducción en el Centrismo* de Candrakīrti al Tibetano y también fue instrumental en la traducción de muchos otros textos Madhyamaka.

207 Tib. spyan lnga ba tshul khrims ’bar.

208 Tib. bya yul ba.

209 Tib. sha ra ba.

210 Esto significa que uno niega la existencia de algo sin afirmar ni implicar nada al respecto, como decir: “Los conejos voladores morados no existen.” El otro tipo principal de negación en la lógica Indo-Tibetana es una negación implicativa, en la que algo está implícito o afirmado como un resto después de negar ciertos factores. Para más detalles sobre estos, ver la sección en el capítulo 2 sobre el razonamiento en el Centrismo.

211 Tib. stong ñid shor sa bzhi. Estas son cuatro errores que se deben evitar en la meditación Mahamudra avanzada: Desviarse de la vacuidad al aferrarse a ella como la naturaleza fundamental de los objetos cognoscibles (Tib. shes bya'i gshis la shor ba), desviarse de la vacuidad sellando cosas y experiencias como vacías (Tib. rgyas 'debs su shor ba), desviarse de la vacuidad al tomarla como el remedio que aniquila las aflicciones (Tib. gñen por shor ba), y desviarse de la vacuidad al tomar la meditación en la vacuidad como el único camino que conduce al logro posterior de la Budeidad (Tib. lam du shor ba).

212 *Los Anales Azules* dicen que los discípulos de Patsab Lotsāwa remontan su linaje al Brahmán Rāhulabhadra como maestro de Nāgārjuna ('Gos lo tsā ba gzhon nu dpal 1996, pags 35, 344).

213 Se dice que fue uno de los maestros de Atīśa. (Obviamente, hay una brecha de unos doscientos años entre Mañjuśrīkīrti y Devacandra. No parece haber más información disponible al respecto.)

214 Este Brahmán de Cachemira fue el maestro del traductor Rinchen Sangbo (Tib. rin chen bzang po, 958-1055). Era el abuelo de Sajjana, quien fue maestro de los traductores Ngog Lotsāwa, Dsen Kawoche (Tib. btsan kha bo che, nacido en 1021), y Zu Gaway Dorje (Tib. gzu dga' ba'i rdo rje, siglo XI).

215 También conocido como Hasumati.

216 De acuerdo con *Los Anales Azules* ('Gos lo tsā ba gzhon nu dpal 1996, p. 475) y la *Historia del Dharma* de Pawo Rinpoche (Dpa' bo gtsug lag phreng ba 1986, vol. II, p. 3), también estudió el Centrismo (en particular los textos de “los tres Centristas Orientales” Jñānagarbha, Śāntarakṣita y Kamalaśīla) con Chaba Chökyi Senge y Gyamarba Jangchub Tra (Tib. stod lungs pa rgya dmar pa byang chub grags; un estudiante de Ngog Lotsāwa y maestro de Chaba Chökyi Senge).

217 Patsab Lotsāwa tuvo cuatro discípulos principales: Tsangba Sarbö (Tib. gtsang pa sar sbos), Majaba Jangchub Yeshe (Tib. rma bya pa byang chub ye shes), Ngar Yönten Tra (Tib. ngar yon tan grags), y Shang Tangsagba Yeshe Jungnay (Tib. zhang thang sag pa ye shes 'byung gnas). Por lo tanto, en términos de esta transmisión Madhyamaka, a menudo se habla de “Patsab y sus cuatro hijos” (Tib. pa tshab bu bzhi).

Ten en cuenta que Majaba Jangchub Yeshe no debe confundirse con Majaba Jangchub Dsöndrü (Tib. rma bya pa byang chub brtson 'grus), que murió alrededor de 1185. A menudo, sin embargo, este último en lugar del primero aparece como uno de los cuatro hijos de Patsab. En cualquier caso, Jangchub Dsöndrü primero fue alumno de Chaba Chökyi Senge. Más tarde, se convirtió en discípulo de Patsab, siguiendo así el enfoque Consecuencialista y siendo una figura importante en la difusión temprana de este sistema en el Tíbet. También fue discípulo y colaborador de dos de los contemporáneos de Patsab, el Centrista Cachemir Jayānanda y su discípulo Khu Lotsāwa Dode Bar (Tib. khu lo tsā ba mdo sde 'bar).

218 Tib. 'brom dbang phyug grags pa.

219 Tib. shes rab rdo rje.

220 Tib. bstan tshul y grags ldan.

221 Tib. bde ba'i lha.

222 Tib. jo btsun dbu ra pa (en *Los Anales Azules*, jo btsun y dbu ra pa figuran como dos personas).

223 Tib. shes rab dpal.

224 Tib. dar ma shes rab.

225 Tib. bang ston es rab rin chen.

226 Tib. bsod nams seng nge.

227 Tib. bang ston bsam gtan zang po.

228 Tib. bang ston gzhon nu bsam gtan.

229 Tib. thang nag pa.

230 Tib. bkra shis seng ge.

231 Tib. gzhon nu bzang po.

232 Tib. gsas khang pa chos grags.

233 Tib. thang sag pa gzhon nu rgyal mtshan. A partir de este nombre, los nombres posteriores en este linaje en *Los Anales Azules* difieren, el último mencionado es Lodrö Balrinba (Tib. blo gros dpal rin pa). Se dice que todos ellos expusieron el Centrismo sobre la base de las *Palabras Lúcidas* de Candrakīrti y su auto-comentario sobre *La Introducción al Centrismo* ('Gos lo tsā ba gzhon nu dpal 1996, p. 344).

234 Tib. rgyal mo rong pa chen po.

235 Tib. byams chen rab 'byams pa sang rgyas' phel.

236 Tib. 'bum phrag gsum pa. Este es Paṇḍita Trilakṣa, también conocido como Sthirapāla (Tib. brtan skyong).

237 Tib. lo chen skyabs mchog dpal bzang po, un maestro Sakya (1257-1310).

238 Tib. red mda' ba gzhon nu blo gros, uno de los maestros Sakya más famosos (1348-1412). También fue el primer maestro Madhyamaka de Tsongkhapa antes de que este último desarrollara su propio enfoque.

En su *Grub mtha' kun shes* (1999, p. 170), Dagtsang Lotsāwa dice que, comenzando con los cuatro hijos de Patsab Lotsāwa, la transmisión del Consecuencialismo llegó a Rendawa a través de los primeros maestros Sakya, Bang Lotsāwa Lodrö Denba (Tib. dpang lo tsā ba blo gros brtan pa, 1276-1342), Shongtön Dorje Gyaltsen (Tib. shong ston rdo rje rgyal mtshan), Jamsar Sherab Öser (Tib. 'jam gsar shes rab 'od zer, ambos del siglo XIII-XIV), Butön (1290-1364) y Kyabcho Balsangbo. Para otro linaje más detallado del Consecuencialismo desde Patsab Lotsāwa hasta Rendawa, ver Jackson 1985 (p. 31).

239 Tib. stag tshang lo tsā ba shes rab rin chen, otro maestro Sakya (1405 -?) que fue uno de los críticos más severos de Tsongkhapa.

240 Se puede agregar que a veces se dice que Rongtön Sheja Künrig (considerada una reencarnación de Kamalaśīla) tendía hacia el enfoque Autonomista. Sin embargo, pertenece a dos linajes Consecuencialistas de Patsab Lotsāwa dentro de la escuela Sakya. En varias de sus obras Centristas, él mismo afirma que sigue la transmisión ininterrumpida de Patsab a través de Shang Tangsagba (a quien llamó “un nuevo Candrakīrti”) y también menciona a Majaba Jangchub Dsöndrü como una de sus fuentes. Para más detalles, ver Jackson 1985 (pags 26, 31), Yoshimizu 1993 (p. 213), y Ruegg 2000 (pags 66-68).

241 ACIP KD0012@03A.

242 Tib. dol po pa shes rab rgyal mtshan (1292-1361).

243 Estos dos maestros son considerados los principales comentaristas Indios sobre el significado oculto de los *sūtras de la Prajñāpāramitā*.

244 Hay un juego de palabras Tibetanas en el texto, ya que solo dice *dbu ma.* Esto puede significar tanto Madhyamaka como el canal central en el cuerpo, que es "central" en la práctica Vajrayana.

245 Dvags po bkra shis rnam rgyal, p. 153.3–4. El autor de este texto clásico del Mahamudra en la tradición Kagyu se considera una encarnación de Gampopa.

246 Ibíd., pags 155.5-156.2.

247 Sct. Prajñāpāramitāhṛdayasūtra, Tib. shes rab sñing po'i mdo.

248 Sct. rūpa, Tib. gzugs. En su sentido más específico, este término se refiere a las formas visibles –color y forma– pero también se usa como equivalente para la materia en general. En este último caso, incluye los cuatro grandes elementos materiales, así como los cinco objetos sensoriales y sus facultades sensoriales, representando así el primero de los cinco agregados. Aquí, el término se usa en este segundo sentido.

249 Sct. utpattikrama, Tib. bskyed rim.

250 Sct. saṃpannakrama, Tib. rdzogs rim.

251 Tib. shākya mchog ldan (1428-1507). Fue un famoso maestro Sakya y también discípulo del Séptimo Karmapa.

252 Citado en *El Tesoro del Conocimiento* (Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. II, p. 553).

253 Estos son la concentración en un solo punto (Tib. rtse gcig), libertad de discursividad (Tib. spros bral), un sabor (Tib. ro gcig), y sin mediación (Tib. sgom med).

254 Tib. nges don rgya mtsho (Rumtek ed., s.f., fol. 101a. 3–b.2).

255 Tib. phyag rgya chen po khrid yig chen mo gñug ma'i de ñid gsal ba (Texto Tibetano en *Clarifying the Natural State*. Hong Kong: Rangjung Yeshe Publications, 2001, p. 52).

256 Sct. Prajñāpāramitopadeśa, Tib. shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag (P5579) de Ratnākaraśānti. (Hay otro texto con el mismo nombre en el *Tengyur* de Kambala (P5314), pero es más como un sādhana muy breve de la Prajñāpāramitā.)

257 P5310–5312.

258 P5324 y P5325. Para obtener detalles sobre los textos de Atīśa y Kamalaśīla, consulte la sección del Capítulo 2 sobre meditación Madhyamaka y la Bibliografía. Dvags po bkra shis rnam rgyal, *Rayos de Luna*, pags 333.6-334.2.

259 Ibíd., p. 359.1–2.

260 Ibíd., pags 402.1-403.1.

261 Ibíd., pags 394.6-395.2.

262 Las diez perfecciones son las seis habituales de generosidad, ética, paciencia, vigor, estabilidad meditativa y conocimiento, más las cuatro de medios, oraciones de aspiración, poder y sabiduría. Cada una de estas diez perfecciones corresponde a una de las diez tierras de los Bodisatvas y representa la práctica principal en su tierra respectiva.

263 Este término generalmente se traduce como "post-meditación", que en el mejor de los casos parece ser una palabra demasiado neutral y tiene la connotación de simplemente tomarse un descanso. El logro posterior se refiere al nivel de realización de la vacuidad que se alcanza como resultado de haber descansado en equilibrio meditativo. Después de levantarse de este equilibrio, la realización de la vacuidad que se ha obtenido mientras se descansa en él informa y

mejora la visión de la naturaleza ilusoria de todas las apariencias y experiencias mientras se practican las seis perfecciones durante el tiempo entre las sesiones formales de equilibrio meditativo. En realidad, un sinónimo de logro posterior es "samādhi similar a una ilusión."

264 VI.23.

265 1988, p. 54.

266 En la misma línea, "las cuatro realidades de los nobles" –habitualmente traducidas como "las cuatro nobles verdades– no indican realmente algunas verdades que son en sí mismas nobles. Más bien, se describen como las formas en que el sufrimiento, su origen, su cesación y el camino se ven claramente desde la perspectiva de los nobles. Desde la perspectiva de los seres engañados ordinarios, estas no son verdaderas ni reales. E incluso cuando los seres ordinarios obtienen cierta comprensión de que son verdaderas, no experimentan en absoluto el alcance completo de estas cuatro como su realidad (ver también *Bod rgya tshig mdzod chen mo.* Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 1985, pags 1371, 1777).

267 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., p. 644.

268 XXIV. 10.

269 Sct. Dharmadhātuprakṛtisaṃbhedanirdeśasūtra, Tib. chos kyi dbyings kyi rang bzhin dbyer med par bstan pa'i mdo.

270 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., págs. 645-46.

271 Lit. "niños." Esta es una expresión para seres ordinarios que no miran más allá de las experiencias inmediatas de esta vida.

272 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., págs. 646-47.

273 Sct. timira, Tib. rab rib. Por lo general, hay una amplia gama de traducciones de este término (como "catarata" u "oftalmía"). A juzgar por los síntomas de esta discapacidad visual que se describen en los textos Tibetanos, debe referirse principalmente a lo que –en términos Occidentales– se llama "cuerpos flotantes" o "moscas volantes." Estas son proteínas congeladas en el gel del cuerpo vítreo del ojo que aparecen como hilos flotantes y desenfocados en el campo visual. Se ponen en movimiento a través de los movimientos oculares, y cuando los ojos se mantienen quietos, pasan a través del campo visual o se hunden lentamente, lo que puede dar la impresión de pelos que se hunden lentamente o una red capilar (Sct. keśa/keśoṇḍuka, Tib. skra shad). A veces también aparecen como pequeños puntos oscuros. Tales apariencias también pueden mostrarse como manchas nebulosas en el campo visual, etc. Por lo general, aumentan con la edad y se pueden ver mejor contra fondos brillantes. Todo esto no se considera realmente como una enfermedad en Occidente, ya que, en diversos grados, el mismo proceso ocurre a los ojos de todos. Algunos textos Tibetanos mencionan también el síntoma de la visión doble –como ver dos lunas– que puede ser un síntoma de cataratas (degeneración del cristalino). Sin embargo, la visión doble no aparece debido a los cambios anteriores en el cuerpo vítreo, mientras que los pacientes con cataratas no informan de "pelos flotantes" o similares. Sin embargo, la analogía del ejemplo que se da aquí –el bisturí que extrae una membrana– se referiría típicamente a operar cataratas (los cambios en el cuerpo vítreo no se pueden operar). Por lo tanto, se podría describir "rab rib" como un término general para "visión borrosa" debido a la turbidez en los ojos, ya sea en el cuerpo vítreo o en el cristalino.

274 ACIP TD3860 @ 13A.

275 Ibíd., @14A

276 Líneas 35ab.

277 Verso 4.

278 *Saṃyutta Nikāya* XXII, 94 (cita abreviada).

279 IX. 3-4ab.

280 Lit. “proponentes de entidades realmente existentes.”

281 Para obtener más explicaciones de los términos “último nominal” y “último no nominal”, consulte la sección a continuación titulada “Dividiendo el Espacio: Divisiones de lo Último.”

282 ACIP TD3860@163B.

283 ACIP TD3856@56B.

284 A la luz de los significados anteriores del término *saṃvṛti*, traducirlo como “relativo” parece demasiado vago y neutral. Además, tanto la realidad aparente como la realidad última son relativas por dos razones. Primero, como se mostró, ambas no existen por sí mismas, sino solo en dependencia mutua. En segundo lugar, lo aparente aparece solo en relación con los seres sintientes ordinarios y lo último solo en relación con los nobles. A la luz de lo que se dijo sobre la “verdad” y la “realidad”, el compuesto popular “verdad relativa” no mejora las cosas.

285 ACIP TD3856@59B.

286 Técnicamente hablando, en Sánscrito, este es un compuesto *karmadhāraya*.

287 En este caso, el compuesto se lee como un compuesto de *tatpuruṣa*.

288 Este sería un compuesto *bahuvrīhi*, que literalmente significa “aquello que tiene o implica el objeto último.”

289 ACIP TD3860@163B.

290 Traducir *paramārtha* como “absoluto” es muy engañoso, ya que pone patas arriba el enfoque Centrista. El objetivo del Centrismo es demostrar una y otra vez que no hay nada absoluto; no hay algo que exista inherentemente por sí mismo e independientemente de cualquier circunstancia. Debe quedar muy claro que la realidad última no es una excepción a eso. Por lo tanto, algo absoluto es precisamente el objeto de negación en toda la visión Centrista y no es su realidad última.

291 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., p. 644.

292 VI.28.

293 Este tipo de ignorancia pertenece a los oscurecimientos aflictivos, que obstruyen principalmente la liberación de la existencia cíclica. La ignorancia no aflictiva constituye los oscurecimientos cognitivos, que obstruyen principalmente la omnisciencia de la Budeidad.

294 Sct. Prajñāpāramitāsaṃcayagāthā, Tib. shes rab kyi pha rol tu phyin pa sdud pa tshigs su bcad pa (abr. mdo sdud pa).

295 Versos 7-9.

296 Verso 5.

297 ACIP TD3882@04A-04B.

298 III. 282. Esto es lo que se entiende por la expresión “el centro libre de extremos” (Tib. mtha' bral dbu ma).

299 Sct. Dvayasatyāvatārasūtra, Tib. bden pa gnyis la ' jug pa'i mdo.

300 Verso IX. 2cd.

301 En términos generales, este término se refiere aquí al proceso de eliminar exhaustivamente todo punto de referencia mental erróneo, lo que da como resultado el reconocimiento de que no hay ningún punto de referencia que ver.

302 Esto se refiere al proceso de determinar algo que queda después de la exclusión de ciertas características de este algo, como eliminar la noción errónea de que un árbol en la oscuridad es un ladrón y, por lo tanto, determinar que el árbol es solo un árbol.

303 Sct. bhūtakoṭi, Tib. yang dag mtha'.

304 En esta explicación del dharmadhātu, los "dharmas" no se entienden como fenómenos, sino como todas las cualidades positivas en términos de la realización y renuncia de los nobles.

305 Mi bskyod rdo rje, s.f., vol. I, p. 357.

306 La presentación detallada de estos ocho defectos constituye el tercer capítulo del sūtra, llamado "Las Preguntas de Suviśuddhamati" (ACIP KL0107@10A–14B).

307 Este término se refiere a los objetos conceptuales al indicar el proceso a través del cual aparecen para la mente pensante. Por ejemplo, los fenómenos impermanentes y los fenómenos que surgen de causas y condiciones no son de naturaleza diferente, ya que todos los fenómenos impermanentes surgen de causas y condiciones, y todos los fenómenos que surgen de causas y condiciones son impermanentes. Sin embargo, cuando pensamos en "fenómenos impermanentes", nos viene a la mente una imagen o noción mental diferente que cuando pensamos en "fenómenos que surgen de causas y condiciones." Se dice que seleccionamos la noción específica de "fenómenos impermanentes" a través de la exclusión conceptual de todo lo que no es un fenómeno impermanente. De esta manera, una cierta noción está aislada de todas las demás nociones, y es por eso que se llama aislada.

308 Citado en Mi bskyod rdo rje 1996, pags 256-57.

309 Ibíd., p. 258.

310 Sct. Ratnakaraṇḍasūtra, Tib. dkon mchog za ma tog gi mdo.

311 Sct. Mahābherīhārasūtra, Tib. rnga bo chen po'i mdo.

312 XXII.16, XXV.19.

313 Para realizar verdaderamente sus enseñanzas, el Buda aconsejó, uno debe confiar no en las personas sino en el Dharma; no en las palabras sino en el significado; no en la conciencia sino en la sabiduría; y no en el significado conveniente sino en el significado definitivo.

314 Tib. dus gsum mkhyen pa'i zhus lan, fol. 81b. 4.

315 Tib. grags pa rgyal mtshan.

316 Lit. "Aquellos con o en un vado" (también Tīrthakara –"constructor de vados"). Originalmente, este era un término neutral, que significa "seguidor de un sistema espiritual." Específicamente, los Jainas se refieren a sus gurús fundadores con el nombre de Tīrthakara. En los textos Budistas, este es un término general –y bastante peyorativo– para las escuelas y practicantes no Budistas en la India. En su *Tesoro del Conocimiento*, Jamgön Kongtrul Lodrö Taye explica este término de una manera más positiva, refiriéndose a aquellos que habitan dentro de una parte (*mu*) de la liberación o en un peldaño (*stegs*) hacia ella, aunque sus caminos no son suficientes para otorgar una liberación real del saṃsāra. (Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. II, p. 335).

317 Citado en Mi bskyod rdo rje 1996, p. 260.

318 En la India, las enseñanzas sobre el entrenamiento de la mente solo se transmitían oralmente y fueron traídas al Tíbet por Atīśa. El primero en escribirlos en la presentación de siete temas fue Gueshe Chekawa Yeshe Dorje (Tib. dge bzhes 'chad ka ba ye shes rdo rje, 1101-1175). La cita es el eslogan III.14.

319 Padma dkar po, pags 111-12.

320 ACIP TD3862@255A.

321 VI.24-25.

322 Versos 2-3.

323 VI.79.

324 Para más detalles y evidencia escritural, ver el Capítulo 3.

325 Por ejemplo, ACIP KD0012@23A y KL0009-2@11B.

326 IX.32, 34.

327 Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. III, pags 28-29. Para más detalles sobre la distinción entre realidad última nominal y verdadera, ver el capítulo 3.

328 Sobre el tema de la traducción de estos términos y otros detalles, consulte la sección a continuación titulada “Los Dos Tipos de Ausencia de Identidad.”

329 Sct. vimokṣadvāra, Tib. rnam par thar pa'i sgo. En resumen, la naturaleza de los fenómenos es vacía; las causas carecen de signos o características definitorias; y la apariencia de los resultados no está ligada a expectativas o deseos.

330 Sct. anabhisaṃskāradvāra, Tib. mngon par 'du mi byed pa'i sgo.

331 Para más detalles, vea la sección a continuación titulada “La Vacuidad de la Vacuidad.”

332 VI.23.

333 Este es el tipo más elevado de absorción meditativa dentro de la cuarta estabilidad meditativa del reino de la forma, durante la cual las mentes primarias y los eventos mentales con un continuo inestable –es decir, las conciencias de los cinco sentidos, la conciencia mental y los eventos mentales que los acompañan– cesan temporalmente. Sin embargo, las tendencias latentes para el surgimiento de estas conciencias no se eliminan. Por lo tanto, las apariencias equivocadas ocurrirán de nuevo, una vez que uno se levante de esta absorción meditativa. Cuando se realiza durante mucho tiempo, conduce al renacimiento en el nivel más alto de los dioses del reino de la forma.

334 Versos 10, 13b–d, 14 (Bhavya es otro nombre de Bhāvaviveka. Su declaración se encuentra en *El Corazón del Centrismo*, III. 285).

335 VI.23b.

336 XXV.13.

337 XXIV. 9-10.

338 V. 10 y VIII. 19.

339 VI.80ab.

340 Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. II, p. 534.

341 Tib. sor mo'i phreng ba la phan pa'i mdo.

342 Sct. Hīnayāna, Tib. theg pa chung ngu/dman pa. Los términos “vehículo menor” y “vehículo inferior” no pretenden de ninguna manera menospreciar a los practicantes de este camino. Más bien, las enseñanzas de este vehículo más básico son tan esenciales para la práctica de todos los demás vehículos Budistas como la parte más baja de una casa, su fundamento, lo es para sus pisos superiores. En los sūtras del gran vehículo, el Buda mismo utiliza a menudo estos términos para indicar las diferencias de visión, camino y realización entre este vehículo y el gran vehículo.

343 Sct. Brahmāviśeṣacintisūtra, Tib. tshangs pa khyad par sems kyis zhus pa'i mdo.

344 Sct. Tathāgatajñānamudrāsamādhisūtra, Tib. de bzhin gshegs pa'i ye shes kyi phyag rgya'i ting nge 'dzin gyi mdo.

345 1960, p. 15.

346 ACIP TD3854@260B. Se discute la atribución tradicional de este texto a Bhāvaviveka. Para una visión general de las razones para confirmar su autoría, ver Lindtner 1982b.

347 Versos IX. 9ab, 39, 76-77.

348 Etimológicamente, la palabra Sánscrita *śūnyatā* proviene de la raíz *śvi-/śū-* (“hincharse”), que implica la noción de cavidad. De esta manera, los fenómenos de realidad aparente exteriormente parecen ser reales y sólidos, mientras que en realidad se asemejan a globos vacíos, solo inflados por la ignorancia.

349 En ambos casos, “naturaleza” traduce el término Sánscrito *svabhāva* (Tib. rang bzhin/ngo bo ñid), que literalmente significa “propio ser”, “auto-existencia” o “estado intrínseco del ser.”

350 XV.1-2.

351 ACIP KL0176@341B.

352 Verso 53.

353 VI.184-185.

354 ACIP TD3862@315A.

355 XXIV. 18.

356 Biológicamente hablando, un “árbol” de plátano o banana no es un árbol sino una especie de pasto. Por lo tanto, muy parecido a una cebolla, consiste solo en varias capas de hojas sin núcleo.

357 I. 88-92.

358 Estos son los cuatro inconmensurables (Sct. caturapramāṇa, Tib. tshad med bzhi).

359 Estos son los cuatro medios para atraer a los que han de ser entrenados (Sct. catursaṃgrahavastu, Tib. bsdu ba'i dngos po bzhi).

360 Los siete conjuntos precedentes constituyen los treinta y siete Dharmas que concuerdan con la iluminación.

361 P47, fols. 216b-218a.

362 ACIP TD3916@51B y TD3917@67B.

363 I. 16.

364 ACIP KL0107@034B.

365 Sct. Śatasāhasrikaprajñāpāramitāsūtra, Tib. shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa.

366 Sct. Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitāsūtra, Tib. mdo le'u brgyad ma. En esta versión, Haribhadra ha insertado los nombres de los capítulos y temas del *Ornamento de la Realización Clara* antes de las secciones correspondientes del sūtra.

367 Este es un resumen del *Sūtra de la Prajñāpāramitā en Ocho Mil Líneas*.

368 En su comentario sobre *El Ornamento de la Realización Clara,* enumera y compara los tres conjuntos de dieciséis, dieciocho y veinte vacuidades en detalle (Mi bskyod rdo rje s.f., vol. II, pags 363-73).

369 Verso 23.

370 Esto se refiere al logro del estado de arhat mientras todavía está vivo en el cuerpo físico de uno. Por lo tanto, hay algún residuo de los cinco agregados.

371 Este es el logro del estado de arhat justo después de la muerte sin ningún residuo de los cinco agregados.

372 Sct. prakṛtiśūnyatā, Tib. rang bzhin stong pa ñid.

373 Sct. svalakṣaṇaśūnyatā, Tib. rang gi mtshan ñid stong pa ñid. Por lo general, un fenómeno caracterizado específicamente es un equivalente de un fenómeno condicionado, es decir, un fenómeno concreto que tiene sus propias características específicas y únicas, como una taza azul frente a nosotros. Es único en el sentido de que no hay otra taza en el mundo que se parezca exactamente a ella. Esto contrasta con fenómenos generalmente caracterizados, como el concepto de “taza azul”, que es una categoría general que cubre muchos casos específicos de tazas azules. Además, la taza azul frente a nosotros realiza la función de retener agua, mientras que el concepto “taza azul” no lo hace.

374 Sct. anupalambhaśūnyatā, Tib. mi dmigs pa stong pa ñid.

375 Sct. abhāvasvabhāvaśūnyatā, Tib. dngos po med pa'i ngo bo ñid stong pa ñid.

376 Sct. bhāvaśūnyatā, Tib. dngos po stong pa ñid.

377 Sct. abhāvaśūnyatā, Tib. dngos po med pa stong pa ñid.

378 Sct. svabhāvaśūnyatā, Tib rang gi ngo bo stong pa ñid. Aquí, traduje *svabhāva* como “entidad propia” (en lugar de solo “entidad” o “naturaleza”) para resaltar el contraste entre esta vacuidad y la siguiente.

379 Sct. parabhāvaśūnyatā, Tib. gzhan gyi ngo bo/gzhan gyi dngos po stong pa ñid.

380 ACIP TD3862@324B.

381 P5192, fols. 69b.2-71a. 8.

382 Sct. adhimukticaryā, Tib. mos pas spyod pa. En general, el término “compromiso a través del interés devoto” representa el nivel de práctica del Bodisatva en los dos caminos de acumulación y unión. Dado que la naturaleza de los fenómenos no se ha visto directamente, uno se involucra en el camino con una mente conceptual motivada por el devoto interés de ver esta naturaleza. En particular, en los *sūtras de la Prajñāpāramitā*, este término se refiere principalmente al camino de la unión unicamente, que es como lo usa Haribhadra aquí.

383 Sct. dharmottara, Tib. chos mchog. Este es el cuarto y más alto nivel del camino de la unión.

384 Sct. svayaṃbhūta, Tib. rang 'byung ñid.

385 "Percepción válida yóguica" se refiere a la realización directa de la naturaleza de los fenómenos en el camino de la visión y superior.

386 *El Tesoro del Conocimiento* presenta ambos conjuntos, mientras que el comentario de Pawo Rinpoche presenta solo el último.

387 En el Budismo, las facultades sensoriales físicas son consideradas como una especie de materia sutil. Se encuentran en, pero son distintas de, los órganos sensoriales físicos burdos, como los globos oculares.

388 *La Iluminación del Ornamento de la Realización Clara* de Haribhadra da una explicación similar: "También la vacuidad de la naturaleza primordial de la sabiduría que se enfoca en la vacuidad de lo interno y etc a través de la vacuidad de todos los fenómenos es vacuidad. Por lo tanto, es la vacuidad de la vacuidad. La mera sabiduría de que todos los fenómenos son vacuidad es la vacuidad de todos los fenómenos. También esta [cuarta vacuidad] enseña aquí la vacuidad, porque renuncia a las concepciones que se aferran a [esta sabiduría] como tales." (P5192, fol. 69b. 5-7)

389 Este es un término para la naturaleza de Buda.

390 Esto no significa que los oyentes y los realizadores solitarios también mediten en las cuatro vacuidades de los fenómenos condicionados del camino, los fenómenos incondicionados del nirvāṇa, el camino medio y la existencia cíclica. Sin embargo, se involucran en el camino, alcanzan el nirvāṇa, practican el camino medio libres de los extremos del ascetismo y la indulgencia, y renuncian a la existencia cíclica. Por otro lado, no se entregan a dedicaciones y etc., para hacer inagotable todo lo que es positivo. Tampoco tratan con la naturaleza de Buda, las marcas mayores y menores de un Buda, o las cualidades de Buda.

391 Los términos "forma imaginaria" (Sct. parikalpitarūpa, Tib. kun tu brtags pa'i gzugs), "forma concebida" (Sct. vikalpitarūpa, Tib. rnam par brtags pa'i gzugs), y "forma perfecta" (Sct. parinișpannarūpa, yongs su grub pa'i gzugs), o "forma en términos de la naturaleza de los fenómenos" (Sct. dharmatārūpa, Tib. los chos ñid kyi gzugs) aparecen con bastante frecuencia en los *sūtras de la Prajñāpāramitā*, más prominentemente en el capítulo de Maitreya en el *Sūtra de la Prajñāpāramitā en Veinticinco Mil Líneas.* Estos términos se pueden equiparar con las tres naturalezas: La naturaleza imaginaria, la naturaleza dependiente de otra y la naturaleza perfecta, respectivamente.

392 Además, en el octavo capítulo del *Sutra Que Desentraña la Intención* (Las Preguntas de Maitreya), el Buda describe cómo estas dieciséis vacuidades sirven para eliminar los diferentes tipos de aferramiento a los diversos signos de la realización de la talidad.

393 En la presentación de dieciséis vacuidades, la vacuidad de la vacuidad (A4) cambia de lugar con la vacuidad de lo grande (A5), mientras que la vacuidad de los fenómenos específicamente caracterizados (A13) hace lo mismo con la vacuidad de todos los fenómenos (A14). La vacuidad de las no entidades (A17/B15)y la vacuidad de la naturaleza de las no entidades (A18/B16) también se encuentran en diferentes lugares.

394 Obviamente, esto no significa que la naturaleza de Buda sea algo que se pueda precisar como teniendo alguna naturaleza intrínseca no vacía propia.

395 Compárese, por ejemplo, con el latín *anima* y el Alemán *Atem*.

396 ACIP TD3865@190B.

397 Cuando está claro por el contexto que el único término *ātman* de hecho es de naturaleza personal, por conveniencia, todavía uso principalmente la palabra “yo.”

398 A menudo traducido como “las opiniones sobre la colección transitoria.” Para obtener una explicación de este término, consulta la sección a continuación titulada “Ausencia de identidad de la persona.”

399 VI.44.

400 En realidad, la ausencia de identidad de la persona es solo un ejemplo de ausencia de identidad de los fenómenos. Como se explicará a continuación, no obstante, se enseña por separado para un propósito específico.

401 I.35.

402 II.219cd-220ab.

403 I.3ab y VI. 120.

404 II.223ab.

405 I.29–30.

406 XIV.25cd.

407 VI.165.

408 Para más detalles, ver el Apéndice II.

409 Para obtener más detalles, consulte el Capítulo 5.

410 Sin embargo, como se explicará más adelante, cuando se practican realmente las etapas progresivas de la meditación sobre la vacuidad, uno comienza con la ausencia de identidad de la persona, ya que es el objeto de la forma más burda del apego general a la identidad.

411 Originalmente, el primer agregado se refería al cuerpo de uno. Más tarde, se convirtió en un equivalente para la materia en general.

412 Sct. Saṃṃitīya, Tib. mang pos bkur ba. Esta es una de las dieciocho subescuelas de los Seguidores de la Gran Exposición.

413 Sct. Vātsīputrīya, Tib. gnas ma bu pa. Vātsīputra fue discípulo de Śāriputra, y sus seguidores representan otra de las dieciocho subescuelas.

414 VI. 179ab. Para obtener más explicaciones sobre la relación entre la ausencia de identidad de la persona y de los fenómenos y cómo esto se relaciona con las realizaciones de los oyentes, los realizadores solitarios y los Bodisatvas, consulte la sección del Capítulo 3 titulada “¿Los Oyentes y los Realizadores Solitarios Realizan la Vacuidad?”

415 Estas dos palabras son afines con la raíz Sánscrita *jñā* tanto en *prajñā* como en *jñāna*.

416 Las cuatro ciencias comunes principales son (1) lingüística, (2) epistemología, (3) ciencias médicas y (4) artes y oficios. Los cinco menores son (1) cálculo (que incluye astronomía, astrología y matemáticas), (2) poesía, (3) prosodia, (4) expresión y estilo, y (5) danza y drama.

417 Sct. Saptaśatikaprajñāpāramitā, Tib. sher phyin bdun bgrya pa.

418 Verso 48.

419 Verso 1.

420 Mi bskyod rdo rje, s.f., vol. I,p.4..

421 ACIP TD3860@163B.

422 Ibíd., @184A.

423 ACIP TD3862@255A.

424 Sct. Sarvabuddhaviṣayāvatārajñānālokālaṃkārasūtra, Tib. sangs rgyas thams cad kyi yul la 'jug pa'i ye shes snang ba'i rgyan gyi mdo.

425 Sct. Gaganagañjaparipṛcchāsūtra, Tib. nam mkha'i mdzod kyis zhus pa'i mdo.

426 P5324, fol. 106a.3-6.

427 XI.17.

428 ACIP TD3862@331B.

429 Mi bskyod rdo rje 1996, p. 673.

430 Verso V.21/I. 154.

431 Sct. Vajrasamādhisūtra, Tib. rdo rje'i ting nge 'dzin gyi mdo.

432 Las cuestiones soteriológicas son ciertamente relevantes en las ideologías o misticismo Judío, Cristiano e Islámico. Sin embargo, por lo general, estos sistemas solo hablan de liberar a los seres humanos. Además, se consideran sistemas religiosos más que filosofías.

433 1979, p. 12.

434 Versos 69cd–70. Existe una disputa entre los eruditos Occidentales sobre la autoría de Nāgārjuna. Para evidencia positiva, ver Lindtner (1982a, 1992), quien es criticado por Dragonetti (WZKS 1986).

435 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., p. 831.

436 Tib. nges shes sgron me; traducido por Pettit (1999) como el *Faro de la Certeza de Mipham*.

437 VI.4-5. Estos versos también se encuentran en el *Subhāṣitasaṃgraha*, una compilación anónima de extractos de textos Budistas (edición en Sánscrito de C. Bendall 1903-4, p. 387).

438 Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. III, p. 37.

439 VIII. 15.

440 XXII. 11.

441 Versos 9-12ab.

442 Tib. mñam med dvags po bka' brgyud kyi lta sgom la nges pa cha tsam rñed pa'i glu gñug ma rang shar, líneas 12-13.

443 Tib. phyag chen sngon 'gro.

444 Para evitar confundir los razonamientos retóricos formales Indo-Tibetanos (Sct. prayogavākya, Tib. sbyor ba'i ngag) con la silogística Aristotélica, no uso el término Occidental “silogismo.” Específicamente, las inferencias formales de tipo Dharmakīrti para el beneficio propio y para el beneficio de los demás tienen formatos diferentes de los silogismos Aristotélicos. Además, los argumentos en beneficio de los demás no son principalmente formatos deductivos (no incluyen la tesis), mientras que los silogismos Aristotélicos definitivamente lo son (uno de sus tres miembros es la tesis). Para las diferencias, ver la

comparación de los formatos de estas dos inferencias con el conocido silogismo Aristotélico de tres partes a continuación.

445 En este contexto limitado, deliberadamente no toco los muchos tecnicismos, como los términos específicos, las falacias lógicas y los problemas de deducción e inducción, que están relacionados con la presentación de los tres modos. Más bien, elijo una descripción simplificada en términos de teoría de conjuntos para facilitar una comprensión básica de los razonamientos Centristas. Por lo tanto, en lugar de hablar de “vinculación” lógica (Sct. vyāpti, Tib. khyab pa), explico los tres modos aquí en términos de “inclusión” de un conjunto en otro. (¡Que los grandes lógicos tengan paciencia conmigo!) Si uno carece de una comprensión básica de los tres modos, las complejidades de los razonamientos Centristas son muy a menudo difíciles de penetrar. Los lectores que deseen entrar en detalles pueden consultar la vasta literatura específica sobre el razonamiento y la lógica Budistas. Véanse, por ejemplo, Dreyfus 1997 y Perdue 1993.

446 Esto también se llama argumento probatorio formal (Sct. prayogavākya, Tib. sbyor ba'i ngag).

447 Compara los dos formatos de razonamiento anteriores con el silogismo Aristotélico clásico:

> Todos los hombres son mortales.
> Sócrates es un hombre.
> Por lo tanto, Sócrates es mortal.

El formato de la inferencia para otros no debe confundirse con el argumento probatorio Indio clásico de cinco miembros desarrollado por la escuela no Budista de Lógicos (ver capítulo 3).

448 Sct. adṛśyānupalabdhihetu, Tib. mi snang ma dmigs pa'i gtan tshigs.

449 Sct. dṛśyānupalabdhihetu, Tib. snang rung ma dmigs pa'i gtan tshigs.

450 Sct. saṃbhandhānupalabdhihetu, Tib. 'brel zla ma dmigs pa'i gtan tshigs.

451 Por ejemplo, “En este restaurante, no hay ningún elefante”, lo que se debe negar es que hay un elefante en el restaurante. El predicado de lo que debe ser negado es solo la frase “hay un elefante.” (“En este restaurante” es el tema en cuestión, es decir, el lugar específico de la inexistencia de un elefante.)

452 Sct. viruddhopalabdhihetu, Tib. 'gal zla dmigs pa'i gtan tshigs.

453 Se proporcionan ejemplos solo para los obvios de los diversos tipos de pseudo-razones, porque los otros requerirían demasiada explicación en cuanto a cómo exactamente no se aplican o son contradictorios o inciertos. Para más detalles, ver Dreyfus 1997 y Perdue 1993.

454 Verso 22.

455 No hay espacio aquí para profundizar en este tema tan relevante. Se puede encontrar una presentación detallada en, por ejemplo, el segundo capítulo del *Comentario sobre la Cognición Válida* de Dharmakīrti que establece al Buda como la fuente última de la cognición válida (traducido en R. Jackson 1993). Incluye una explicación del problema mente-cuerpo, es decir, que en el Budismo, la mente no es solo una “cualidad autoemergente” o un epifenómeno del cuerpo o el cerebro. Para esto, ver también la explicación de la última parte del razonamiento de la astilla vajra que niega el surgir sin ninguna causa en la sección a continuación titulada “Los Cinco Grandes Razonamientos Madhyamaka.”

456 La ciencia Occidental se refiere a este y muchos otros tipos de comportamiento como “instinto”, que es una categoría muy conveniente para subsumir cualquier comportamiento que sea inexplicable a través del aprendizaje u otras condiciones en esta vida, sin embargo, sin

explicar mucho. En el Budismo, el “instinto” se explica como la maduración de tendencias habituales de vidas pasadas.

457 Además, en primer lugar no niega la existencia del cielo.

458 El espacio se define como la mera ausencia de cualquier cosa que tenga la capacidad de obstruir.

459 Los cuatro extremos son existencia, inexistencia, ambos y ninguno. Los ocho puntos de referencia son cuatro pares que se enumeran en el verso inicial de los *Versos Fundamentales sobre el Centrismo*: Surgimiento y cesación, permanencia y extinción, ir y venir, y unidad y multiplicidad.

460 Verso 59.

461 IX.32-34.

462 Tib. bsod nams rtse mo.

463 Este es un término técnico para una imagen mental como objeto de una conciencia conceptual.

464 Bsod nams rtse mo 1994, p. 1143.

465 VI.118.

466 VI.117.

467 Ngog Lotsāwa también parece haber tendido en esa dirección.

468 ACIP KD0012@23A y KL0009-2@11B.

469 Tib. gtsang nag pa brtson 'grus seng ge, un discípulo de Chaba Chökyi Senge.

470 Aquí, “mundano” se refiere a las cogniciones inferenciales conceptuales de los practicantes en los caminos de acumulación y unión antes de que alcancen una realización directa de la realidad última en el camino de la visión, que es el primer camino supramundano.

471 Versos 28-30.

472 VI.185.

473 ACIP TD3862@315A.

474 Capítulos LIII, fol. 279.

475 Técnicamente hablando, estas imágenes mentales conceptuales se denominan “generalidades de objeto” o “generalidades de término”, dependiendo de si se desencadenan por la percepción de su objeto referente o simplemente por escuchar o leer un término. Por ejemplo, podemos dar lugar a la imagen mental “silla” al ver la forma y el color de lo que consideramos una silla. Tal imagen también puede aparecer en nuestra mente al leer la palabra “silla” en un libro o al escucharla de otra persona.

476 En el Budismo, el término “sustancia” puede referirse a una sustancia material o mental.

477 I.3ab y VI.120.

478 Versos 10, 13b–d, 14.

479 Versos 31-33 (A menos que se indique lo contrario, todas las citas subsiguientes en esta sección son de este texto.)

480 ACIP TD3832@129A–129B.

481 Este es un resumen de los versos 40-51. Cabe señalar que, especialmente, esta parte de *La Refutación de las Objeciones* sobre el rechazo de la cognición válida casi nunca se cita ni se trata en los textos Gelugpa. Obviamente, este texto de Nāgārjuna no apoya realmente el énfasis Gelugpa en las entidades que se establecen a través de la cognición válida convencional. Por lo general, se cita principalmente el verso 29 sobre "ninguna tesis" y luego se interpreta como una referencia a que los Centristas no tienen una "tesis autónoma o realmente existente" (la *Esencia de las Buenas Explicaciones* de Tsongkhapa cita el verso 41 sobre la cognición válida que no se establece a través de sí misma, sino que la interpreta como una refutación de la conciencia auto-consciente; ver Thurman 1989, p. 321).

482 Versos 1-2, 17-19.

483 Verso 24.

484 Ruegg (2002) cita el *Sūtra de la Llegada a Laṅka* en el mismo sentido: "que la declaración 'todas las entidades/dharmas son no originadas' no debe convertirse en una tesis (*pratijñā*) porque la deconstrucción de la tesis se produce así (*pratijñāhāniḥ prasajyate*)." (p. 113).

485 Verso 23.

486 IX.138-140.

487 VI.175.

488 Versos 26, 61-62.

489 ACIP TD3832@127B–128A.

490 Versos 63-64.

491 ACIP TD3832@135A–135B.

492 Sin duda, en términos de ética, conducta, causas y resultados kármicos, y demás en el nivel de la realidad aparente, sus palabras claramente no son exentas de compromiso.

493 IX.109-110.

494 XXIV. 11. Mantras de conciencia (Sct. vidyāmantra, Tib. rig sngags) se pueden utilizar para propiciar deidades mundanas y supramundanas con el fin de participar de su actividad. Sin embargo, si estos mantras se usan incorrectamente, estas deidades podrían volverse en contra de la persona que les suplica.

495 Esta afirmación representa afirmaciones de un tipo parcial de vacuidad (como que debe existir alguna base para las apariencias) e intenta establecer la realidad aparente por derecho propio.

496 ACIP TD3860@164B.

497 Verso 82.

498 Versos 58ab, 88, 101.

499 XXIV. 1.

500 XXIV. 16-17, 20.

501 ACIP TD3860@109A–109B.

502 IX.33.

503 IX.25.

504 Verso 67.

505 Líneas 28cd.

506 ACIP TD3832@128A.

507 ACIP TD3860@023B.

508 Ibíd., @164A.

509 XXIV.10.

510 Estos textos incluyen su *Comentario sobre la Mente de la Iluminación, La Guirnalda Preciosa* y *Una Carta a un Amigo*.

511 No pude localizar esta cita en los textos de Āryadeva.

512 ACIP TD3854@261B–262A.

513 XVIII.5.

514 ACIP TD3860@162A–162B.

515 Versos 70-71.

516 1983, pags 150-51.

517 Versos 29-30.

518 Verso 50.

519 XVI.25. Este verso menciona solo tres de las cuatro posiciones extremas. Sin embargo, implícitamente, también incluye la cuarta posibilidad de no ser ni existente ni no existente, como se puede ver en versos como XIII.20 y XIV.21.

520 Verso 68. En su auto-comentario, Śāntarakṣita aclara que este verso también incluye la cuarta posibilidad de ni existencia ni no existencia (ACIP TD3885@072A).

521 ACIP TD3860@05B. A menudo, las inferencias autónomas se explican como que implican los tres modos de una razón correcta, que debe establecerse a través de una cognición válida. Sin embargo, existe una amplia gama de diferentes entendimientos de lo que significa exactamente el “razonamiento autónomo”. Para obtener más información, consulte el Capítulo 3.

522 Ibíd., @08A.

523 XVIII. 9, ver también XXIV.8-10, 18.

524 Líneas 24ab.

525 IX. 53ab.

526 ACIP TD3856@60B. Técnicamente, en el lenguaje del debate Indio, las cavilaciones destructivas simples por el mero hecho de discutir, sin tener y tratar de probar una tesis propia, se llaman *vitaṇḍā* (Tib. khyad gsod byed pa). Casi todas las escuelas de pensamiento Indias consideran tal enfoque como una falacia en el debate.

527 IV.8-9.

528 Curiosamente, el mismo tema se trata en detalle en *El Sūtra de la Llegada a Laṅka* (ACIP KL0107@193B-194B).

529 VI.173.

530 ACIP TD3862@311A.

531 Citado en Mi bskyod rdo rje 1996, p. 569.

532 Ibíd., pags 569-70.

533 Ibíd., pags 469-70.

534 Por ejemplo, tanto en el primer capítulo de sus *Palabras Lúcidas* (ACIP TD3860@05A) como en su auto-comentario sobre *La Introducción al Centrismo* (ACIP TD3862@247A) Candrakīrti usa el término "posición" (Sct. pratijñā, Tib. dam bca') por las cuatro afirmaciones negativas en el verso I. 1 de los *Versos Fundamentales* de Nāgārjuna (es decir, que las entidades no surgen de sí mismas, ni de otras, etc.). *Las Palabras Lúcidas* también aplican este término a lo que Nāgārjuna dice en otros versos, como VIII. 1 (ACIP TD3860@061A) y XX.19 (@131B). Sin embargo, deja en claro que todas estas son solo "meras posiciones" en el sentido de lo que se ajusta al razonamiento. Ninguno de ellas implica ningún compromiso ontológico o de otro tipo por parte de los Centristas.

535 Véase la sección anterior titulada "La Libertad Es la Naturaleza de No Tener una Naturaleza."

536 Como señala Ruegg 2000 (pags 159-60), esta afirmación se encuentra en los comentarios sobre *Los Versos Fundamentales* de Gorampa (1429-1489) y Majaba Jangchub Dsöndrü, y el primero la presenta explícitamente como la opinión de Patsab. Lo mismo se expresa en el comentario sobre *La Introducción al Centrismo* de Rongtön Sheja Künrig.

537 Padma dkar po, s.f., p. 114.

538 1983, pags 157-59.

539 Versos 51, 59.

540 I. 72.

541 Tib. mkhas pa rnams 'jug pa'i sgo.

542 Versos 70-72.

543 Versos 9-11. Las dos últimas líneas de la cita se refieren al famoso silencio de Vimalakīrti en el *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, cuando Mañjuśrī tuvo un diálogo con él sobre la realidad última.

544 Líneas 7, 18-20.

545 III. 282.

546 ACIP TD3853@48B-49A.

547 Ibíd., @227B.

548 ACIP TD3889@286A.

549 ACIP TD3915@35A.

550 En particular, las cuestiones de si los Centristas tienen un sistema filosófico y una tesis propios y en qué sentido, a la luz de su tratamiento por Tsongkhapa y sus seguidores, asumen una dimensión que va mucho más allá de la metodología o el razonamiento. La escuela Gelugpa presenta estos puntos como de importancia ontológica y epistemológica fundamental. Para obtener más detalles, consulte el Capítulo 3.

551 Teóricamente, uno también podría agregar las dos últimas posibilidades al razonamiento de la libertad de la unidad y la multiplicidad, e investigar si las cosas realmente existentes pueden ser tanto una unidad como una multiplicidad o ninguna de las dos. La razón principal por la que estas opciones no se investigan explícitamente en este razonamiento es que la imposibilidad de

que algo sea a la vez una unidad y una multiplicidad o ninguna de las dos es mucho más obvia que la imposibilidad de que las cosas surjan de sí mismas y de otras o de ninguna de las dos.

552 Para más detalles, vea la explicación del razonamiento de la astilla vajra en la sección a continuación titulada "La Explicación Detallada de los Cinco Grandes Razonamientos."

553 Véase la explicación del razonamiento de la astilla vajra en la sección de abajo titulada "La Explicación Detallada de los Cinco Grandes Razonamientos."

554 Esto también se llama "el argumento que niega que surge de los cuatro extremos" (Sct. *caturantotpādapratiṣedhahetu, Tib. mtha'bzhi skye 'gog gi gtan tshig).

555 ACIP KL0107, por ejemplo @284A.

556 Sct. Śālistamebhavasūtra, Tib. sa lu ljangs pa'i mdo.

557 Sct. Anavataptanāgārājaparipṛchāsūtra, Tib. klu'i rgyal po ma dros pas zhus pa'i mdo.

558 Sct. Pratītyasamutpādasūtra, Tib. rten cing 'brel bar 'byung ba'i mdo.

559 Por ejemplo, en los versos 1, 61-62.

560 Versos 7, 32.

561 En el capítulo XIV, en particular XIV. 19.

562 ACIP TD3915@30A.

563 IX. 116-142.

564 ACIP TD3915@28B–29B.

565 XX.21-22.

566 Se enseña en el contexto de refutar el segundo extremo del razonamiento de la astilla vajra, es decir, que surge de otra cosa.

567 IX.143-150.

568 Verso 4.

569 Verso 14.

570 ACIP TD3882@07A-09A.

571 ACIP TD3883@29A–35A.

572 1932-35, pags 970-76.

573 ACIP TD3887@138A.

574 ACIP TD3889@280Bf.

575 Versos 22, 66.

576 Versos 18-19, 45, 48.

577 Por ejemplo, se usa en los versos VII. 17, XII. 2, XVIII.10, XXIV.18-19, 21 y 36.

578 Aparece en el capítulo sexto al final de la refutación de la identidad de los fenómenos (VI. 107-116).

579 ACIP TD3948@279A–280A. (Atīśa se refiere a lo que se llama arriba "el razonamiento que niega un surgimiento de existentes y no existentes" como "el razonamiento que niega el surgimiento de las cuatro posibilidades.")

580 ACIP TD3887@136B–138B.

581 Como sabemos, esta conclusión a través del análisis mental concuerda muy bien con los hallazgos experimentales de la física moderna.

582 Esto pone de relieve el hecho de que los razonamientos Centristas no suelen presentar “el conjunto heterólogo”, es decir, lo contrario de lo que es equivalente al predicado (no existe realmente, no surge, carece de naturaleza y etc.), porque no hay nada que realmente exista, surja o tenga una naturaleza propia. Por lo tanto, el tercer modo –la ausencia de la razón en el conjunto heterólogo– no tiene una base para establecerse. Sin embargo, como se formuló anteriormente, si *hubiera* algo realmente existente, tendría que existir como uno o como muchos. Por lo tanto, esto no se considera un defecto en tales razonamientos.

583 I. 1.

584 Estos últimos son principalmente los textos de Dignāga y Dharmakīrti y sus comentarios.

585 Fácil de recordar: El comentario de Buddhapālita lleva el mismo nombre que su autor (ACIP TD3842@161B).

586 En particular, la posición de surgir de otra cosa se ha conectado tradicionalmente con los lógicos (*ārambhavāda*) y ciertos Ābhidhārmikas.

587 Estas son la condición causal, la condición de objeto, la condición dominante y la condición inmediata. El Capítulo I de *Los Versos Fundamentales* explica en detalle que las cosas en general no surgen realmente de estas cuatro condiciones.

588 VI.14.

589 Obviamente, esto no se refiere a ciertos hallazgos de la física moderna donde se dice que el resultado precede a la causa, sino a nuestra experiencia ordinaria de la relación entre causa y efecto.

590 Esto se refiere al tercero de los cinco razonamientos Centristas –la negación de un surgimiento de existentes y no existentes– que se explica a continuación.

591 ACIP TD3860@011B.

592 I.3cd.

593 Ibíd., I.2-3ab.

594 Ibíd., I.4.

595 Ibíd., I.5-6.

596 Ibíd., I.7.

597 Ibíd., I.9.

598 ACIP TD3860@013A.

599 I.11-12.

600 Ibíd., I.13-14.

601 La siguiente es una descripción bastante simplificada de la posición más compleja (*nayavāda*) de los Jainas.

602 ACIP TD3860@012A.

603 Ibíd., @012A–012B. Estas dos líneas son una cita de *La Introducción al Centrismo* (VI. 100ab).

604 Este punto de vista se originó con Ajita Keśakambala, un anciano contemporáneo de Buda Śākyamuni. Esto muestra que la idea moderna de la mente como epifenómeno no es realmente tan nueva.

605 Esto se refiere a una historia de la antigua India que ilustra que a menudo hay mucho ruido y pocas nueces: En los caminos polvorientos de una ciudad, un hombre produjo algunas huellas falsas que parecían las de un lobo y luego proclamó en todas partes que había un lobo peligroso en la ciudad, aterrorizando a todos.

606 Véase la sección anterior titulada "Razones y Negaciones."

607 Este es solo un bosquejo muy breve de algunos argumentos importantes para la existencia de vidas pasadas y futuras, y para que la materia o el cuerpo no sean la causa de la mente. Los textos Budistas presentan explicaciones detalladas de muchas más razones que se relacionan con estos temas. Obviamente, este último tema corresponde a la afirmación científica popular actual de que la mente es solo un epifenómeno del cuerpo o la materia en general. Sin embargo, desde el punto de vista Centrista, dado que todas estas cuestiones de otras vidas y el problema cuerpo-mente solo pertenecen a la realidad aparente, no se tratan en el contexto de los cinco grandes razonamientos Centristas. Estos razonamientos pertenecen exclusivamente a la inexistencia última del cuerpo, la mente y otras vidas. Obviamente, la función de tales razonamientos no es dar razones para la existencia real de nada, ni abordar la cuestión de si el cuerpo y la mente tienen una relación causal. Por lo tanto, este no es el lugar para profundizar en estos temas, que son muy controvertidos tanto en Oriente como en Occidente. Para su presentación detallada, consulte el capítulo del *Comentario sobre la Cognición Válida* de Dharmakīrti que establece al Buda como la fuente última de la cognición válida (traducido en R. Jackson 1993).

608 VI.32.

609 El nombre de esta escuela proviene de su escritura principal, llamada *La Gran Exposición Detallada* (Sct. Mahāvibhāṣa, Tib. bye brag tu bshad pa chen mo). La escuela afirma que todas las cosas en los tres tiempos existen como entidades distintas y sustanciales en este momento. Por lo tanto, propone una especie de cronología hacia atrás de causa y resultado: Todas las cosas que están por venir ya existen de manera sustancial en el futuro. Simplemente transitan al presente, mientras que las cosas que existen en el presente pasan al pasado, todas ellas manteniendo su existencia sustancial a lo largo de este proceso.

610 VII.17.

611 Ibíd., VII. 19cd.

612 ACIP TD3882@07A-09A.

613 I. 48.

614 Por supuesto, sobre estas causas y condiciones, los Centristas no dicen que realmente existan ni que sean iguales o distintas de sus resultados.

615 XXIV.18-19.

616 Sct. gandharva, Tib. dri za. Estos son los músicos celestiales de Indra que viven en el aire y en las aguas celestiales.

617 ACIP TD3865@220B.

618 VI.113, 170cd.

619 XXIV.36.

620 VI.115.

621 VI.71cd, 96.

622 VIII.16.

623 Aquí, este término se refiere específicamente a lo opuesto a las entidades reales. Dicha entidad se define como aquella que es capaz de realizar una función. Por ejemplo, el agua de un manantial cumple la función de saciar nuestra sed, pero el mero concepto de agua no.

624 “Generalidad del término” es un término técnico para una imagen mental puramente conceptual que se desencadena por una palabra o término y no es en sí misma un objeto externo; por ejemplo, la imagen conceptual que se desencadena por el término “silla” no realiza las funciones de una silla real en la que uno puede sentarse. Una generalidad del término puede referirse a un objeto real, como en este ejemplo, o puede no corresponder a ningún objeto en absoluto, como la imagen mental que se desencadena por la expresión “tigres voladores morados” o “mi yo.”

625 Ver la sección anterior titulada “Los Dos Tipos de Ausencia de Identidad.”

626 Ver la sección anterior titulada “Ausencia de Identidad de la Persona.”

627 Verso 49.

628 ACIP TD3916@048B.

629 XVIII.1.

630 Lo mismo se aplica a la percepción mental no conceptual (Sct. mānasapratyakṣa, Tib. yid kyi mngon suma).

631 Esta es, por ejemplo, la posición de la escuela Budista de los Vātsīputrīyas (Tib. gnas ma bu pa).

632 XVIII.2ab.

633 Por ejemplo, *Saṃyutta Nikāya* I.135. También se encuentra en *Las Preguntas del Rey Milinda* (*Milindapañha*). (Ed. Trenckner. Londres: Pāli Text Society, 1962, pags 26-28).

634 VI.151.

635 Puntos 2-5 de este análisis séptuple corresponden a la negación anterior de los veinte puntos de vista sobre una personalidad real.

636 Hay muchos otros razonamientos para negar un yo, como las diez formas de competencia (Tib. mkhas pa bcu) como remedio para las diez visiones sobre un yo personal que se describe en *Distinguiendo entre el Medio y los Extremos* de Maitreya (III.15-23). Esta es una descripción muy detallada de cómo varias características imputadas de un yo hipotético son contradictorias con las características de los agregados y similares. (1) La competencia para conocer los agregados sirve como remedio para considerar al yo como algo singular, ya que es la naturaleza de los agregados contener una gran variedad de muchas cosas. (2) La competencia en los dieciocho constituyentes es el remedio para considerar al yo como una causa, ya que los constituyentes contienen exhaustivamente todas las causas posibles. (3) La competencia en las doce fuentes sirve como remedio para pensar que el yo es el experimentador, ya que todos los objetos se experimentan a través de la interdependencia de las doce fuentes. (4) La competencia en interdependencia sirve como remedio para ver al yo como creador, porque las cosas no son creadas por un yo, sino que se originan en dependencia de varias causas y condiciones. (5) La competencia en lo que es el caso y lo que no es el caso sirve como remedio para pensar que el yo ejerce algún poder, ya que el yo no tiene poder sobre las cosas, que están únicamente bajo el

poder de causas y resultados específicos. (6) La competencia en las facultades sirve como remedio para considerar al yo como un gobernante, ya que solo hay veintidós facultades que dominan todas las cosas. (7) La competencia en el tiempo sirve como remedio para sostener que el yo es permanente, ya que el surgimiento y la cesación ocurren dentro del contexto de los tres tiempos. (8) La competencia en las cuatro realidades de los nobles funciona como el remedio para asumir el yo como la matriz o soporte para los fenómenos afligidos y los fenómenos purificados, porque las dos primeras realidades son la matriz de los fenómenos afligidos y las dos últimas son la matriz de los fenómenos purificados. (9) La competencia en los vehículos sirve como remedio para la creencia de que el yo es el que practica yoga, ya que las cualidades de los vehículos respectivos aparecen solo a través de las conciencias que los cultivan. (10) La competencia en los fenómenos condicionados e incondicionados sirve como remedio para concebir el yo como lo que primero está atado y luego liberado, ya que la esclavitud proviene de causas y resultados condicionados y afligidos, mientras que la liberación incondicionada significa estar libre de tales causas y resultados.

637 VI.117, 118ab, 119.

638 IX.34.

639 Sct. Ratnameghasūtra, Tib. dkon mchog sprin gyi mdo.

640 ACIP TD3915@30B.

641 ACIP TD3916@046B-047A.

642 Ibíd., @046A.

643 Sct. pratisaṃkhyāvipaśyanā, Tib. so sor rtog pa'i lhag mthong.

644 Estos dos términos representan una de las subdivisiones Tibetanas estándar de las enseñanzas del sūtra del gran vehículo, el primer linaje que comienza con Mañjuśrī (continuado por Nāgārjuna y sus seguidores) y el segundo con Maitreya (continuado por Asaṅga y sus seguidores). En esta clasificación, las enseñanzas Budistas tántricas se denominan “el linaje de la práctica experiencial y las bendiciones” (Tib. ñams len byin rlabs kyi brgyud pa).

645 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., p. 327.

646 Tib. paṇḍita'i dpyad sgom.

647 Tib. kusāli'i ' jog sgom.

648 IX. 110.

649 P5324, fol. 106a. 3-6.

650 Verso 44.

651 Verso 59.

652 ACIP TD3915@034B-035A.

653 Ibíd., @033B.

654 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., p. 326.

655 Para más detalles sobre este tema, vea la sección a continuación titulada “Sin Compromiso Mental en la Meditación.”

656 Verso 45.

657 Tib. sems gnas dgu.

658 Sct. avikalpapratibimba, Tib. rnam par mi rtog pa'i gzugs brñan.

659 Sct. savikalpapratibimba, Tib. rnam par rtog pa dang bcas pa'i gzugs brñan.

660 VI. 175a-c.

661 Tib. gzung ba la mi dmigs pa'i rnal 'byor.

662 Tib. 'dzin pa la mi dmigs pa'i rnal 'byor.

663 Sct. animittayoga, Tib. mtshan ma med pa'i rnal 'byor.

664 ACIP TD3916@049B-050A.

665 ACIP TD3916@050B-051A.

666 Estas son las cuatro aplicaciones de la atención plena, los cuatro esfuerzos correctos (Sct. catvāri samyakprahāṇāni, Tib. yang dag spong ba bzhi), los cuatro miembros de los poderes milagrosos (Sct. catvāra ṛddhipādāḥ, Tib. rdzu 'phrul gyi rkang pa bzhi), las cinco facultades (Sct. pañcendriyāṇi, Tib. dbang po lnga), los cinco poderes (Sct. pañcabalāni, Tib. stobs lnga), las siete ramas de la iluminación (Sct. saptasaṃbodhyaṅgāni, Tib. byang chub kyi yan lag bdun), y el óctuple sendero de los nobles (Sct. āryāṣṭāṅgamārga, Tib. 'phags pa'i lam yan lag brgyad). En cuanto a los cuatro esfuerzos correctos, aunque *prahāṇa* puede significar "renuncia" o "esfuerzo", siempre se traduce como el primero en Tibetano (spong ba). Sin embargo, aquí, el término se refiere claramente a cuatro actividades en las que uno ejerce esfuerzo.

667 Para más detalles sobre esta práctica cuádruple de la atención plena, ver la traducción del comentario de Pawo Rinpoche a continuación (3.2. Ausencia de Identidad de los Fenómenos).

668 P5325, fol. 107a. 6-107b.2.

669 Sct. śūnyatābhāvanākrama, Tib. stong ñid sgom rim.

670 Como informa Lindtner (1997, p. 164), todos los versos de este texto se encuentran en el Capítulo X del *Sūtra de la Llegada a Laṅka*.

671 P4532 (fols. 69a. 7-74b.4).

672 P5334. En términos de diseño y contenido, este texto puede considerarse como una versión abreviada de los tres volúmenes de las *Etapas de la Meditación* de Kamalaśīla. Como contrapartida, Vimalamitra también escribió *Los Temas de la Meditación Instantánea No Conceptual* (Sct. *Sakṛtprāveśikanirvikalpabhāvanāpada, Tib. cig car 'jug pa rnam par mi rtog pa'i sgom don, P5306).

673 Incluso si se discute la autoría de Nāgārjuna, el texto está claramente escrito desde un punto de vista Centrista y describe la secuencia típica de las etapas progresivas de la meditación como se encuentra en todos los otros textos Centristas sobre este tema enumerados anteriormente (ver la presentación más detallada en las *Etapas de la Meditación* de Kamalaśīla a continuación).

674 Versos 22-24.

675 Verso 25.

676 VI.96.

677 Verso 27. Él desarrolla esto en los siguientes versos al afirmar que las tres naturalezas –la naturaleza imaginaria, la naturaleza dependiente de otro y la naturaleza perfecta– no son más que enumeraciones de la vacuidad en relación con el etiquetado de nuestra mente como sin naturaleza. Además, refuta una conciencia fundamental y la auto-conciencia como entidades

reales que existen en última instancia. Para más detalles sobre la interpretación y el uso Centrista de las enseñanzas sobre la “mera mente”, ver el capítulo 4.

678 Verso 46.

679 Tib. chos kyi grags pa.

680 Chos kyi grags pa 2001, p. 94.

681 Versos 49-51.

682 Estas dos líneas son de nuevo una cita del comentario de Smṛti.

683 Chos kyi grags pa 2001, pags 95-97.

684 Versos 69-70.

685 X. 256-258 (ACIP KL0107@270A). Los dos primeros versos también se encuentran en las *Etapas de la Meditación* de Nāgārjuna (versos 54-55).

686 ACIP TD3915@033A-033B, 037B. Los tres versos anteriores también se citan en el Comentario sobre *El Ornamento del Centrismo* de Śāntarakṣita (ACIP TD3885@79B) y se explican en el subcomentario de Kamalaśīla (fols. 137a–138a). Aparte de eso, la cita anterior y muchas otras del *Sutra de la Llegada a Laṅka* muestran claramente que es muy inapropiado caracterizar categóricamente todo este sutra como una enseñanza de “Solo Mente” en el sentido de una mente realmente existente que es la realidad última.

687 P5324, fols. 105b. 4–106a.7.

688 Aquí este término se refiere a los sistemas filosóficos de los Seguidores de la Gran Exposición y de los Seguidores del Sūtra.

689 Para más detalles sobre esto, el problema de una “escuela Solo Mente”, y si existe una escuela Shentong, véanse los capítulos 3 y 4.

690 Véase principalmente las obras de Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche en la Bibliografía.

691 Véase también la sección anterior titulada “Los Dos Tipos de Ausencia de Identidad” para obtener más ideas sobre preguntas similares (como qué le sucede a nuestro yo cuando perdemos algunas partes de nuestro cuerpo o cómo usamos el lenguaje cuando nos referimos a “yo” y “mío”).

692 Sct. sahopalambhaniyama, Tib. lhan cig dmigs par nges pa.

693 Tib. snang ba dang sems gsal tsam gyi ngo bor gcig par nges pa (en la erudición Occidental, siguiendo a Iwata (JIBS 1984), a menudo referido como “la inferencia *saṃvedana*”). Estos dos razonamientos se encuentran, por ejemplo, en el *Compendio de la Cognición Válida* de Dignāga (I. 9-10) y su auto-comentario, así como en la *Determinación de la Cognición Válida* de Dharmakīrti (*Pramānaviniścaya* I. 55bff). El primero también aparece en su *Comentario sobre la Cognición Válida* (versos 388-391) y el segundo en la *Sinopsis de la Verdadera Realidad* de Śāntarakṣita (líneas 2001, 2003 y 2029-2033).

694 Tib. sdom gsum rab dbye (*Sa skya pa'i bka' 'bum*, vol. 5, Tokio: 1968, p. 311.2.5).

695 Dvags po bkra shis rnam rgyal, s.f., p. 357.3–6.

696 Ibíd., pags 359.1-4.

697 Hay al menos dos versiones Tibetanas de este debate, y la más verificable presenta un relato bastante diferente de lo que Hvashang realmente dijo. Para más detalles, ver Karmay 1988, el *Bsam gtan mig sgron* de Nubchen Sangye Yeshe (Tib. gnubs chen sangs rgyas ye shes) del siglo

VIII/IX, y la crónica de *Sba bzhed*. Las fuentes Chinas se refieren a este debate pero no profundizan en ninguno de sus temas, obviamente no considerándolos como problemas a abordar.

698 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., p. 325.

699 Sct. Sāgaramatiparipṛcchāsūtra, Tib. blo gros rgya mtshos zhus pa'i mdo.

700 ACIP KD0012@167B.

701 ACIP TD3948@285A.

702 P5501, por ejemplo, fols. 156b. 4–157b. 7 y 158a.4.

703 Sct. Avikalpapraveśadhāraṇī, Tib. rnam par mi rtog pa la 'jug pa'i gzungs (P810). Este texto describe cómo los Bodisatvas entran en la expansión de la no conceptualidad al renunciar gradualmente a todas las características y concepciones burdos y sutiles en términos de naturaleza, remedio, verdadera realidad y logro. También se conoce como una de las principales fuentes del sutra para las enseñanzas Dzogchen en el *Bsam gtan mig sgron*.

704 ACIP TD3915@034A-034B.

705 Sct. asmṛti, Tib. dran pa med pa. *Smṛti* generalmente se traduce como “atención plena.” Aquí, sin embargo, el punto no se refiere tanto a no ser consciente de los fenómenos como a no prestarles atención en el sentido de no tener ninguna noción sobre ellos, de modo que la mente permanezca completamente separada de todas las apariencias dualistas.

706 ACIP TD3917@061B-064A.

707 Sct. arthasāmānya, Tib. don spyi.

708 Tib. stong ñid med dgag la 'dzin stangs.

709 Por ejemplo, él explica esto con gran detalle en la sección sobre el discernimiento superior en sus *Grandes Etapas del Camino* (Tib. lam rim chen mo). Para un ejemplo de críticas comunes al enfoque de Tsongkhapa para identificar el objeto de negación en la meditación analítica (en términos de un yo personal y la existencia real de los fenómenos), como lo ilustra Gendün Chöpel, ver López 2001.

710 Verso 59.

711 Versos 44, 49-50.

712 VI.117.

713 Versos 7-8ab.

714 Mi bskyod rdo rje 1996, p. 637.

715 Ibíd., p. 481.

716 Sct. Daśabhūmikasūtra, Tib. sa bcu pa'i mdo.

717 XI.11, 43.

718 XI.14-40. Ya hay muchos libros que describen las cualidades del Cuerpo del Dharma (como los diez poderes, las cuatro intrepideces y las dieciocho cualidades únicas) y los dos Cuerpos de Forma, así como sus actividades iluminadas en detalle (ver, por ejemplo, *La Naturaleza de Buda*). Por lo tanto, en lugar de repetir estas descripciones, trato de resaltar algunos puntos clave generales sobre la sabiduría y los cuerpos iluminados desde el punto de vista Centrista.

719 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., págs. 685-86.

720 XI. 17.

721 ACIP TD3862@331B.

722 Tib. 'og min. Hay tres tipos de Akaniṣṭha: (1) el Akaniṣṭha supremo, es decir, el estado sin forma del Cuerpo del Dharma; (2) el Akaniṣṭha Ricamente Adornado (Sct. ghandavyūhākaniṣṭa, Tib. 'og min rgyan stug po bkod pa), que es la esfera en la que se manifiestan los Cuerpos de Gozo Completo; y (3) el nivel puro más alto del reino de la forma, que es una esfera natural de Cuerpos de Emanación. Aquí solo se hace referencia al del medio.

723 X. 4ab, 36.

724 Por una serie de detalles en esta sección, estoy muy en deuda con Ruegg (1981, 2000).

725 ACIP TD3854@280A.

726 Además del discípulo principal de Śāntarakṣita, Kamalaśīla, este grupo incluye maestros como Jñānagarbha, Śrīgupta, Haribhadra, Vidyākaraprabha (c. 800), Jetāri (c. 10-11) y el Nepalí Paṇḍita Nandaśrī.

727 ACIP TD3885@78B.

728 Fol. 136b.

729 Comentando las líneas de *La Sinopsis* 1916-17.

730 Es cierto que Śāntideva usa principalmente consecuencias en su *Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva*, pero ni este texto ni su *Compendio de Entrenamiento* se refieren a esta forma de razonamiento como un problema, y mucho menos como una característica que divide a los Centristas. Además, en diversos grados, Nāgārjuna y todos los demás Centristas emplean igualmente consecuencias.

731 Fol. 114a.

732 ACIP TD3852@ 44A-B. (*El Compendio del Corazón de la Sabiduría* es de Āryadeva.)

733 Se dice que fue discípulo de Āryadeva y es mejor conocido por sus alabanzas al Buda (como *Varṇarhavarṇastotra*, *Mahārājakanikalekha* y *Śatapañcāśatka*), cuyo estilo se asemeja a las alabanzas de Nāgārjuna.

734 Estos textos son *Maṇḍalavidhi*, *Prajñāpāramitopadeśa*, *Navaślokī* y *Ālokamālā* (“Guirnalda de Luz”). Kambala se considera en su mayoría un Yogācāra, pero sus textos anteriores están ciertamente en perfecto acuerdo con el Centrismo. En su *Ālokamālā*, además, muestra una síntesis temprana bastante única de Centrismo y Yogācāra. Por lo tanto, la identificación de Atīśa de los textos Centristas de Kambala como pertenecientes a los textos modelo del Centrismo es notable y respalda aún más la impresión de que las líneas de demarcación de diferentes “escuelas” Budistas en la India no fueron tan duras y rápidas como muchos autores Tibetanos posteriores asumieron.

735 Escribió un comentario ahora perdido sobre *Los Versos Fundamentales*.

736 P5325, fols. 126a. 5-126b. 2.

737 Verso 15.

738 Versos 2-3.

739 ACIP TD3948 @ 282B. Para eliminar dudas, agrega que su declaración posterior “Para meditar en lo último no es necesaria la cognición válida” se hizo en otro contexto y, por lo tanto, no se aplica a la presentación en cuestión.

740 Ibíd. @280A. Dreyfus (2003) se refiere a este pasaje como Atīśa usando la distinción entre Centristas que aceptan convencionalmente objetos externos y aquellos que interpretan la realidad aparente de acuerdo con el Yogācāra. Él dice: “Incluso un autor tan tardío como Atīśa (siglo XI) lo usa, clasificando sobre su base tanto a Candrakīrti como a Bhāvaviveka como intérpretes autorizados de Nāgārjuna.” (p. 3) Sin embargo, este pasaje no hace *ninguna* distinción entre Centristas, ni Atīśa usa esta distinción en ningún otro lugar. El mero hecho de que este texto no mencione a Śāntarakṣita y Kamalaśīla difícilmente puede considerarse Atīśa usando esta distinción particular. Tampoco lo indica el hecho de que sus *Instrucciones Centrales Centristas* no incluyan las obras de Śāntarakṣita y Kamalaśīla bajo los textos modelo Centristas, especialmente porque los textos de Bhāvaviveka tampoco están incluidos de esa manera.

741 Tib. dge bsnyen zla ba (Upāsaka Candra), una forma común de referirse a Candragomī que era un laico. El hecho de que se le añada aquí es notable, ya que por lo general se le considera un Yogācāra.

742 ACIP TD3948@285A.

743 Fol. 129a.4/8.

744 Los Tibetanos usan principalmente el término “aquellos que hablan de establecer la ilusión a través del razonamiento” (sgyu ma rigs grub smra ba).

745 No pude encontrar la cita de Maitrīpa para el segundo enfoque en los textos de Nāgārjuna, Āryadeva, Buddhapālita, Candrakīrti, Śāntideva ni en ningún Autonomista posterior.

746 ACIP TD3901@68B, 71A.

747 Versos 19-24.

748 Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. II, p. 513.

749 Sct. Pañcakramaṭīkā, Tib. rim lnga'i grel pa.

750 Tib. mdo sde dbu ma.

751 Tib. rnal 'byor spyod pa'i dbu ma.

752 Fols. 180a. 6-182b. 1.

753 Sct. Sākāramādhyamika, Tib. rnam bcas dbu ma.

754 Sct. Nirākāramādhyamika, Tib. rnam med dbu ma.

755 Tib. ye shes sde.

756 Tib. lta ba'i khyad par (P5847, fol. 252b).

757 Por ejemplo, el *lTa ba'i rim pa'i man ngag* (P5843, fol. 140a-b–por el traductor Gawa Paldse (Tib. ka ba dpal brtsegs), el *lTa ba'i bye brag* de Ñima Ö (Tib. ñi ma 'od; probablemente idéntico a *lTa ba'i rim pa*, Dunhuang Ms. BL/IOL Stein 607), y varios otros manuscritos de Dunhuang. (Algunos textos dicen *rnal 'byor (pa'i) dbu ma* y otros *rnal'byor spyod pa'i dbu ma*).

758 Tib. phyi'i dbu ma.

759 Tib. nang gi rnal byor gyi dbu ma (Sra. BN Pelliot Tibétain 842, fols. nga b. 7sigs.).

760 Tib. bye brag tu rtogs par byed pa chen po.

761 Tib. rong zom paṇḍita chos kyi bzang po.

762 *Obras Completas: LTa ba'i brjed byang* (fols. 11b–12a)*, Grub mtha'i brjed byang* (fols. 5a–6a), y *Man ngag lta ba'i phreng ba zhes bya ba'i 'grel pa* (fol. 28b).

763 En su *Lámpara de Certeza*, Mipham Rinpoche dice que Rongzom y Candrakīrti comparten la misma visión de la vacuidad (Pettit 1999, p. 196).

764 Tib. rog bande shes rab 'od (*Grub mtha' chen po bstan pa'i sgron me*. Leh, Ladakh: 1977, fol. 83b sig.).

765 *Tshogs chos legs mdzes ma* (en Sgam po pa 1975, vol. Yo, Fol. 85a).

766 Tib. zung 'jug rab tu mi gnas pa.

767 Tib. rgyun chad rab tu mi gnas pa.

768 La cita es un resumen de pasajes más extensos de los *Sūtras de la Prajñāpāramitā en 8.000 Versos* y *25.000 Versos* (ACIP KD0012@23A, KD0009-2@05B-11B).

769 Padma dkar po, s.f., p. 41.

770 Como se mencionó en la introducción, en la traducción Tibetana del *Madhyamakāvatāraṭīkā* de Jayānanda (P5271), los términos "Centrista Autonomista" (dbu ma rang rgyud pa) y "Autonomista" (rang rgyud pa) se mencionan algunas veces (ACIP TD3870-1@281A–282B) como opuestos a Candrakīrti. Sin embargo, no hay referencia a los "Consecuencialistas. En cambio, Jayānanda habla de sí mismo meramente como "Centrista."

771 *Sa skya pa'i bka' 'bum* (Tokio: 1968), vol. 2, pags 495.4.2, 496.1.3, y en otros lugares.

772 Mi bskyod rdo rje 1996, p. 14. A juzgar por el estilo no honorifico de la presentación del Karmapa, este Majaba probablemente no es Majaba Jangchub Dsöndrü (a quien suele llamar "el gran maestro Majaba"), sino el discípulo directo de Patsab Lotsāwa, Majaba Jangchub Yeshe.

773 Tib. don sgrub byed.

774 Tib. tha sñad sgrub byed.

775 Tib. rang rgyud du smra ba'i dbu ma pa (Rma bya ba byang chub brston 'grus 1975, pags 41-45).

776 Tib. grags pa rgyal mtshan.

777 *rGyud kyi mngon par rtogs pa rin po che'i ljon shing* (fol. 30a).

778 Tib. 'ba' ra ba rgyal mtshan dpal bzang.

779 Sobre la distinción entre Autonomista y Consecuencialista, el comentario de Rendawa sobre *La Introducción al Centrismo* (Red mda' ba gzhon nu blo gros 1993, p. 28) solo dice que ha escrito sobre las diferencias en sus afirmaciones "en otros lugares." Las fuentes más probables deberían ser su sTong thun chen mo sobre las *Palabras Lúcidas* de Candrakīrti y/o su comentario sobre una serie de tales stong thun, llamado *Tshig gsal stong thun rnams kyi ṭikka* (Una lista de khu shes rab rgya mtsho de textos raros, no. 11350).En general, Rendawa favorece claramente el enfoque de Candrakīrti, pero sin más investigación, es imposible determinar su opinión sobre la naturaleza y el alcance de la distinción entre Autonomista y Consecuencialista. Sin embargo, el prólogo del editor al comentario de Rendawa establece la postura de Sakyapa sobre esto de la siguiente manera: "La división en Autonomistas y Consecuencialistas no se hace a través de la visión de lo último, sino que se dividen a través de la forma de formular razonamientos que sirven como medios de prueba. No hay diferencia en su punto de vista, ya que ambos son Centristas totalmente cualificados" (p. ga). Apareciendo en el prólogo del muy venerado comentario de Rendawa, no se puede esperar que esta declaración esté de acuerdo con su punto de vista. (Además, es casi literalmente lo mismo que dice el Octavo Karmapa.)

780 Bu ston rin chen grub 1931, vol. II, p. 135.

781 Véase Nagasawa 1962.

782 Esto se informa en la *Joya de Ketaka* de Mipham Rinpoche ('Ju mi pham rgya mtsho 1979, p. 10).

783 En *mDzod bdun: Los Famosos Siete Tratados de Filosofía Budista Vajrayana*. Gangtok, Sikkim: Sherab Gyaltsen y Khentse Labrang, 1983 (*Yid bzhin mdzod*, p. 536; *Grub mtha'i mdzod,* pags 201-12; y *Theg mchog mdzod*, p. 91).

784 Tib. dbus pa blo gsal (en su *Grub pa'i mtha' rnam par bshad pa*). Para más detalles, ver Mimaki 1983.

785 Que esto no está injustificado se puede ver en el auto-comentario de Jñānagarbha sobre el verso 21 de *La Distinción entre las Dos Realidades* (ver más abajo; ver también Eckel en Dreyfus y McClintock 2003, pags 190-92). En la mayoría de las doxografías Tibetanas posteriores, Jñānagarbha es considerado como un Centrista Autonomista Seguidor de los Sūtras. Sin embargo, en términos de contenido, sus escritos muestran una afinidad bastante estrecha con los de Śāntarakṣita y Kamalaśīla. Para otros problemas con la clasificación de este maestro en términos de categorías doxográficas Tibetanas, ver también Eckel 1987 y López 1987.

786 Tib. bo dong paṇ chen phyogs las rnam rgyal. Ha escrito más de cien volúmenes.

787 Por la confirmación de este hecho con respecto al primer texto, estoy en deuda con Klaus-Dieter Mathes.

788 'Go lo tsa ba gzhon nu dpal 1996, p. 334.

789 Ibíd., pags 341-44.

790 Tib. bon sgo gsal byed por Tre ston rgyal mtshan dpal.

791 Tib. dbu ma dgongs pa rab gsal (escrito en 1418). Allí, Tsongkhapa contrasta a los “Centristas de la Práctica del Yoga” con los “Autonomistas que aceptan referentes externos.”

792 Tib. mkhas grub dge legs dpal bzang. Él dice que hay dos tipos de Autonomistas: Aquellos como Bhāvaviveka y Jñānagarbha sostienen que la forma, el sonido, y etc., son objetos externos distintos de la mente. Aquellos como Śāntarakṣita sostienen que la forma y demás no son objetos distintos de la mente y que no existen objetos externos ni una base real (de cognición) (ver Eckel 1987, p. 19).

793 Tib. mdo sde spyod pa'i dbu ma rang rgyud pa. Esto fue traducido más tarde por los eruditos Occidentales al Sánscrito como *Sautrāntika-Svātantrika-Mādhyamika (una retrotraducción más literal sería *Sūtr(ānt)ācāra-Svātantrika-Mādhyamika).

794 Tib. rnal 'byor spyod pa'i dbu ma rang rgyud pa, *Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamika.

795 *Prajñāpradīpaṭīkā* de Avalokitavrata menciona brevemente a Candrakīrti pero sin abordar su crítica de Bhāvaviveka. El *Bodhicāryāvatārapañjikā* de Prajñākaramati en los versos VI.23, 25 y 28-29 también se refiere a él. Aparte de la mera mención de Candrakīrti por parte de Atīśa como se indicó anteriormente, cita el verso VI.80 de la *Introducción en el Centrismo* de este último como el verso 19 de su *Introducción en las Dos Realidades.* No sin ironía, aparte del comentario de Jayānanda, el texto que más favorablemente menciona a Candrakīrti con bastante frecuencia (y lo cita seis veces) es la *Preciosa Lámpara del Centrismo* de Bhāvaviveka (para más detalles, ver Lindtner 1982b).

Jñānagarbha refuta a algunos oponentes que dicen que, si las entidades no surgen en la realidad, al igual que el hijo de una mujer estéril, ni siquiera surgen en el nivel de la apariencia (diez normas de refutación en su auto-comentario sobre el verso 25 de su *Distinción entre las Dos Realidades*). Algunos eruditos modernos (Eckel, Lindtner, Ruegg) consideran que esto

probablemente esté dirigido contra la comprensión de Candrakīrti de la realidad aparente tal como se presenta en su *Introducción al Centrismo* VI.36-38. Allí, sin embargo, Candrakīrti usa el ejemplo de una reflexión para fenómenos aparentes y dice que las entidades vacías, como las reflexiones, surgen de otras entidades vacías. Más importante aún, en los versos VI.108-113 y su auto-comentario (ACIP TD3862@ 288A–290B), el propio Candrakīrti refuta ampliamente la posición anterior de los oponentes de Jñānagarbha, explicando por qué los fenómenos de la realidad aparente no son como el hijo de una mujer estéril. En última instancia, tanto tales fenómenos como el hijo de una mujer estéril están vacíos y no surgen, pero desde la perspectiva de los seres ordinarios, los primeros –incluidos los sueños y las ilusiones– aparecen debido a ciertas condiciones igualmente ilusorias, mientras que los segundos nunca lo hacen. Como se explicó anteriormente, en sus obras, Candrakīrti se opone repetidamente al nihilismo llano.

796 El colofón de este comentario dice que ni siquiera fue escrito en la India, sino durante la estancia de Jayānanda en las tierras fronterizas entre el Tíbet y China, cerca de la montaña de cinco picos de Mañjuśrī (Chin. Wu-t'ai-shan).

797 Todo esto también se destaca por el hecho de que tanto los principales historiadores Tibetanos Tāranātha (1980, pags 198-99) como Butön (1931, vol, II, pags 134-35) en sus obras históricas dedican menos de una página a Candrakīrti, diciendo solo que siguió a Buddhapālita y sin siquiera mencionar la crítica de Candrakīrti a Bhāvaviveka. Tāranātha también escribe muy brevemente sobre Buddhapālita y Bhāvaviveka (pags 186-87), pero en ninguna parte se refiere a la distinción entre Autonomista y Consecuencialista. Afirma que Bhāvaviveka “compuso un comentario que refuta los puntos de vista de los *ācārya-s* anteriores tal como se expresan en sus exposiciones del *Madhyamakamūla*” y que, a diferencia de Buddhapālita, “debido a que tenía miles de monjes como seguidores, sus puntos de vista se difundieron más ampliamente.” En comparación, ambos historiadores Tibetanos escriben extensamente sobre otros Centristas como Nāgārjuna, Āryadeva y Śāntideva, así como Yogācāras como Asaṅga, Vasubandhu, Dignāga y Dharmakīrti.

798 A excepción de algunas consideraciones adicionales, citas y algunas inserciones de *El Tesoro del Conocimiento,* las secciones restantes de este capítulo son en su mayor parte (a veces abreviadas) paráfrasis del comentario de Mikyö Dorje (Mi bskyod rdo rje 1996, pags 135-218).

ADVERTENCIA: Si su resistencia al razonamiento Centrista no se ha desarrollado lo suficiente a través de la vacunación de los capítulos anteriores, las partes restantes de este capítulo pueden resultar peligrosas para su cordura.

799 Tib. tshur mthong, lit. “aquellos que ven solo este lado.”

800 También llamado circularidad de argumento o mismo predicamento.

801 Sct. svatantrapratijñā, Tib. rang rgyud kyi dam bca'.

802 ACIP TD3856@60A-B.

803 Verso 33.

804 Versos 33-34.

805 III.360, 209.

806 La explicación Tibetana más común del razonamiento autónomo es que implica los tres modos de una razón correcta, que deben establecerse desde su propio lado. Esto significa que se establecen a través de una cognición válida que opera a través del poder de las entidades y se reconoce desde las perspectivas tanto del proponente como del oponente. Sin embargo, como se mostrará en detalle a continuación, obviamente esta no es la comprensión indígena de los razonamientos autónomos por parte de esos mismos maestros Indios que se designaron como Autonomistas más tarde (ver también los ensayos de McClintock y Eckel en Dreyfus y McClintock 2003, pags 125-71 y 173-203).

807 Como vimos, tampoco consideran estas cogniciones válidas como parte de su propio sistema Centrista.

808 VIII. 104. El significado de este verso es exactamente el mismo que el del famoso verso IX.34 del *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva:

> Una vez que ni entidades ni no entidades
> permanecen ante la mente,
> [tampoco] hay otro flujo mental.
> Por lo tanto, es una paz no referencial absoluta.

809 Versos 9cd-11.

810 Líneas 71ab.

811 Mikyö Dorje agrega aquí que ha tratado las afirmaciones anteriores de tres características de la cognición válida de los Autonomistas juntas en aras de la simplicidad. Aclara que, al hacerlo, no pretende tergiversar las diversas posiciones de quienes afirman características tales como decir que todos los Autonomistas aceptan las tres características, ya que algunos afirman que también hay Autonomistas que parecen aceptar solo una o dos.

812 En los textos Budistas, el "testimonio verbal" se suele llamar "autoridad escritural" (Sct. āgama, Tib. lung). Este conjunto de cuatro tipos de cognición válida provino de la escuela no Budista de los lógicos y fue el más ampliamente aceptado en la India. Por lo tanto, nuevamente siguiendo el consenso común, Candrakīrti emplea provisionalmente este conjunto de cuatro tipos de cognición válida como el modelo convencional más común de nuestras formas de conocimiento en el nivel de la realidad aparente. No se refiere al conjunto de solo dos cogniciones válidas (perceptual e inferencial) como lo afirman los lógicos Budistas como Dignāga y Dharmakīrti.

813 ACIP TD3860@081A.

814 Ibíd., @025B.

815 Esta es obviamente una interpretación del término "autónomo" (*svatantra/rang rgyud*) que es diferente de la comprensión Gelugpa (esta última requiere los tres modos en relación con los fenómenos que se establecen a través de sus propias características específicas y una cognición válida correspondiente). La explicación de Mikyö Dorje del término "autónomo" parece además depender del doble significado de *svatantra/rang rgyud*, ya que esto también puede significar "el propio continuo de uno." En la medida en que todos los razonamientos empleados por los Consecuencialistas surgen y se pronuncian dentro de su propio continuo personal, tales razonamientos son "autónomos" en este sentido, ya que claramente no surgen ni se pronuncian dentro del continuo de otros. Por lo tanto, el pasaje anterior también podría leerse ". . . estos tres modos se establecen como tales por el propio continuo del primer debatiente (*rang rgyud*) y no por el continuo de otros (*gzhan rgyud*)."

816 En el Budismo, solo hay dos tipos posibles de sonidos: Los que son provocados por los esfuerzos de seres sintientes (como el habla o la música) y los que no lo son (como el sonido del viento o un río).

817 Las explicaciones dadas en (2c) se corresponden mucho con la comprensión de Candrakīrti y Rongtön Sheja Künrig del razonamiento autónomo y en qué medida los Consecuencialistas pueden usarlo (ver Yoshimizu y Cabezón en Dreyfus y McClintock 2003, pags 257-88 y 298-301). Para simplificar un poco, se podría decir que el razonamiento autónomo en este sentido generalmente significa cualquier argumento probatorio con los tres modos correctos (para o por quien sea que se establezcan) que dice "cómo es" (ya sea de manera convencional o en última instancia). Según el comentario de Rongtön sobre *La Introducción al Centrismo* (*Nges don*

rnam nges), los Consecuencialistas emplean, por ejemplo, “inferencias reconocidas por otros” (Tib. gzhan grags kyi rjes dpag), que puede verse como el equivalente Consecuencialista del razonamiento autónomo (Rong ston shes bya kun rig, n.d., pags 77-78). Explica además: “¿Cuál es la diferencia entre ‘inferencias reconocidas por otros’ e inferencias autónomas? En un argumento probatorio que establece una tesis autónoma, se constatan los tres modos. [En inferencias] reconocidas por otros, es en aras de eliminar las ideas erróneas de los oponentes que uno afirma como la razón lo que estos otros aceptan, sin establecer ninguna tesis de manera independiente (rang dbang du).” (pags 83-84).

Se rechazan las razones autónomas, pero no negamos ‘lo que se debe probar’ y ‘los medios para probar’ como meras imputaciones . . . . Por lo tanto, una razón (que es como [el reflejo de] la luna en el agua) hace que un oponente (que es como una ilusión) se dé cuenta de lo que se va a probar (que es como un sueño).” (pags 74-75).

En cuanto a la diferencia entre razonamientos autónomos y meras consecuencias absurdas (como se dijo anteriormente), estas últimas no tienen que involucrar los tres modos correctos. Esto significa que son solo consecuencias no deseadas que se derivan de otra posición que estaba equivocada en primer lugar. Por lo tanto, son lógicamente correctos, pero su significado explícito debe ser falso, ya que es solo una consecuencia absurda de una declaración falsa anterior. Si estas consecuencias (como “si las cosas surgieran de sí mismas, entonces se seguiría que surgen sin fin y sin sentido”) se complementan con una razón que es la posición explícita o implícita del oponente (como “porque estas cosas ya existen”), el segundo y el tercer modo generalmente se aplican (al menos para el oponente).

818 ACIP TD3886@88A.

819 ACIP TD3865@146A-B.

820 Dado que el sujeto en cuestión es de hecho un inexistente, no hay nada que se le pueda atribuir (como ser impermanente, permanente, una causa o un resultado) y tampoco nada en él que pueda establecerse en común para ambos debatientes. Por lo tanto, cualquier intento de probar o invalidar basado en esto debe ser defectuoso.

821 ACIP TD3865@232B.

822 Sct. prasaṅgasādhana, Tib. thal ba sgrub pa/sgrub pa'i thal gyur.

823 La explicación general de Dharmakīrti sobre la prueba implícita por una consecuencia aparece muy brevemente en su *Pramāṇavārttika* IV. 12cd. Los detalles, incluido el ejemplo anterior, se encuentran en el *Pramāṇaviniścaya* III. 2 (P5710, fol. 286a.5 y sigs.) y sus comentarios en el contexto de refutar los Diferenciadores y otras escuelas no Budistas que afirman que una generalidad (considerada como una entidad unitaria y permanente aparte de sus instancias) está realmente conectada a la multiplicidad de sus particulares. (En cuanto a su conexión, afirman una llamada “conexión de posesión”, como entre una vasija y un enebro en ella). Este tipo de razonamiento es una forma bastante formal de afirmar la consecuencia no deseada de que “una generalidad no sería entonces una unidad, porque está conectada a la multiplicidad de sus instancias.” La contraposición implícita de esta consecuencia (Sct. prasaṅgaviparyaya, Tib. thal bzlog) como argumento probatorio es, “Una generalidad no está conectada a la multiplicidad de sus instancias, porque –según tu– es una unidad.” Por lo tanto, o una generalidad es una unidad, o está conectada a una multiplicidad, pero ambas cosas son imposibles. (El punto final de Dharmakīrti en este debate es que cualquier conexión entre una generalidad y sus detalles no es entre entidades reales, sino puramente a través de la imputación conceptual.)

Lógicamente hablando, la consecuencia anterior y su contraposición dicen lo mismo. Sin embargo, en términos de sus formatos, es solo este último el que corresponde exactamente a una inferencia reconocida por otros (ver los ejemplos con respecto a las cuatro posibilidades de surgir a continuación).

824 Para un ejemplo, ver Pramāṇavārttika IV.12-13.

825 Sct. dūaṇābhāsa, Tib. sun 'byin ltar snang. Este es un intento de invalidar la posición de alguien a través de un argumento defectuoso que de hecho es incapaz de hacerlo.

826 Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. II, p. 528.

827 Es decir, si algo está presente en el momento de su causa, esto no implica que su surgimiento carezca de sentido.

828 Esto significa que todas las absurdas consecuencias anteriores de que su surgimiento no tenga sentido, etc., se aplican también al jarrón como un trozo de arcilla en la tierra, ya que se afirma que existe y, por lo tanto, no tiene que surgir de nuevo. Por lo tanto, poner en juego este jarrón no manifiesto no mejora la posición de los Enumeradores de ninguna manera.

829 Para la justificación de esta razón, ver la sección del Capítulo 2 titulada “Los Cinco Grandes Razonamientos Madhyamaka.”

830 P3099, fols. 178b. 7-179a. 3.

831 Mi bskyod rdo rje 1996, pags 272-75.

832 ACIP TD3853 @ 189A.

833 Versos 12, 34.

834 ACIP TD3882@06B.

835 ACIP TD3883@27A.

836 ACIP TD3915@037A.

837 ACIP TD3860@10A–B. Para más detalles, consulte la sección a continuación titulada “El Origen de la Controversia entre Autonomistas y Consecuencialistas.”

838 ACIP TD3882@10A-B.

839 Verso 64.

840 ACIP TD3892@41B.

841 ACIP TD3854@260A.

842 Versos 2-3. Especialmente para los Gelugpas, la clasificación de lo aparente como correcto y falso es distintivamente Autonomista. Por lo tanto, debe seguirse necesariamente para ellos de estos versos que Atīśa es un Autonomista. Sin embargo, dado que definitivamente lo consideran Consecuencialista, se quedan con una contradicción obvia aquí.

843 ACIP TD3862@347A-B.

844 Mi bskyod rdo rje 1996, p. 705. Como se mencionó anteriormente, Tragba Gyaltsen y Bodong Paṇchen Choglay Namgyal también hablan de aquellos Centristas que están de acuerdo con los Seguidores de la Gran Exposición y aquellos que están de acuerdo con los Seguidores del Sūtra. Bodong Paṇchen identifica Āryavimuktisena como un ejemplo del primer tipo y Bhāvaviveka como perteneciente al segundo tipo.

845 Esto se refiere a los Seguidores de la Gran Exposición, los Seguidores del Sūtra y los Yogācāras.

846 Véase, en particular, la sección del capítulo 2 titulada “¿Tienen los Centristas una Tesis o una Posición?”

847 III.245cd–246.

848 III.261.

849 III. 266-267. Las dos últimas líneas juegan con la etimología de "Buda", es decir, despierto y desarrollado.

850 A veces, también se encuentran los dos criterios complementarios de no ser solo una imputación mental y de aparecer dentro de su propia clase específica de una manera que concuerde con esta clase.

851 Pág. 5431, versos 19-21, 23-24.

852 ACIP TD3901@71A.

853 Tib. rang rgyud (o sgrub byed) 'phen pa'i thal 'gyur. En un razonamiento autónomo impulsado por una consecuencia, tanto el predicado como la razón de la consecuencia se invierten en sus negativos y sus posiciones se cambian. Un ejemplo simple es la consecuencia "Se deduce que el sonido no se produce, porque es permanente." El razonamiento impulsado es: "El sonido es impermanente, porque se produce." Un ejemplo de una consecuencia que no impulsa el razonamiento autónomo es: "Se deduce que el sonido es impermanente, porque se produce."

854 pratijñā, liṅga, udāharaṇa, upanaya, nigamana. Este es el formato estándar de razonamiento empleado por la escuela India no Budista de los Lógicos. Candrakīrti da estos argumentos probatorios, por ejemplo, al desempaquetar el comentario de Buddhapālita sobre los *Versos Fundamentales* I. 1 a través de las consecuencias (ACIP TD3860@07A), al proporcionar un argumento alternativo contra las cosas que surgen de sí mismas (@07B), y al explicar los *Versos Fundamentales* III. 2cd (@011A). Para más detalles, consulte la sección a continuación titulada "El Origen de la Controversia entre Autonomistas y Consecuencialistas."

855 ACIP TD3860@05B.

856 I. 84–86.

857 Comentando las líneas 586-587 de la *Sinopsis* de Śāntarakṣita.

858 Para más detalles, ver Dreyfus y McClintock 2003, págs. 145-46.

859 ACIP TD3842@244A (comentando los *Versos Fundamentales* XVIII. 8ab).

860 Mi bskyod rdo rje 1996, p. 163.

861 Sct. āśrayāsiddha, Tib. (chos can) gzhi ma grub pa.

862 Si hay una razón que realmente tiene la capacidad de probar que todas las cosas carecen de naturaleza, entonces esta misma razón es la excepción que no carece de naturaleza y, por lo tanto, refuta por sí misma lo que se supone que debe probar.

863 El mismo punto se hace en la *Sinopsis de la Verdadera Realidad* de Śāntarakṣita, líneas 2736-2738.

864 ACIP TD3885@074B–075B en los versos 76-78.

865 ACIP TD3882@09B–10A en los versos 18-19.

866 Esto se refiere a las catorce preguntas pendientes que el Buda se negó a responder.

867 Tib. rgyal tshab dar ma rin chen.

868 Tib. yul rang gi sdod lugs nas rang gi mtshan ñid kyis grub pa'i gzhal bya.

869 Tal explicación se da, por ejemplo, en detalle en *sTong thun chen mo* de Kedrub Je (Delhi ed.), pags. 317-18; traducido en Cabezón 1992).

870 En Dreyfus y McClintock 2003, p. 134 (cursiva de McClintock).

871 Véase Dar ma rin chen 1980, tema cuatro sobre el rechazo del razonamiento autónomo.

872 Esto significa que aceptan que todo lo que se establece a través de la conciencia razonadora que evalúa lo último o la sabiduría del equilibrio meditativo de los nobles es necesariamente la realidad última.

873 VI.81-83.

874 ACIP TD3862@312B.

875 ACIP TD3860 @ 19A.

876 Ibíd., @270A.

877 VI. 30-31ab.

878 VI.35.

879 ACIP TD3860@025B.

880 Verso 1.

881 Verso 8.

882 ACIP TD3860 @ 19A-B.

883 Ibíd., @19B.

884 En Dreyfus y McClintock 2003, p. 113 (cursiva de Tillemans).

885 Ibíd., p. 84. Para obtener más detalles sobre cómo Tsongkhapa cambió sustancialmente de la crítica original de Candrakīrti a Bhāvaviveka, consulte la sección a continuación titulada “El Origen de la Controversia entre Autonomistas y Consecuencialistas.”

886 Tsong kha pa 1990-1991, Delhi ed., pags 577-78 (las palabras de Bhāvaviveka se encuentran en ACIP TD3853@242A–B).

887 Ibíd., p. 579.

888 ACIP TD3853@48B, 62A, 153B, 154A, 247A; ACIP TD3856@59B (comentario sobre el *Corazón del Centrismo* III. 26).

889 ACIP TD3853@242B.

890 Por otras razones de que Bhāvaviveka no tenía esta posición y se habría resistido a ella, ver también el ensayo de Eckel en Dreyfus y McClintock 2003 (pags 173-203). Yo añadiría aquí que cuando señalo casos de Tsongkhapa empleando citas fuera de contexto, no quiero dar a entender que él es el único en el Budismo Tibetano (o en el Budismo en general) que lo hace. Desafortunadamente, no lo es. Mi punto es que todos aquellos que hacen esto están lejos de promover su propio caso.

891 Para más detalles, ver Hopkins 1983 y Tauscher en Dreyfus y McClintock 2003.

892 Dreyfus y McClintock 2003, pags 95-96.

893 1989, pags 12-13.

894 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., p. 821.

895 Tsong kha pa blo bzang grags pa 1990-1991, p. 132.13-16.

896 Hopkins (1989, p. 13) también cita el pasaje anterior de Tsongkhapa y el siguiente de Candrakīrti, sin abordar, sin embargo, esta obvia discrepancia.

897 Habiendo aclarado al comienzo de su *Introducción al Centrismo* que este texto es un comentario sobre el significado del tratado Centrista (principal) de Nāgārjuna, *Los Versos Fundamentales*, Candrakīrti usa el término “el tratado Centrista” (Tib. dbu ma'i bstan bcos) en todo momento para referirse al texto de Nāgārjuna.

898 ACIP TD3862@347A.

899 Ibíd., @347B.

900 Dreyfus y McClintock 2003, pags 341-42. Para ser justos, debe notarse que Dreyfus continúa aquí: “Esto no significa, sin embargo, que debamos ir al otro extremo y rechazar sus puntos de vista por completo. En particular, su segunda sugerencia de que existen otras diferencias filosóficas sustanciales entre las dos tradiciones es importante. Ya sea que Tsong kha pa tenga razón o no en los ‘ocho puntos difíciles’, parece bastante probable que esté en algo significativo.”

901 ACIP TD3856 @ B072B (comentario sobre el *Corazón del Centrismo* III.71; excepto la última línea, el último verso es literalmente *Saṃyutta Nikāya* III. 141-42).

902 ACIP TD3856@073B (III. 73ab).

903 Ibíd., @073B–074A (III.73cd).

904 Ibíd., @074A (III.74).

905 Ibíd., @074A–B (III.75).

906 Ibíd., @074B (III.76).

907 Sct. svātmaka, Tib. rang gi bdag ñid. Esto se usa a menudo como un equivalente de “naturaleza” (Sct. svabhāva, Tib. rang bzhin) y “característica específica” (Sct. svalakṣaṇa, Tib. rang gi mtshan ñid).

908 ACIP TD3853@53B (comentando los *Versos Fundamentales* I. 3).

909 Tib. lta ba ngan sel, fol. 41a. 3-5.

910 ACIP TD3854@260B.

911 Ibíd., @260A–261A.

912 Que hay muchas buenas razones para no dudar de la atribución de este texto a Bhāvaviveka por parte del canon Tibetano se explica en detalle en Lindtner 1982b.

913 ACIP TD3885@58A (comentario sobre el verso 8).

914 En Dreyfus y McClintock 2003, pags 145, 147-48 (cursiva de McClintock). Véase la cita anterior del propio Comentario sobre *El Ornamento del Centrismo* de Śāntarakṣita, versos 76-78.

915 Para más detalles, ver Lipman 1979.

916 Dreyfus y McClintock 2003, pags 107-08 (cursiva de Tillemans).

917 Sct. bhikṣu (lit. “mendigo”), Tib. dge slong.

918 Tsong kha pa 1990-1991, p. 187.14–18.

919 ACIP TD3842@161B.

920 Esta es la versión breve de lo que Candrakīrti dice a continuación sobre este tema en detalle.

921 ACIP TD3853@049A.

922 El Tibetano aquí es *glags yod pa'i tshig* (que generalmente traduce *sāvakāśavacana*), mientras que el mismo pasaje en *Las Palabras Lúcidas* dice “una declaración que es una consecuencia” (Sct. prasaṅgavākya, Tib. thal bar 'gyur ba'i tshig). El comentario de Avalokitavrata sobre el texto de Bhāvaviveka explica el último término como “una declaración que brinda una oportunidad para las objeciones de otro debatiente (rgol ba gzhan gyi klan ka'i glags yod pa'i tshig).

923 ACIP TD3853@49A-B.

924 Para una traducción de esto, ver Ames en Dreyfus y McClintock 2003, pags 47-48.

925 En sentido, esto corresponde a lo que en Occidente se llama reductio ad absurdum, que normalmente se usa para probar lo contrario de lo que se muestra absurdo. La escuela India de los Lógicos (Naiyāyika) utiliza un enfoque similar en lo que ellos llaman *tarka*. También Dharmakīrti usa estas consecuencias para probar implícitamente algo (Sct. prasaṅgasādhana, Tib. sgrub pa'i thal 'gyur).

Como se mostrará más adelante, Bhāvaviveka generalmente enfatiza que tanto sus propias negaciones como las consecuencias de Nāgārjuna no implican nada en absoluto. Obviamente, trata a Buddhapālita de manera diferente en este asunto.

926 Mi bskyod rdo rje 1996, pags 181-218. No destaco las propias palabras de Candrakīrti tal como aparecen en las explicaciones del Karmapa. Traducciones al Inglés más literales y completas del primer capítulo de *Las Palabras Lúcidas* tanto del Sánscrito como del Tibetano están disponibles en otros lugares, por ejemplo, Ruegg 2002 y Hopkins 1983. Sin embargo, indicaré los pasajes originales de *Las Palabras Lúcidas* en la edición Sánscrita de La Vallée Poussin (abr. LVP) y la versión Tibetana ACIP, ya que esta última es más accesible para la mayoría de las personas. Para las referencias Sánscritas detalladas, ver Ruegg 2000.

927 Este titulo comprende LVP 14.1–16.2 (ACIP TD3860@05B–06A). Candrakīrti no da una definición de razonamiento autónomo, pero a juzgar por su discusión posterior, para él esto obviamente significa un razonamiento que demuestra la propia posición, cuyos elementos (sujeto, predicado y razón) y sus relaciones (los tres modos) se establecen en común para ambas partes en un debate. Esto significa que cuando los Centristas como Bhāvaviveka usan el razonamiento autónomo en este sentido, sus elementos y sus relaciones deben ser aceptados por los propios Centristas (que es precisamente la principal crítica de Candrakīrti). Nótese que la comprensión de Candrakīrti del razonamiento autónomo difiere sustancialmente de la de Tsongkhapa y sus seguidores como se describió anteriormente (es decir, que los elementos y relaciones del razonamiento, así como la cognición válida que los establece, deben establecerse convencionalmente a través de sus propias características específicas desde la perspectiva de la propia forma de ser del objeto).

928 Como se mencionó anteriormente, incluso un Autonomista de renombre como Kamalaśīla (ACIP TD3886@88A) hace el mismo punto de adaptar el uso de las consecuencias y los argumentos probatorios a la situación en cuestión.

929 Aquí, el Karmapa aprueba algunos manuscritos antiguos que comentan que los Consecuencialistas, en aras de revelar las auto-contradicciones de los Enumeradores, los desafían formulando argumentos y ejemplos que son reconocidos por los Enumeradores y resultan en la negación de que las entidades surgen de sí mismas.

930 LVP 16.2-16.11 (ACIP TD3860@06A).

931 XVI. 25.

932 Versos 29-30.

933 LVP 16.11-18.5 (ACIP TD3860@06A–B).

934 LVP 18.5-23.3 (ACIP TD3860@06B-7B).

935 La frase “fuera del deseo . . . su propia certeza” se encuentra literalmente en el *Compendio de la Cognición Válida* de Dignāga (IV. 6ab). Que Candrakīrti lo use aquí no debe verse como una aprobación de su parte, sino más bien como una forma de confrontar a Bhāvaviveka con una fuente escritural del lógico Budista en quien confía tan fuertemente.

936 Para ejemplos de cómo los Enumeradores pueden responder a la primera consecuencia Centrista y cómo esto no ayuda a su posición, consulte la sección anterior titulada “Refutación de Suposiciones Erróneas sobre Autonomistas y Consecuencialistas.”

937 Aparte del rechazo de Candrakīrti de los fundamentos ontológicos del enfoque del razonamiento de Dignāga y Dharmakīrti, puede verse como otra señal de que él sigue estrictamente el consenso mundano común de que usa explícitamente el formato del argumento probatorio general de cinco miembros que fue comúnmente utilizado tanto por no Budistas como por Budistas antes de Dignāga y Dharmakīrti.

938 Candrakīrti agrega que la negación de “surgimiento” también se aplica a la terminología propia de los Enumeradores de “manifestación”, ya que “surgimiento” y “manifestación” son similares en que algo no es observable primero y se vuelve observable más tarde.

939 Sct. puruṣa, Tib. skyes bu.

940 Sct. prakṛti, Tib. rang bzhin. Para más detalles, ver el Apéndice II.

941 LVP 23.3-24.7 (ACIP TD3860@07B–08A).

942 Como Ruegg (1991, 2002) ha señalado, Hopkins (1983) no solo presenta el significado inverso de la consecuencia de Buddhapālita (*prasaṅgaviparīta*) como el propio Bhāvaviveka lo formula en el contexto del tercero defecto que atribuye a Buddhapālita. Al confiar en la literatura Gelugpa sobre la inversión/contraposición de consecuencias (*thal bzlog y thal ba 'phen pa*), Hopkins presenta primero dos consecuencias que Bhāvaviveka afirma haber visto en la propia consecuencia de Buddhapālita:

“Se deduce que el sujeto, las cosas, se producen sin sentido debido a que se producen a partir del yo.

De ello se deduce que el sujeto, las cosas, se producen infinitamente debido a que se producen a partir del yo.”

Entonces, se afirma que Bhāvaviveka vio estas consecuencias (y no las de Buddhapālita) como implicando su significado opuesto:

“El sujeto, las cosas, no se producen a partir del yo porque su producción no carece de sentido.

El sujeto, las cosas, no se producen a partir del yo porque su producción no es infinita.” (pags 490-1)

Las dos primeras consecuencias equivalen a contraposiciones de la propia consecuencia de Buddhapālita (*prasaṅgaviparyaya*), que luego se tratan como “consecuencias que impulsan un razonamiento autónomo” (Tib. *rang rgyud 'phen pa'i thal 'gyur*), es decir, las dos últimas declaraciones. Sin embargo, Bhāvaviveka dijo que de la propia consecuencia de Buddhapālita se deduce que las entidades surgen de otra cosa (y no que no surgen de sí mismas), porque su surgimiento es fructífero y porque llega a su fin. En esto, el predicado y las razones simplemente se invierten en significado y permanecen en sus lugares, sin convertirse en los negativos del predicado y la razón que luego cambian sus posiciones (contraposición). Por lo tanto, la contraposición de una inferencia implícita por una consecuencia (como la conocen y

usan los lógicos Budistas como Dignāga y Dharmakīrti) no tiene nada que ver per se con la simple inversión de Bhāvaviveka, que obviamente también fue la forma en que Candrakīrti trató el tema en sus *Palabras Lúcidas*.

Para empeorar un asunto complicado, la traducción Tibetana para contraposición (*prasaṅga-viparyaya*) y reversión de una consecuencia (*prasaṅgaviparīta*) es *thal bzlog*. Otra fuente de confusión es que *prasaṅgāpādana* y *prasaṅgāpatti* por un lado ("aducir una consecuencia", como se encuentra en los pasajes anteriores de *Las Palabras Lúcidas*) y *prasaṅgasādhana* por el otro ("prueba implícita por una consecuencia", como se encuentra en el *Pramāṇaviniścaya* III. 2 de Dharmakīrti) se traducen como *thal ba sgrub pa.* La literatura Tibetana sobre *thal bzlog* tiende entonces a usar el término *thal ba 'phen pa* en lugar de *thal ba sgrub pa* en el primer sentido. Sin embargo, en la medida en que *thal ba 'phen pa* implica contraposición (*prasaṅgaviparyaya*), *no* es lo mismo que *thal ba sgrub pa* como se encuentra en *Las Palabras Lúcidas*. A pesar de la confusa y mezclada terminología Tibetana aquí, es imposible suponer que Tsongkhapa no estaba al tanto de las diferencias en el significado. Sin embargo, tratar los temas de inversión y contraposición de la manera conjunta que lo hace sirve como uno de sus puntos de apoyo para tejer el sistema de Dignāga y Dharmakīrti en su versión del Consecuencialismo. Para más detalles, ver Ruegg 2002 (pags 250-265) e Iwata 1987.

943 LVP 24.7-25.7 (ACIP TD3860@08A–B).

944 V. 1, IV.2, XXV. 4.

945 XIII.1.

946 ACIP TD3860@81A.

947 Ibíd., @98A.

948 Tal como está, esta declaración de Candrakīrti es algo problemática, ya que tanto la *Refutación de las Objeciones* como su auto-comentario utilizan de hecho una gran cantidad de argumentos probatorios. Sin duda, el Karmapa glosa la respuesta de Candrakīrti como "no ha formulado argumentos probatorios *autónomos* . . .," indicando así que Candrakīrti obviamente quería decir que Nāgārjuna no usó argumentos probatorios como Bhāvaviveka los entiende.

Ejemplos del uso de argumentos probatorios por parte de Nāgārjuna en su *Refutación de las Objeciones* y su auto-comentario incluyen el verso 21cd:

> Sin embargo, las entidades se establecen como vacías,
> porque no tienen naturaleza.

Su auto-comentario explica:

> Sin embargo, mis palabras se establecen como vacías, porque carecen de naturaleza. Así como mis palabras son vacías porque carecen de naturaleza, también todas las entidades son vacías, porque carecen de naturaleza.

El verso 22 dice:

> La originación dependiente de entidades
> es lo que se llama "vacuidad."
> Lo qué es la originación dependiente
> es estar sin naturaleza.

Su auto-comentario explica:

> Las entidades de la originación dependiente son vacuidad. ¿Por qué? Porque no tienen naturaleza . . . . ¿Por qué? Porque dependen de causas y condiciones . . . . Por lo tanto, está justificado decir: "Están vacías, porque carecen de naturaleza." Del mismo modo, también mis palabras se originan de manera dependiente. Por lo tanto, carecen de naturaleza. Por lo tanto, está justificado decir: "Están vacías, porque carecen de naturaleza." Así como un jarrón, el hilo, y etc. –que son naturalmente vacíos, porque son de la originación dependiente– pueden contener . . . agua . . . y proteger del frío . . ., del mismo modo, también

> mis palabras (que no tienen naturaleza, porque se originan de manera dependiente) pueden probar muy bien que las entidades no tienen naturaleza. (ACIP TD3832@126B-127A; otros ejemplos son los versos 24, 63 y 67-69).

Nāgārjuna no solo formula aquí una gran cantidad de argumentos probatorios del formato A es B debido a C, sino que incluso se encuentran todos los miembros de un argumento probatorio de cinco miembros:

> [1, tesis] Mis palabras son vacías, [2, razón] porque carecen de naturaleza. Todas las entidades que no tienen naturaleza son vacías, [3, ejemplo] al igual que un jarrón o el hilo. Del mismo modo, [4, aplicación] mis palabras carecen de naturaleza. [5, conclusión] Por lo tanto, debido a que no tengo naturaleza, mis palabras son vacías.

En cuanto al *Akutobhayā* (Pág. 5229), el primer comentario sobre *Los Versos Fundamentales*, se atribuye tradicionalmente al propio Nāgārjuna, pero esto no es aceptado por los seguidores de Tsongkhapa, muchos maestros Sakya y algunos eruditos modernos. Este texto ni siquiera es mencionado por Buddhapālita, Bhāvaviveka y Candrakīrti, mientras que Avalokitavrata lo identifica como el auto-comentario de Nāgārjuna. Sea como fuere, como Huntington (1995) y Walser (1998) han señalado, este comentario no hace mucho más que incorporar persistentemente el texto de Nāgārjuna en el formato de versiones –en su mayoría abreviadas– de los argumentos probatorios anteriores o de consecuencias absurdas. Incluso si el *Akutobhayā* no es del propio Nāgārjuna, muestra claramente que este enfoque no era nada inusual en los primeros comentarios Centristas. Además, como Huntington muestra ampliamente, el propio comentario de Buddhapālita "incorpora líneas, pasajes y capítulos casi enteros del Akutobhayā." Por lo tanto, dice, el *Akutobhayā* ciertamente existió en la corriente principal de la exégesis Madhyamaka temprana y, a través del texto de Buddhapālita, ejerció una influencia considerable sobre los comentaristas posteriores también. Por lo tanto, un estudio más exhaustivo de los contenidos del *Akutobhayā* y cómo influyó en el enfoque Centrista del razonamiento parece ser muy necesario, especialmente en el contexto de la controversia entre Autonomista y Consecuencialista posterior.

949 ACIP TD3853@048B, 62A, 153B, 154A, 247A (ver también su *Resplandor del Razonamiento*, ACIP TD3856@59B).

950 ACIP TD3862@05A, 093B.

951 Véase la *Lámpara del Conocimiento* de Bhāvaviveka en los versos II.19, VI.1, X. 1-2 y 5.

952 Parece que Bhāvaviveka hace una única crítica adicional, más orientada al contenido, de Buddhapālita, que involucra las preguntas estrechamente relacionadas de si la ausencia de identidad de los fenómenos se enseña en los sūtras de los oyentes y, si los oyentes y los realizadores solitarios realizan la ausencia de identidad de los fenómenos. Para obtener más detalles, consulte la sección a continuación titulada "¿Los Oyentes y los Realizadores Solitarios Realizan la Vacuidad?"

953 LVP 25.7-26.2 (ACIP TD3860@08B).

954 LVP 26.2–31.1 (ACIP TD3860@08B–10A).

955 ACIP KD0095@145A.

956 XVIII. 10.

957 Cabe señalar que, en su *Corazón del Centrismo,* el propio Bhāvaviveka declara explícitamente que surgir de sí mismo no está justificado ni siquiera en el nivel aparente (III. 139).

958 La mayoría de los comentaristas entienden que los oponentes aquí son los Diferenciadores. Sin embargo, si uno considera el razonamiento en cuestión como un todo (el sonido es impermanente, porque se produce), ya que los Diferenciadores también dicen que el sonido es

impermanente (a pesar de ser una propiedad del espacio), los Budistas no tendrían que probarles su impermanencia. Por lo tanto, uno puede identificar al oponente aquí como los Analizadores, que dicen que el sonido es una propiedad del espacio y permanente.

959 Esta última es la identificación de Mikyö Dorje.

960 El Tibetano dice *mngon par gsal ba*, que se usa en todas partes para el Sánscrito *abhivyakti* como un término típico de los Enumeradores (de ahí la identificación de Mikyö Dorje del oponente aquí como los Enumeradores). Sin embargo, el Sánscrito aquí es *vyaṅgya*, que es similar en significado pero el término típico de los Analizadores.

961 Verso 30.

962 Por ejemplo, Williams (1985) ha demostrado que los puntos de vista atribuidos por Jamyang Shayba (1648-1722) a Majaba Jangchub Dsöndrü no se corresponden en absoluto con lo que este último dice él mismo. En su estudio detallado de los puntos de vista de los primeros Centristas Tibetanos que los Gelugpas consideran falsos, Yoshimizu (1993) llega a la conclusión de que la atribución de Jamyang Shayba de las "interpretaciones falsas" de la teoría Prāsaṅgika-Madhyamaka a los primeros maestros Centristas relacionados con Pa tshab y Jayānanda no es de ninguna manera confiable. Incluso se puede sospechar que los ha desacreditado intencionalmente . . ." (p. 216). Ella dice que Tsongkhapa atribuye estas teorías a sus contemporáneos, sin especificar ningún nombre. Sin embargo, cuando se investigan, no se aplican a maestros como Gorampa o Rendawa (p. 218).

963 LVP 31.1–34.1 (ACIP TD3860@10A-11A).

964 I. 7.

965 ACIP TD3853@58B-59A.

966 Ibíd., @49B.

967 Ibíd., @63A.

968 Ibíd., @68B.

969 Ibíd., @66B–67A.

970 III. 39ab.

971 III. 27ab.

972 LVP 34.1–36.2 (ACIP TD3860@11A–B).

973 Obsérvese que aquí nuevamente se puede decir que Candrakīrti sigue el formato del argumento probatorio de cinco miembros (y no solo una consecuencia absurda sin una razón), cuyo contenido corresponde a los *Versos Fundamentales* III.2. Explícitamente, Candrakīrti solo establece los últimos tres miembros de este argumento probatorio. Sin embargo, en general, la combinación del cuarto y quinto miembro dice exactamente lo mismo que el primero y el segundo juntos, por lo que a menudo se descarta cualquier conjunto.

974 El Karmapa identifica el pasaje citado como proveniente de Vasubandhu. No pude localizarlo en el *Vādavidhi* de Vasubandhu (su tratado sobre el razonamiento), la fuente más probable.

975 Sct. Nyāyamukha (Taisho 1628; Sánscrito en G. Tucci, *El Nyāyamukha de Dignāga,* p. 15).

976 VIII.19.

977 ACIP TD3860@199B.

978 Este enfoque es similar a la identificación y posterior negación del objeto de negación de Tsongkhapa en el Centrismo, donde uno también se pregunta sobre su punto al definir primero algo inexistente y luego refutarlo extensamente (para más detalles, ver el Capítulo 6).

979 Lo siguiente se basa en su artículo en Dreyfus y McClintock 2003, pags 257-88.

980 En su corrección de una mala interpretación anterior debido a una traducción Tibetana incorrecta, se encuentra de nuevo que Tsongkhapa ha malinterpretado un pasaje crucial en *Las Palabras Lúcidas* para que se ajuste a su propia interpretación (Ibid., pags 267-68).

981 Estos dos puntos se discuten extensamente en el capítulo 2 de la sección titulada “¿Tienen los Centristas una Tesis o una Posición?”

982 ACIP TD3842@197B–198A.

983 ACIP TD3853@113A-B.

984 A excepción de la última línea (“Así habló el amigo del sol.”), esto es literalmente *Saṃyutta Nikāya* III.141-2.

985 Es más que dudoso que el propio Bhāvaviveka creyera en su afirmación –obviamente retórica– de que el gran vehículo carece de propósito, solo porque el vehículo menor ya enseña la ausencia de identidad de los fenómenos. Especialmente en los primeros tres capítulos de su *Resplandor de Razonamiento*, demuestra ampliamente que no considera la enseñanza sobre la ausencia de identidad de los fenómenos como la única característica que distingue al gran vehículo del menor y explica su superioridad.

986 ACIP TD3853@184B–185B.

987 ACIP TD3856@146A-147A y @161B-163A (comentando el *Corazón del Centrismo* IV. 4-5 y IV. 24-27, especialmente IV. 27cd).

988 Sct. śrotāpanna, Tib. rgyun zhugs. Este es el nombre para los practicantes que han alcanzado el camino de la visión como el primer resultado importante en el vehículo de los oyentes.

989 El conocimiento de que y cómo el karma y las aflicciones se han agotado y nunca volverán a surgir.

990 ACIP TD3915@26B (Rahder ed., p. 65).

991 Ibíd., @28A.

992 Sct. Saṃvṛtiparamārthasatyanirdeṣasūtra, Tib. kun rdzob dang don dam pa'i bden pa bstan pa'i mdo (Ibíd., @34A–35B).

993 ACIP TD3886@86B.

994 Su *Sarvadharmaniḥsvabhāvasiddhi* también está de acuerdo con estas afirmaciones (ACIP TD3889 @289Bf.).

995 ACIP TD3915@033B-036A.

996 ACIP TD3917@57B.

997 ACIP TD3865@190B.

998 ACIP KD0012@03B.

999 ACIP TD3860 @ 114A-B.

1000 I. 8.

1001 ACIP TD3862@266A-268A/Mi bskyod rdo rje 1996, pags 72-86.

1002 Es notable que ni Candrakīrti ni el Karmapa aduzcan el pasaje anterior del *Sūtra de las Diez Tierras* citado por Kamalaśīla, ya que es mucho más explícito al expresar que los oyentes y los realizadores solitarios realizan la vacuidad.

1003 Esto se refiere a los practicantes de otros caminos espirituales que pueden obtener cierta libertad temporal del apego al suprimir o debilitar su expresión manifiesta, pero no erradican sus tendencias latentes.

1004 XXIII. 14.

1005 VI.131, 140-141.

1006 En varios otros versos entre los del sexto capítulo de *La Introducción al Centrismo* que refutan un yo personal (VI.117-165), Candrakīrti profundiza en la indispensabilidad de realizar la vacuidad de los agregados para la liberación de la existencia cíclica.

1007 Los tres caminos son los doce eslabones de la originación dependiente, agrupados en tres categorías: Aflicción (eslabones 1, 8, 9), acción (2, 10) y surgimiento (los siete eslabones restantes).

1008 I. 35–37.

1009 IV. 57 6 65.

1010 IV.66.

1011 ACIP TD3864@028A (en el verso 51).

1012 VI.28.

1013 Verso 64.

1014 La distinción de los Consecuencialistas entre oscurecimientos aflictivos y cognitivos a veces se resume como el primero que consiste en las aflicciones más el apego a la realidad y el segundo que consiste en las tendencias latentes de los dos primeros más el apego a las características. El comentario del Karmapa sobre *La Introducción al Centrismo* XI.40 dice que tanto este verso como su auto-comentario de Candrakīrti explican claramente las tendencias latentes de las aflicciones como oscurecimientos cognitivos. Como dice el auto-comentario: “Las tendencias latentes de la ignorancia son la obstrucción al análisis completo de todos los objetos cognoscibles. La existencia de tendencias latentes de deseo y tal es la causa de tales comportamientos físicos y verbales [extraños] [incluso en arhats]. Las tendencias latentes de ignorancia, deseo, y etc., solo cesan en los Budas omniscientes, pero no en los demás.” (ACIP TD3862@342B-343A).

Por lo tanto, dice el Karmapa, la afirmación de algunos Tibetanos de que “Los Consecuencialistas no presentan las tendencias latentes de las aflicciones como oscurecimientos cognitivos” solo puede significar que no hicieron el esfuerzo de leer esto ni una sola vez (Mi bskyod rdo rje 1996, p. 693).

Aparte de la distinción de los Consecuencialistas entre oscurecimientos aflictivos y cognitivos, hay una serie de otras formas –más o menos diferentes– de hacer esta distinción. La mayoría de ellas se basan en el sistema de Maitreya/Asaṅga. Allí se dice que los oscurecimientos aflictivos son solo las aflicciones manifiestas, incluido el tipo de ignorancia afligida, entendida como ignorancia y aferramiento a un “yo” (como un yo personal real). Los oscurecimientos cognitivos están constituidos por las tendencias latentes de las aflicciones y la ignorancia no afligida. Esta última se describe de nuevo de varias maneras. Algunos dicen que tiene tres grados de sutileza: Aferrarse a la realidad (Tib. bden 'dzin), aferrarse a las

características (mtshan 'dzin) y aferrarse a la dualidad (gnyis 'dzin). *El Sublime Continuo* (V. 14ab) dice que los oscurecimientos cognitivos (como equivalentes a la ignorancia no aflictiva) son las concepciones sobre las tres esferas (agente, objeto y acción). *Distinguiendo entre el Medio y los Extremos* de Maitreya (II. 14-16) los describe como diez veces en correspondencia con lo que se renuncia en las diez tierras de los Bodisatvas. La descripción más detallada de los oscurecimientos cognitivos se encuentra en *El Ornamento de la Realización Clara* y sus comentarios, que hablan de "las ciento ocho concepciones sobre el aprehensor y lo aprehendido." (Hay dos conjuntos de nueve conceptos erróneos sobre el aprehensor y lo aprehendido, lo que hace treinta y seis. Estos están más relacionados con cada uno de los tres reinos, lo que resulta en ciento ocho.) Los factores a abandonar en los caminos de la unión, la visión y la meditación, respectivamente, están igualmente constituidos por este mismo conjunto de conceptos erróneos, la diferencia radica meramente en sus grados de sutileza.

1015 IV.86.

1016 XV. 7.

1017 IV.90, 93.

1018 Esto representa una breve lista de los conjuntos clásicos de criterios para determinar si las perfecciones, como la generosidad, son las perfecciones reales que conducen a la Budeidad o simplemente acciones positivas condicionadas que conducen solo a mejores renacimientos dentro de la existencia cíclica. Para más detalles, ver *El Tesoro del Conocimiento* (Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. II, pags 492-96) y *Distinguiendo entre el Medio y los Extremos* de Maitreya V. 1-10 con el comentario de Mipham Rinpoche (Mi pham c. 1990, vol. pa, pags 747-54).

1019 Verso 27.

1020 III. 284-286.

1021 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., p. 883.

1022 *El Tesoro del Conocimiento* agrega que los Autonomistas no presentan la apariencia simplemente siguiendo las convenciones mundanas, ya que ven posibilidades de error en ese enfoque. Porque la gente mundana simplemente usa convenciones sin ningún análisis a través del razonamiento. Por lo tanto, los Autonomistas prefieren presentar la realidad aparente de acuerdo con los Seguidores del Sūtra o los Yogācāras, que saben cómo aplicar razonamientos. Los Consecuencialistas no siguen a otros proponentes de los sistemas filosóficos, sino solo las convenciones utilizadas por las personas mundanas; Los Consecuencialistas dicen que los nobles son las únicas autoridades en la cognición válida de la realidad última, mientras que las personas mundanas son las únicas autoridades en lo que convencionalmente se considera la cognición válida de la realidad aparente. (Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. II, pags 519-20).

1023 Sct. yāvatjñāna, Tib. ji sñed pa mkhyen pa. Junto con la sabiduría que conoce la talidad (Sct. yathājñāna, Tib. ji lta ba mkyen pa), esta sabiduría comprende el conocimiento supremo u omnisciencia de un Buda en sus dos aspectos principales de conocer la verdadera naturaleza de los fenómenos tal como son y el alcance de esa naturaleza tal como se refleja en la exhibición múltiple de todos los fenómenos.

1024 *El Tesoro del Conocimiento* explica: Algunos Autonomistas dicen que los Budas poseen una sabiduría semejante a una ilusión que ha sufrido un cambio completo de estado. Por lo tanto, para ellos, aparece una realidad aparente semejante a una ilusión, pero esto no es un error, porque no se aferran a su realidad. Esto significa que las apariencias kármicas impuras existen para los Budas. Los Consecuencialistas dicen que, dado que las apariencias se originan a partir

de las tendencias latentes de la ignorancia no afligida, están equivocados. Sin embargo, dado que los Budas han renunciado a todo error sin excepción, la manifestación de estas apariencias ha disminuido por completo. Por lo tanto, no hay apariencias kármicas que existan para ellos. (Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. II, p. 523).

1025 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., págs. 884-85.

1026 Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. II, pags 541-42.

1027 Particularmente en el vehículo de los oyentes, la trayectoria de la visión se explica de diversas maneras como que tiene dieciséis, quince, doce o cuatro momentos.

1028 XI. 45cd.

1029 Citado en ACIP TD3862@345A.

1030 2000, pags 71-72.

1031 Tib. rigs bsdus ’phrul gyi lde mig. En *Blo rtags kyi rnam bzhag rigs gzhung rgya mtsho’i snying po dang rigs bsdus ’phrul gyi lde mig* (Sikkim, India: Karma Shri Nalanda Institute, Rumtek, 1989), págs. 130-31, 156.

1032 Un buen ejemplo es su “Expresión Perfecta del Centrismo” (Tib. dbu ma yang dag par brjod pa) en la *Historia de la Vida y Canciones Iluminadas* de Milarepa (Tib. rnal 'byor gyi dbang phyug chen po mi la ras pa'i rnam mgur. Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 1989, p. 482).

1033 Este término se utiliza de diferentes maneras en diferentes contextos y también para diferentes escuelas. Para evitar confusiones, es útil tener en cuenta los siguientes usos principales. En su sentido más general, en todas las escuelas Budistas, solo se refiere a la práctica del yoga, es decir, la práctica de la meditación en oposición al estudio y la reflexión (en este sentido también se usa en el título y el contenido de los *Cuatrocientos Versos sobre la Práctica Yóguica de los Bodhisattvas* de Āryadeva). Como se puede ver en los primeros textos de la escuela Yogācāra, nociones como “mera mente” o “mero conocimiento” –en el sentido de que todo lo que experimentamos no ocurre en ningún otro lugar que en nuestra mente– se originó en el contexto de la práctica de la meditación con sus diversas imágenes mentales, antes de que se extendieran sistemáticamente a una negación total de los objetos externos. En segundo lugar, Yogācāra representa la otra escuela principal del gran vehículo, además de los Centristas, y en particular el sistema de Maitreya y Asaṅga. Tercero, este término aparece en el término “*Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka” (una retrotraducción al Sánscrito de un término acuñado por Tibetanos), que es una designación para el sistema de maestros como Śāntarakṣita y Kamalaśīla. En cuarto lugar, también se encuentra en la combinación “Yogācāra-Madhyamaka”, que puede representar una serie de síntesis entre Yogācāra y Madhyamaka, incluidos los sistemas de Śāntarakṣita y Ratnākaraśānti. En las escuelas Kagyu y Ñingma, este término se toma principalmente como sinónimo del linaje de vasta actividad, que llegó a llamarse el sistema de la vacuidad de lo otro. En este caso, a menudo se usa el nombre “Gran Yogācāra-Madhyamaka”.

1034 Muchos proponentes de la vacuidad de lo otro también aducen fuentes adicionales del significado de Shentong en los tantras, pero la presentación sistemática de su sistema se basa principalmente en los textos de Maitreya, Asaṅga y Vasubandhu.

1035 Traducir *cittamātra* como “Solo Mente” es muy común pero muy engañoso, ya que esto implica erróneamente algún tipo de idealismo absoluto, es decir, la noción de que la mente es la única entidad que existe real o en última instancia. En particular, cuando se usa para el Yogācāra de Asaṅga, distorsiona completamente su punto de vista, ya que no hay connotación de una

existencia absoluta o única de la mente en su sistema en absoluto (esto se analiza con más detalle a continuación). En general, el uso de -*mātra* en los textos Budistas es un término degradante y restrictivo, no un honorífico reificador. Así es como los Budistas lo usan invariablemente, ya sea en el Centrista "mera apariencia" (saṃvṛtimātra) o en otros términos comunes utilizados tanto por Centristas como por Yogācāras, como "mero nombre" (nāmamātra), "mera designación" (prajñaptimātra), o "mera ilusión" (bhrāntamātra). Todas estas son nociones o problemas que deben superarse y no reificarse, lo que hace que cualquier interpretación idealista y ontológica de los términos *cittamātra* o *vijñaptimātra* sea aún más obsoleta. De lo contrario, uno podría llamar igualmente absurdamente a los Centristas "Proponentes de Solo Nombre" o "Proponentes de Solo Designación" y afirmar que los nombres y las designaciones son la única entidad que existe en última instancia para ellos, ya que dicen repetidamente que todos los fenómenos son "meros nombres" (nāmamātra) o "meras designaciones" (prajñaptimātra) (ver, por ejemplo, *Acintyastava* de Nāgārjuna, verso 36, así como *Las Palabras Lúcidas* y el auto-comentario de Candrakīrti sobre *La Introducción en el Centrismo*).

1036 Una presentación detallada de la enorme inmensidad y diversidad del Yogācāra y su desarrollo en el sistema Shentong en el Tíbet está más allá del alcance de este libro. Para más detalles, ver especialmente las obras de Griffiths, Harris, Hookham, Keenan, Lindtner (1997), Mathes, Schmithausen, Stearns y Willis.

1037 De hecho, al mirar el significado en lugar de solo las palabras, casi no hay proponentes de Shentong que hagan una afirmación ontológica de una entidad inherentemente existente, ya sea la naturaleza de Buda o la naturaleza perfecta (ni siquiera Dölpopa, si se lee correctamente). Karma Trinlayba, uno de los principales discípulos del Séptimo Karmapa, resume la posición ejemplar del Tercer Karmapa Rangjung Dorje en esto. Karma Trinlayba define Shentong en el sentido de que la naturaleza inmutable de la mente como tal –que está libre de distinciones y prejuicios, naturalmente luminosa y la unidad de expansión y conciencia– es la Budeidad, una vez que se libera de las manchas adventicias. Que esta base primordial no se ve afectada por ninguna mancha es el significado de Shentong. El hecho de que esta misma mente como tal no sea consciente de sí misma se llama "manchas adventicias." (Paráfrasis de una cita en la introducción a *Dbu ma gzhan stong skor bstan bcos phyogs bsdus deb dang po*, p. ga.)

1038 En su *Carro de los Siddhas Tagbo*, refuta todo tipo de interpretaciones reificadoras de lo que se enseña en el linaje de la vasta actividad. Sin embargo, en el nivel convencional, acepta presentaciones no reificantes de las tres naturalezas. Incluso dice que está muy de acuerdo con el Centrismo, cuando este linaje presenta las tres naturalezas como la triple falta de naturaleza, lo que implica que se reducen al mismo punto esencial (Mi bskyod rdo rje 1996, p. 443). Para obtener más detalles, consulte el capítulo 5.

1039 Lo mismo se afirma claramente en el *Océano de Textos sobre el Razonamiento* del Séptimo Karmapa (Chos grags rgya mtsho 1985, vol. I, p. 196) y en el *Cortar las Dudas sobre la Progresión Triple de las Ruedas del Dharma* de Padma Karpo (Tib. chos 'khor rim pa gsum gyi dogs gcod), (1973, p. 338).

La cuestión de la "visión final" del Octavo Karmapa –si es que existe tal cosa– es bastante compleja. En su *Historia del Dharma*, Pawo Rinpoche dice que el Séptimo Karmapa había profetizado que, dado que solo podía comentar sobre la cognición válida y los sūtras de la Prajñāpāramitā en esta vida, comentaría más sobre los otros temas tradicionales de los estudios Budistas, como Madhyamaka, en su próxima encarnación (Dpa' bo gtsug lag phreng ba 1986, p. 1276). Por lo tanto, los comentarios principales del Octavo Karmapa sobre Abhidharma, Vinaya y Prajñāpāramitā, y su último comentario sobre las enseñanzas del sūtra, *El Carro de los Siddhas Tagbo,* se consideran el cumplimiento de esta profecía. Pawo Rinpoche afirma que el Octavo Karmapa consideró a Saraha y Nāgārjuna como las autoridades finales para aclarar la

visión (Ibid., pags 1254-55). Esto concuerda con lo que el Karmapa mismo dice en su *Carro*. Pawo Rinpoche también informa que, al ser ordenado completamente como monje, Mikyö Dorje recibió extensas instrucciones sobre la visión de la "vacuidad de lo otro" por parte de su preceptor y maestro temprano Chödrub Senge (Tib. chos grub seng ge), quien luego solicitó al Karmapa que defendiera este punto de vista (Ibíd., p. 1236). Por lo tanto, antes de su rechazo abierto de un Shentong-Madhyamaka en *El Carro*, su primer gran comentario (sobre *El Ornamento de la Realización Clara*) usa el término "vacuidad de lo otro" con frecuencia, pero lo explica de una manera que es muy diferente de lo que uno esperaría ordinariamente. De hecho, este comentario presenta principalmente el significado oculto de los sūtras de la Prajñāpāramitā en términos de la visión del Séptimo Karmapa, es decir, la unidad de los linajes de visión profunda y conducta vasta. El comentario también deja muy claro que el "Mero Mentalismo" no es el linaje de una vasta actividad. El Octavo Karmapa también escribió un breve texto sobre la vacuidad de lo otro (Tib. *dbu ma gzhan stong smra ba'i srol legs par phye ba'i sgron me*). Sin embargo, en ambos textos, uno busca en vano cualquier interpretación reificadora o absolutista de la vacuidad de lo otro. Uno está más bien tentado de llamar a la presentación del Karmapa "Ligero Shentong" en comparación con otros textos, ya que concuerda y utiliza mucho el enfoque Centrista. Además, Pawo Rinpoche informa que el Karmapa ha dicho que no es razonable que la visión de todas las enseñanzas sobre cognición válida, Abhidharma, Madhyamaka y Vajrayana sea vacuidad de lo otro (Ibid., p. 1240).

En general, se considera como uno de los signos de un comentarista del más alto calibre exponer cada escritura de acuerdo con su propio sistema y contexto, sin mezclar diferentes tradiciones o imponer la propia visión "más alta". Pawo Rinpoche dice que este enfoque se refleja en todos los comentarios del Octavo Karmapa, ya que siempre enseñó de acuerdo con las propensiones de sus discípulos y manteniendo los principios que se aplican a los textos específicos de sūtras y tantras, y no aferrándose a un solo significado en todo momento (Ibid., p. 1254). Que uno tiene que tratar los sistemas de Madhyamaka y Yogācāra independientemente en sus propios contextos también lo expresa el propio Mikyö Dorje.

Hasta ahora, las obras del Karmapa Mikyö Dorje apenas han sido estudiadas por los eruditos Occidentales. En cambio, a menudo se repiten afirmaciones infundadas sobre él, como que fue uno de los mayores proponentes del sistema de la vacuidad de lo otro en el linaje Kagyu. Desde la perspectiva de sus textos, este definitivamente no es el caso. El hecho de que las obras del Karmapa a menudo sean difíciles de leer y requieran un examen cuidadoso para determinar exactamente cuáles son sus puntos en asuntos altamente complejos no hace que sea más fácil obtener una imagen bien fundada de su punto de vista. Lo que es seguro, sin embargo, es que se esforzó considerablemente por emplear el lenguaje y la técnica de debate utilizados por sus oponentes (a menudo de la escuela Gelugpa) en un buen estilo Consecuencialista, arrojando su propio enfoque hacia ellos para refutar sus posiciones.

1040 Sct. parabhāvaśūnyatā, Tib. gzhan gyi ngo bo/gzhan gyi dngos po stong pa ñid. Esta es la vigésima de las veinte vacuidades descritas anteriormente.

1041 Esto es muy similar a la descripción de Asaṅga de la naturaleza dependiente de otros como un término para el compuesto de la naturaleza imaginaria y la naturaleza perfecta, como lo ilustra en *La Sinopsis del Gran Vehículo* a través del ejemplo del mineral de oro que no es más que el compuesto de piedra ordinaria y oro puro (II.29, fols. 22a. 7-22b. 6; para más detalles, ver la sección titulada "El Sistema del Linaje de Vasta Actividad.").

1042 Mi bskyod rdo rje, s.f., vol. I, pags 347-48.

1043 Esto se puede ver claramente en los diferentes enfoques de sus comentarios sobre La *Introducción al Centrismo* y *El Ornamento de la Realización Clara.*

Las explicaciones anteriores se encuentran en el comentario de Mikyö Dorje sobre *La Introducción al Centrismo* (Mi bskyod rdo rje 1996, pags 634-36). El comentario sobre el mismo texto del Noveno Karmapa Wangchug Dorje también concuerda en este tema.

1044 Esto se refiere a Dölpopa y sus seguidores. El siguiente pasaje proviene del Cuarto Concilio de Dölpopa (Tib. bka' bsdu bzhi pa), en el que las dos realidades se comparan con dos reinos opuestos.

1045 XXII.12, 15.

1046 Ibíd., XXII. 16.

1047 En los textos Yogācāra, hay varias maneras diferentes de describir las tres naturalezas y su relación. La principal diferencia radica en si uno mira más el lado subjetivo u objetivo del proceso de cómo la mente es engañada, cómo se manifiesta y cómo se lleva a cabo la purificación. Para más detalles, ver la sección a continuación titulada “El Sistema del Linaje de la Vasta Actividad.”

1048 Sct. Mahāparinirvāṇasūtra, Tib. mya ngan las 'das pa chen po'i mdo.

1049 Sct. Brahmāparipṛchāsūtra, Tib, tshang pas zhus pa'i mdo (citado en *Las Palabras Lúcidas*, ACIP TD3860@182A).

1050 XXIV.11 Las explicaciones anteriores se encuentran en el comentario de Pawo Rinpoche sobre *La Introducción a la Forma de Vida del Bodisatva* (Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., pags 273 y sigs.).

1051 Mi bskyod rdo rje 1996, pags 432-34. Cabe señalar que esto no es lo mismo que decir que la totalidad de las enseñanzas sobre la naturaleza de Buda en sí mismas tienen un significado conveniente. Por lo tanto, la clasificación como significado conveniente no se aplica a la naturaleza Búdica cuando se entiende como un equivalente no reificante de la expansión de los dharmas, la naturaleza luminosa última de la mente o la vacuidad dotada del supremo de todos los aspectos. Tampoco significa que la naturaleza Búdica sea totalmente inexistente. En su comentario sobre *El Ornamento de la Realización Clara*, el Octavo Karmapa aclara que la naturaleza de Buda se refiere al aspecto de la pureza natural del Cuerpo del Dharma, que es “la naturaleza luminosa de la mente” (Mi bskyod rdo rje, s. f., vol. I, pags 250-51). Para más detalles, vea la sección a continuación titulada “El Sistema del Linaje de la Vasta Actividad.”

1052 ACIP TD3862@281A-282A (el pasaje en el sūtra es ACIP KL0107@135B-136A).

1053 Sct. amalavijñāna, Tib. dri ma med pa'i rnam shes. Este término fue acuñado por el Yogācāra Paramārtha (500-569).

1054 I. 28. El comentario del Karmapa sobre *El Ornamento de la Realización Clara* muestra en detalle que, cuando se analizan, ninguna de estas tres razones puede establecerse para probar lo que supuestamente prueban, que es que la naturaleza de Buda realmente existe en los seres sintientes o que la poseen. Por lo tanto, estas razones deben tomarse como enseñanza de un significado conveniente (Mi bskyod rdo rje, s.f., vol. I, pags 248-50).

1055 III.94.

1056 V.10.

1057 I. 156cd-157.

1058 Sct. Mahāparinirvāṇasūtra, Tib. mya ngan la 'das pa chen po'i mdo.

1059 Sct. Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra, Tib. lha mo dpal phreng gi seng nge'i sgra'i mdo.

1060 Sct. upacāra, Tib. ñer brtags.

1061 I. 27.

1062 ACIP KL0107@239B.

1063 Para más detalles, ver la Bibliografía, especialmente las obras de Anacker, Harris, Keenan, Lusthaus, Schmithausen, Sutton y Willis.

1064 Como Harris y otros señalan, es bastante obvio que la idea de pertenecer a una escuela de pensamiento distinta fue un desarrollo muy tardío en el Budismo Indio. Por lo que sabemos, ni Nāgārjuna ni Asaṅga y Vasubandhu se consideraban a sí mismos de esa manera. Los maestros individuales tenían sus puntos de vista distintos sobre ciertos asuntos, pero no pensaban en términos de diferentes escuelas. Por ejemplo, los Centristas como Bhāvaviveka y Candrakīrti no se veían a sí mismos como pertenecientes a distintas subescuelas dentro del Centrismo, y lo mismo ocurre con los Yogācaras individuales. Incluso el muy tardío maestro Indio Atīśa tuvo Yogācāras y Centristas como sus maestros personales sin ver ninguna contradicción. En su mayor parte, la categorización de estos maestros en términos de ciertas escuelas solo fue hecha más tarde por otros, especialmente por doxógrafos Tibetanos.

1065 De hecho, tanto Asaṅga como Sthiramati escribieron comentarios sobre los *Versos Fundamentales* de Nāgārjuna, ahora existentes solo en traducciones Chinas (Taisho 1565, 1567). Atīśa incluso menciona este último como uno de los ocho comentarios estándar sobre el texto de Nāgārjuna utilizado en su época, otro (ahora perdido) compuesto por Guṇamati (ACIP TD3948@280B).

Como se puede ver en los desarrollos de las escuelas Madhyamaka y Yogācāra en la India, se influyeron mutuamente en un grado considerable. Incluso hubo síntesis de Yogācāra y Madhyamaka, como por Śāntarakṣita, Kamalaśīla y Ratnākaraśānti (para más detalles, ver Harris 1991 y Ruegg 1981, 2000).

1066 Por ejemplo, tanto Asaṅga como Vasubandhu escribieron comentarios sobre *El Sūtra del Cortador de Diamantes* (Sct. Vajracchedika). Además, Vasubandhu compuso un vasto comentario sobre los *Sūtra de la Prajñāpāramitā* en 100.000, 25.000 y 18.000 versos (Sct. Āryaśatasāhasrikapañcaviṃśatisāhasrikāṣṭādaśasāhasrikaprajñāpāramitābṛhaṭṭīkā, P5206). También escribió comentarios sobre el *Daśabhūmikasūtra* (P5494) y el *Akśayamatinirdeśasūtra* (P5495). Dignāga escribió un resumen del sūtra en 8.000 líneas (Sct. Prajñāpāramitārthasaṃgraha, también conocido como Prajñāpāramitāpiṇḍārtha).

1067 Por ejemplo, el Comentario sobre *El Sūtra Que Desentraña la Intención* de Asaṅga.

1068 ACIP TD3948@280A.

1069 Por ejemplo, las tres naturalezas aparecen no solo en el *Laṅkāvatārasūtra* y el *Saṃdhinirmocanasūtra*, sino también en varios sūtras de la Prajñāpāramitā. También son mencionados por Nāgārjuna en su *Acintyastava* y *Bodhicittavivaraṇa*. (Aquí, no considero las afirmaciones de que ciertos sūtras “posteriores” no provienen del Buda, sino que fueron escritos por Centristas o Yogācāras.)

1070 X. 368a.

1071 1991, p. 31.

1072 Para obtener más detalles y las fuentes, consulte la siguiente sección.

1073 1997, p. 169 (se agregaron palabras entre corchetes).

1074 Hasta el día de hoy, todo el plan de estudios relacionado con los *sūtras de la Prajñāpāramitā* en los colegios monásticos Tibetanos se basa completamente en este texto de Maitreya/Asaṅga.

1075 En cuanto a los diferentes desarrollos del Yogācāra después de Vasubandhu, hay varias maneras de distinguir varias escuelas o linajes. En *Los Aspectos Esenciales de la Filosofía Budista* (pags 83-84), Takakusu identifica tres corrientes principales: (1) la línea de Dignāga,

Agotra y Dharmapāla en la Universidad de Nālandā; (2) la línea de Guṇamati y Sthiramati en la Universidad de Valābhi; y (3) la línea de Nanda, cuyos principios fueron seguidos más tarde por Paramārtha.

1076 En general, la mayoría de los eruditos Occidentales finalmente han llegado a estar de acuerdo en que es completamente erróneo y engañoso referirse a la escuela Yogācāra como "idealista" en el sentido que este término tiene en la filosofía Occidental (para más detalles, ver, por ejemplo, Harris 1991, Keenan 1989 y 1997, y Willis). De hecho, este es un ejemplo particularmente obvio de tratar erróneamente de hacer coincidir términos específicos de la filosofía Occidental con los sistemas de pensamiento Indios. Cuando uso "idealista" aquí, es solo en el sentido en que Tillemans lo usa: "2. Si deseamos responder satisfactoriamente a la pregunta de si los Yogācāras, como Dharmapāla, eran idealistas, debemos cambiar nuestra comprensión habitual de ese término. Un idealista Budista no solo acepta la dependencia de la mente o una reducción de la existencia a la mente, sino también que la mente tiene un estado ontológico preferido y es más real que los objetos externos. 3. Si bien la aceptación de Dharmapāla de la realidad de la mente como paratantra parece convertirlo en un idealista en nuestro sentido revisado, la estructura de su sistema garantiza que cualquier intento de conceptualizar o formular cómo es esa mente o cómo existe es imposible." (1990, p. 68)

1077 En cuanto a Dignāga y Dharmakīrti, la difícil cuestión de dónde encajan exactamente es muy discutida y está más allá del alcance de este trabajo. Diversas interpretaciones los presentan como Sautrāntikas, como Yogācāras de diferentes tipos y, en su intención final, como Yogācāra-Mādhyamikas en el sentido de Shentong-Madhyamaka (como sostiene el Séptimo Karmapa en su *Océano de Textos sobre el Razonamiento* que comenta los textos de estos dos maestros).

1078 Estos son los siguientes textos:
— Las Cinco Obras del Dharma de Maitreya (Tib. byams chos sde lnga; ver bibliografía)

— Las Cinco Obras de la Tierras (Tib. sa sde lnga) de Asaṅga:
1) *Los Fundamentos de la Práctica del Yoga*, también conocidos como *El Corpus Principal de los Muchos Fundamentos* (Sct. Bahubhūmivastu, Tib. sa mang dngos gzhi) P5536-8.
2) *La Sinopsis de la Comprobación* (Sct. Viniścayasaṃgrahaṇī, Tib. gtan la dbab pa bsdu ba) P5539.
3) *La Sinopsis de las Bases* (Sct. Vastusaṃgrahaṇī, Tib. gzhi bsdu ba) P5540.
4) *La Sinopsis de las Especificaciones* (Sct. Paryāyasaṃgrahaṇī, Tib. rnam grangs bsdu ba) P5542.
5) *La Sinopsis de la Exposición* (Sct. Vivaraṇasaṃgrahaṇī, Tib. rnam bshad bsdu ba) P5543.

En realidad, estos cinco forman los cinco capítulos de la obra enciclopédica *El Tratado sobre los Fundamentos de la Práctica del Yoga* (Sct. Yogācārabhūmiśāstra, Tib. rnal 'byor spyod pa'i sa'i bstan bcos). El primer capítulo –*Los Fundamentos de la Práctica del Yoga*– expone el sistema Yogācāra e incluye diecisiete "fundamentos", entre ellos el Śrāvakabhūmi, el Pratyekabuddhabhūmi y el Bodhisattvabhūmi ("fundamentos" 13-15). El *Viniścayasaṃgrahaṇī* es un comentario sobre este primer capítulo.

— Los Dos Resúmenes (Tib. sdom pa rnam gñis) de Asaṅga:
1) *El Compendio del Abhidharma.*
2) *La Sinopsis del Gran Vehículo.*

— Los Ocho Discursos (Tib. pra ka ra va sde brgyad) de Vasubandhu:
1) *Comentario sobre El Ornamento de los Sūtras* (Sct. Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya, Tib. theg pa chen po'i mdo sde rgyan gyi 'grel pa) P5527.
2) *Comentario sobre la Distinguiendo entre el Medio y los Extremos*.
3) *Comentario sobre La Distinción entre los Fenómenos y Su Naturaleza.*

4) *Los Principios de la Exégesis* (Sct. Vyākhyāyukti, Tib. rnam bshad rigs pa) P5562.
5) *El Discurso sobre el Establecimiento del Karma* (Sct. Karmasiddhiprakaraṇa, Tib. las sgrub pa'i rab byed) P5563.
6) *El Discurso sobre los Cinco Agregados* (Sct. Pañcaskandhaprakaraṇa, Tib. phung po lnga'i rab byed) P5560.
7) *Los Veinte Versos.*
8) *Los Treinta Versos.*
De entre las otras obras de Vasubandhu, uno puede agregar su *Instrucción sobre las Tres Naturalezas* y su *Comentario sobre La Sinopsis del Gran Vehículo* a esta lista.

1079 Literalmente, el Tibetano dice *sems tsam* ("Mero Mentalismo"). Sin embargo, aquí traduzco este término como Yogācāra, porque eso es lo que significa en este contexto y también para evitar la confusión habitual asociada con el término "Mero Mentalismo" o Solo Mente.

1080 Mi bskyod rdo rje 1996, p. 40.

1081 Mipham Rinpoche dice que las cinco obras del Dharma de Maitreya ya habían sido traducidas durante el período de traducción temprana en el Tíbet. Por lo tanto, obviamente, ya había algunas enseñanzas disponibles sobre ellas.

1082 Tib. gzu dga' ba'i rdo rje.

1083 Tib. btsan kha bo che.

1084 Según la introducción de Kongtrul Lodrö Taye a su *Comentario sobre El Sublime Continuo*, Zu Gaway Dorje compuso un comentario ahora perdido sobre este texto (fol. 9b). Algunas de las enseñanzas de Dsen Kawoche se registran en un texto llamado *Gzhan stong gi lta khrid* por Jonangpa Kunga Drölchog (Tib. kun dga' grol mchog, 1507-1566), que fue uno de los sucesores de Dölpopa. Sus presentaciones de las tres naturalezas siguen muy de cerca las explicaciones dadas por maestros Yogācāra como Asaṅga (para más detalles, ver Stearns 1999, pags 88 y sigs.).

1085 En particular, su interpretación del *Sublime Continuo* fue adoptada más tarde en la mayoría de los puntos por la escuela Gelugpa.

1086 Tib. lcang ra ba.

1087 Tib. dar ma brtson 'grus.

1088 Tib. phyogs mdo sde sbug.

1089 Tib. yu mo ba mi bskyod rdo rje. En términos de opinión, se le considera el fundador de la escuela Jonang (Tib. jo nang). Sus principales obras son los recientemente redescubiertos *Cuatro Ciclos de la Lámpara Luminosa* (Tib. bstan bcos gsal sgron skor bzhi). Se ocupan de la práctica correcta del yoga de seis ramas del Tantra Kālacakra y tratan algunos de los temas sobre los que Dölpopa elaboró más tarde, sin utilizar, sin embargo, sus terminologías específicas, como "vacío de lo otro." Tāranātha dice que "él es el fundador del sistema filosófico del [Centrismo] vacío de lo otro mántrico." (*Las Obras Completas de Jo-nang rje-btsun Tāranātha*, vol. II, p. 16. Leh, Ladakh: Smanrtsis Shesrig Dpemdzod, 1983.).

1090 *Los Anales Azules* mencionan la existencia de un comentario Tibetano anónimo sobre el *Sublime Continuo* que incluye instrucciones esenciales sobre la práctica relacionada con este texto, así como varios tratados cortos, como el *Repositorio de la Sabiduría* (Tib. ye shes kyi bzhag sa), que contienen instrucciones esenciales de la escuela de Dsen ('Gos lo tsā ba gzhon nu gzhon nu dpal 1996, p. 348). También se informa que el gran Paṇḍita Śākyaśrībhadra de Cachemira (1140s-1225) también se informa que dio instrucciones esenciales sobre las *Cinco Obras de Dharma de Maitreya* en el Monte Sinpori cerca de Gyantse (Ibid., p. 349).

1091 Como Stearns (1999, pags 50 y sigs.) nos informa, el término “vacío de lo otro” parece haber ocurrido en algunos textos anteriores a Dölpopa. Sin embargo, este último fue definitivamente el primero en usarlo de manera extensa como piedra angular en su presentación del Dharma.

1092 En su *Triyānavyavasthāna* (P4535, fol. 114a), el Centrista Indio tardío Ratnākaraśānti (siglo XI) fue el primero en hacer la distinción entre Aspectarianos Verdaderos y Aspectarianos Falsos con respecto a los Centristas. (Esta distinción es más conocida en el sistema Yogācāra.)

1093 Tib. zab gsal dbu ma.

1094 También se refiere a los tres primeros textos de Maitreya como “el Centrismo de la Práctica del Yoga” “(Tib. rnal 'byor spyod pa'i dbu ma) y a los dos últimos como “el Centrismo de la Certeza Completa sobre lo Último” (Tib. don dam rnam nges kyi dbu ma).

1095 Tib. tā ra nā tha kun dga' sñing po. Junto con Dölpopa, fue el proponente más conocido de la escuela Jonang.

1096 Tib. ka thog rig 'dzin tshe dbang nor bu.

1097 Tib. 'jam dbyangs mkhyen brtse dbang po, el famoso maestro Sakya que fue uno de los fundadores del movimiento Rime en el Tíbet Oriental.

1098 Hay personas, tanto dentro como fuera de la tradición Ñingma, que lo reclaman como un proponente del Shentong, mientras que otros lo ven como partidario del enfoque Consecuencialista del gran Longchen Rabjampa (Tib. klong chen rab 'byams pa, 1308-13). El propio *Dam chos dogs sel* de Mipham ('Ju mi pham rgya mtsho 1992, p. 521), una respuesta a las críticas sobre su comentario sobre el *Ornamento del Centrismo*, dice:

> Tampoco tengo la carga de [tener que] establecer Shentong,
> [Ya que] tanto Rong[zom] como Long[chenpa] concuerdan con los textos de Nāgārjuna
> y también alguien inferior como yo está inclinado hacia ellos de manera unilateral.

Continúa diciendo que escribió su respuesta solo debido a que se vio obligado por las palabras de otros que consideran Shentong como un enemigo. Un enfoque similar de tratar de eliminar los conceptos erróneos de lo que realmente pretende el punto de vista Shentong se puede encontrar en su gZhan stong khas len seng ge nga ro (traducido en Pettit 1999). Para más detalles sobre la opinión de Mipham, ver Pettit y Kapstein 2000.

1099 Para más detalles, ver Hookham 1991 y Stearns 1995, 1999.

1100 Tib. gsal ba gzhan stong.

1101 Tib. dbyings gzhan stong.

1102 Estas enseñanzas se basan en gran medida en su comentario sobre *El Sublime Continuo* y su presentación de la vacuidad de lo otro en *El Tesoro del Conocimiento*. Aparte de estos, también escribió una serie de textos independientes más cortos sobre el tema.

1103 Otras fuentes son el *Océano de Textos sobre el Razonamiento* del Séptimo Karmapa Chötra Gyamtso (vol. I), el comentario sobre *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva* y *El Tesoro del Conocimiento* de Pawo Rinpoche.

1104 1981, p. 200.

1105 Lit. “imaginación de lo irreal.” Este término no debe confundirse con la “naturaleza imaginaria.” De hecho, es un equivalente de la naturaleza dependiente de lo otro en su aspecto impuro, es decir, cuando imagina la naturaleza imaginaria. En pocas palabras, la naturaleza imaginaria se refiere a todos los objetos que son imaginados por la imaginación falsa como su sujeto.

1106 I. 1-2. En cuanto al contenido, hay un interesante paralelismo entre las líneas 1cd (“La vacuidad existe dentro de la falsa imaginación y la falsa imaginación también existe dentro de la vacuidad”) y las famosas frases del *Sūtra del Corazón*: “La forma es vacuidad; la vacuidad también es forma.” En las líneas 1a-c y nuevamente en la línea 2d, el proceso dialéctico de la percepción procede de reconocer la existencia aparente de la falsa imaginación a través de la realización de la inexistencia de la dualidad de aprehensor y aprehendido, a un sentido de existencia de vacuidad completamente diferente en que la vacuidad no es una entidad, sino el modo real de ser de todos los fenómenos. Este patrón encuentra su paralelo en los *sūtras de la Prajñāpāramitā.* Por ejemplo, el *Sūtra del Cortador de Diamantes* dice: “Subhūti, en cuanto a los arreglos de los campos de Buda, llamados ‘los arreglos de los campos de Buda’, el Así Ido dijo que estos arreglos no existen. Por lo tanto, se les llama ‘los arreglos de los campos de Buda.’” (ACIP KD0016@221B).

1107 En general, cuando Maitreya y Asaṅga se refieren a la “naturaleza”, esto no significa que no entendieran las enseñanzas sobre la vacuidad y la falta de naturaleza. Más bien, son explícitos al decir que todas las nociones de naturaleza no son más que construcciones mentales, es decir, la “naturaleza” imaginaria.” Al igual que los Centristas, usan el término “naturaleza” pero no le atribuyen ninguna afirmación de existencia real o última.

1108 ACIP KD0106@22A.

1109 Ibíd., @35B.

1110 De nuevo, esto no debe entenderse en ningún sentido reificante (ver también la presentación de las dieciséis vacuidades en el capítulo 2).

1111 nirvikāraparinispanna, Tib. ‘gyur med yongs grub.

1112 aviparyāsaparinispanna, Tib. phyin ci ma log pa'i yongs grub.

1113 Sct. śrutavāsanā, Tib. thos pa’i bag chags. Estas son las tendencias latentes que resultan de haber escuchado el Dharma y, por lo tanto, de escucharlo nuevamente. Principalmente, las enseñanzas Budistas son vistas como el flujo natural de la expansión de los dharmas. Indirectamente, las tendencias latentes que se acumulan en las mentes de aquellos que escuchan o estudian estas enseñanzas también se denominan el flujo natural de la expansión de los dharmas.

1114 Sct. niṣyanda, Tib. rgyu mthun pa.

1115 Sct. vimuktikāya, Tib. rnam par grol ba'i sku. En cuanto a esta distinción entre el Cuerpo del Dharma y el Cuerpo de Liberación Completa, este último designa la eliminación de meramente los oscurecimientos aflictivos, tal como también lo logran los arhats de los oyentes y realizadores solitarios. El Cuerpo del Dharma se refiere a la eliminación de los oscurecimientos cognitivos. (Sin relacionar estos dos cuerpos con la distinción entre Bodisatvas y arhats, el *Continuo Supremo* los describe a ambos como aspectos de la iluminación de Buda. Al discutir el Cuerpo del Dharma como el estado real de la Budeidad en general, se entiende que ambos tipos de oscurecimientos han sido abandonados en él. En este sentido, incluye el Cuerpo de Liberación Completa.)

1116 Sct. haṃsa, Tib. ngang pa. A menudo, este término se traduce como “cisne”, ya que obviamente parece encajar mejor con nuestro sentido de la poesía. Sin embargo, no vivían cisnes en la India en la antigüedad, y el Sánscrito se refiere claramente a una especie de ganso salvaje blanco común en la India. (Tal ganso también se considera el animal de equitación del dios Brahmā.) Se dice que estos gansos pueden filtrar la leche de una mezcla de leche y agua, dejando solo el agua.

1117 I.45,46,48,49 (P5549, fols. 11b. 2-12a.6).

1118 Estas son las cinco facultades sensoriales físicas y la facultad sensorial mental, que incluye todos los tipos de conciencia.

1119 Sct. ṣaḍāyatanaviśeṣa, Tib. skye mched drug gi khyad par.

1120 Para la relación entre las tres naturalezas, ver también la comparación muy esclarecedora con el ejemplo de una imagen holográfica en Kaplan 1990. Tal imagen aparece como algo externo y distinto del perceptor, pero no existe tal imagen independiente de la experiencia allí de alguien de ella como un objeto tridimensional. La imagen no existe en la película, y tampoco hay un conglomerado de ondas de luz que forme esta imagen. Su apariencia es solo imaginaria. Sin embargo, hay una experiencia de esta imagen. Una vez que se apaga la luz que activa esta imagen, la imagen desaparece. Lo que queda en el nivel subjetivo es la experiencia de ver que no existe esta imagen.

1121 III. 10bc-11ab.

1122 Verso 23.

1123 ACIP KD0106@27A-B.

1124 XIV. 34.

1125 La afirmación de que la naturaleza dependiente de lo otro existe en última instancia era obviamente conocida en la India, como lo demuestra el primer capítulo del *Subcomentario sobre La Distinción Entre el Medio y los Extremos* de Sthiramati. Sthiramati presenta cuatro modelos alternativos de interpretación del verso I. 1, sin proporcionar, sin embargo, sus fuentes. El primer modelo dice que la imaginación falsa (como un equivalente de la naturaleza dependiente de lo otro) existe en última instancia por su naturaleza (P5534, fol. 24b. 6-8). Sin embargo, esta no es la posición de Sthiramati.

1126 Además del *Daśabhūmikasūtra* y el *Laṅkāvatārasūtra*, en los que esta famosa frase aparece bastante aislada y algo fuera de contexto, su fuente más antigua es el *Bhadrapālasūtra* (P760, fol. 15b. 1). En este último, esta declaración aparece como la culminación de una larga sección que explica que las apariencias dentro del equilibrio meditativo, así como todo lo que aparece como objetos externos, no son más que apariencias en la mente. Después de esta oración, el texto también da una razón para ello: "[Todo] esto aparece solo en las formas en que uno mismo lo imagina/concibe individualmente."

En cuanto al sistema del "Mero Mentalismo", las doxografías Tibetanas elaboran muchos más detalles y subescuelas, como los Aspectarianos Verdaderos y los Aspectarianos Falsos (ver, por ejemplo, Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. II, pags 497-510). Sin embargo, los puntos anteriores son los principales temas que son relevantes aquí en términos de crítica Centrista.

1127 ACIP TD4038-1 @ 77A-B.

1128 P5528, ACIP TD4027@03A (comentario sobre los versos I. 6–7).

1129 P5534, fols. 35b-36b.

1130 VII.8.

1131 Capítulo X. 256-258 (ACIP KL0107@270A), citado en *Las Etapas de la Meditación* de Kamalaśīla (ACIP TD3915 @ 33A). Para su explicación detallada de esta cita, ver la sección en el capítulo 2 titulada "Las Etapas Progresivas de la Meditación sobre la Vacuidad."

1132 Líneas 264-275. Lo mismo se expresa también en las líneas 182-185, que tratan "las cuatro aplicaciones."

1133 Versos 35cd-36.

1134 A veces, Yogācāras diferenciaba entre *cittamātra* y *cittamātratā*, *vijñaptimātra* y *vijñaptimātratā*, y etc., lo último indicaba la naturaleza real de lo primero, es decir, la naturaleza perfecta.

1135 Versos 28-30.

1136 P5534, fol. 35a. 2-3.

1137 VI.96. El argumento de que no hay reconocimiento sin algo apreciado también se usa en VI. 71cd y por Nāgārjuna (por ejemplo, *Bodhicittavivaraṇa*, verso 39, y *Lokātītastava*, verso 10).

1138 Capítulo X (versos 359-360, 362-363), ACIP KL0107@275b–276a.

1139 esto es lo mismo que dice el *Comentario sobre la Mente de la Iluminación* (Ver la sección sobre la meditación Madhyamaka en el Capítulo 2).

1140 Estos dos términos se refieren a la mente dualista (las seis u ocho conciencias) y a los acontecimientos mentales (como los sentimientos y la discriminación).

1141 Citado y traducido en Lusthaus 2002, p. 465 (Taisho 1585.6 c; Cap.2: 4B).

1142 Verso 34.

1143 Versos 22-23 y 25. Por otro lado, a la luz de estas declaraciones explícitas, la afirmación de Tsongkhapa de que Nāgārjuna y los Consecuencialistas afirman la existencia de objetos externos es aún más increíble (especialmente porque no proporciona el apoyo escritural adecuado para su afirmación). Más evidencia de lo contrario incluye los *Versos Fundamentales* V. 7:

> Por lo tanto, el espacio no es una entidad ni una no entidad,
> ni lo que se va a caracterizar
> ni una característica definitoria.
> Los otros cinco elementos son análogos al espacio.

1144 ACIP TD3915@30a. Similar las declaraciones se encuentran en los textos de Śāntarakṣita.

1145 P5481, fols. 3a. 8-3b. 2.

1146 VII.1

1147 ACIP KD0106@20B-21A.

1148 Ibíd., @21b.

1149 P5481, fol. 8a. 7-8.

1150 Lo mismo se dice en los *Treinta Versos* 18 de Vasubandhu.

1151 I. 61, fol. 13b. 7-8.

1152 Verso 5A.

1153 Sct. acittikābhūmi, Tib. sems med pa'i sa.

1154 ACIP TD4035@160B-161A.

1155 P5539, fols. 9a. 4-10A. 4.

1156 I. 48.

1157 Líneas 223-227. Estos cinco aspectos también se describen en el comentario de Vasubandhu sobre este texto (p5529, fols. 41a. 3-41b. 4), *La Sinopsis del Gran Vehículo*, VIII. 2

(p5549, fols. 39b. 5-8), su comentario por Asvabhāva (P5552, fol. 322b. 4-8), *El Compendio del Abhidharma* (P 5550, fol. 138a. 4-6), y *La Sinopsis de la Comprobación* (p5539, fols. 29a. 5-29b.5).

1158 X. 25.

1159 IX. 26, ACIP KD0106 @ 74A.

1160 Fol. 334a. 7-8.

1161 Taisho 1595 (ver Griffiths 1989, p. 37).

1162 Por ejemplo, I. 143, II. 3, 38-39.

1163 IX.15, XIV.19.

1164 II. 26, fols. 21a. 5-21b. 4.

1165 II. 27, fols. 21b. 5–22A. 4.

1166 III. 8-9, fols. 28a. 5–29A. 7.

1167 II. 132 (verso 198), ACIP KL0107@276B.

1168 Fol. 180b. 6-7.

1169 Fol. 180a.6-7/fol. 282b. 1-2.

1170 Fol. 180b. 4-6.

1171 ACIP KD0012@02A-B.

1172 X. 81.

1173 El término *āśrayaparivṛtti* (Tib. gnas yongs su gyur pa) se traduce generalmente como "transformación." En general, hay un gran número de escrituras (desde el canon Pāli hasta los tantras) en las que este término se usa con referencia a cosas o procesos bastante diferentes (ver Davidson 1985). En algunos de ellos, la palabra "transformación" podría ser apropiada, pero el punto en términos de la expansión de los dharmas, la pureza natural o la naturaleza luminosa de la mente es que no hay transformación de algo en otra cosa. Más bien, la revelación de la naturaleza de sabiduría de la mente como iluminación fructífera es solo un cambio de su estado visto por una mente engañada, pero no se refiere a ningún cambio en su entidad, al igual que el sol primero cubierto por nubes y luego libre de nubes. Sin embargo, como un significado conveniente, este proceso de descubrir la naturaleza fundamental de la mente a menudo puede describirse como si hubiera una transformación de algo impuro, como las aflicciones mentales, en algo puro, como la sabiduría.

1174 Fol. 180a. 7-8.

1175 II. 29, fols. 22a. 7-22b. 6.

1176 II. 17, fol. 18b. 5-8.

1177 II. 28, fol. 22a. 6-7.

1178 El mismo enfoque también se adopta en la *Alabanza a la Expansión de los Dharmas* de Nāgārjuna.

1179 I. 154-155.

1180 Las dos últimas frases son una cita del *Cūlasuññatasutta* (*Majjhimanikāya* 121), uno de los pocos sūtras del canon Pāli que también se incluyeron en el Kangyur Tibetano. Allí se llama *Śūnyatānāmamahāsūtra* (Tib. mdo chen po stong pa ñid ces bya ba, P956, fol. 275a. 2-3), que no debe confundirse con el *Mahāsuññatasutta* (*Majjhimanikāya* 122, P957).

1181 P5526, fols. 118a. 4-118b. 6. Solo como un aparte, como muchos otros pasajes en el comentario de Asaṅga, lo anterior debería hacer más que evidente por qué la doctrina Gelugpa habitual de que la naturaleza Búdica no es más que la vacuidad como una negación no implicativa (y Asaṅga es un Consecuencialista en el sentido Gelugpa) solo se puede imponer a este texto mediante reinterpretaciones inverosímiles y largas.

1182 I. 156-157.

1183 En *Dbu ma gzhan stong skor bstan bcos phyogs bsdus deb dang po* 1990, pags 45-46.

1184 Lo que sigue se explica en Rang byung rdo rje, s.f., pags25 y sigs.

1185 A esto se le llama también "la vacuidad dotada del supremo de todos los aspectos." El *Comentario sobre La Realidad Interna Profunda* de Jamgön Kontrul Lodrö Taye (Kong sprul blo gros mtha'yas 1970) dice: "Aquí, el Omnisciente [Séptimo Karmapa] Chötra Gyamtso afirma que "la vacuidad dotada con el supremo de todos los aspectos" y "el Corazón de los Felizmente Así Idos" son equivalentes. Que el Corazón de los Felizmente Así Idos posea realmente las sesenta y cuatro cualidades superiores de libertad y maduración significa estar dotado del supremo de todos los aspectos. Que estas [cualidades] no existen como algo identificable o como características [reales] es el significado de la vacuidad. Por lo tanto, enseñó que la práctica de esto –cultivar la luminosidad sin concepciones– es la meditación Mahamudra." (fol. 110a).

Las treinta y dos cualidades de la libertad son los diez poderes, las cuatro intrepideces y las dieciocho cualidades únicas del Cuerpo del Dharma. Las treinta y dos cualidades de maduración son las treinta y dos características principales de los Cuerpos de Forma.

1186 Mi bskyod rdo rje, s.f., vol. I, pags 248, 250-251.

1187 II. 69 (ACIP KL0107@130A).

1188 Tāranātha 1980, pags 98-101.

1189 Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. I, pags 401-403.

1190 Tib. rnal 'byor spyod pa sems tsam pa. *El Glosario Budista Histórico Tibetano-Inglés* de S. C. Das (Sri Satguru Publications, Delhi, 1990, p. 137) también se refiere a Avitarka como un maestro Yogācāra.

1191 Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. II, pags 508-509.

1192 En la transmisión China de Yogācāra, la interpretación de Dharmapāla continuó principalmente a través de Hsüan-tsang, mientras que la tradición de Asaṅga se transmitió allí a través de Paramārtha. (Este último incluso habla de dos tipos de vijñaptimātratā. El primero se refiere al segundo paso en una secuencia progresiva de realización, es decir, que –sin objetos externos– solo existe la mente aprehensiva como sujeto. El siguiente paso es entonces darse cuenta de que este aprehensor igualmente no existe y, por lo tanto, da paso a la luminosa expansión no dual de los dharmas.) Además de Paramārtha, otros maestros Indios involucrados en la transmisión de este linaje a China y la traducción de sus textos incluyen Buddhasānta, Bodhiruci, Dharmagupta y Prabhākaramitra.

1193 ACIP TD3853@234B-249A. Esta controversia también se trata en el subcomentario de Avalokitavrata sobre el texto de Bhāvaviveka (ACIP TD3859-1 @ 048Aff).

De hecho, como lo indicó anteriormente Tillemans (1990), a pesar de esta afirmación de Dharmapāla, la posición general de este último es bastante compleja y sutil. Por ejemplo, en su comentario sobre *Los Cuatrocientos Versos*, dice que la naturaleza dependiente de lo otro realmente existe (en el sentido de no ser totalmente inexistente como los cuernos de un conejo), pero que no es en sí misma lo último. Además, se le encuentra allí para decir cosas como: "Uno

debe estar convencido del vacío de todos los dharmas"; "El principio del vacío está libre de todos los caracteres de los dharmas, como la existencia, [la inexistencia], y etc." (Tillemans 1990, p. 93); y "Así, todos los dharmas se asemejan a ilusiones: En ellos no se puede encontrar la más mínima sustancia . . . . Así, los dharmas son producidos por causas y condiciones; sus naturalezas son todas vacías, como una ilusión." (Ibíd., p. 171) De hecho, muchos pasajes de su comentario bien podrían haber sido escritos por un Centrista. Al igual que los Centristas en general, enfatiza el marco de las dos realidades. Para él también, la existencia y la no existencia pertenecen a la realidad aparente, mientras que la realidad última se encuentra más allá de estos, así como de todos los demás tipos de dualidad. Al igual que Bhāvaviveka, también le preocupaba validar la realidad aparente.

La posición de Bhāvaviveka con respecto a Yogācāra tampoco es tan clara como podría parecer al principio. Por ejemplo, en este mismo capítulo de *La Lámpara del Conocimiento,* acepta que la naturaleza dependiente de lo otro se incluya en la realidad convencional (ACIP TD3853@243A). En su *Preciosa Lámpara*, incluso elabora sobre la "mera mente" como "el yoga sutil e interno" en las etapas progresivas de la meditación en el Centrismo (ACIP TD3854@280A). En su *Resplandor de Razonamiento* (en el *Corazón del Centrismo* V. 78cd), explica que los objetos externos son producidos por el karma que es generado por la conciencia (ACIP TD3856@220B).

De hecho, a menudo la controversia entre estos dos maestros –así como entre otros Centristas y Yogācāras– representaba diferencias más ciertas en términos de contextos de significado que en términos de contenido per se. Además, teniendo en cuenta las rivalidades académicas entre las principales universidades Budistas de la época, a menudo se encuentra un sabor distintivo de tergiversación y polémica en tales controversias. Como dice Eckel (1985): "Nagao ha señalado lo difícil que es interpretar la posición Yogācāra de una manera que haga plena justicia a la complejidad de estos términos de existencia . . . . Pero Bhāvaviveka era libre de hacer algo que un intérprete moderno podría encontrar indefendible: Podía tomar las palabras al pie de la letra y tratar las fórmulas de Yogācāra como una afirmación de una 'ausencia' y una 'presencia.' . . . En sus propios términos, el sistema da una respuesta consistente . . . . Pero cuando Bhāvaviveka toma los conceptos Yogācāra y los proyecta en un sistema Madhyamaka con presuposiciones Madhyamaka, dan lugar a ciertas anomalías obvias." (pags 36, 39).

1194 Al igual que el texto de Sthiramati, la obra de Dharmapāla solo está disponible en traducción al Chino, llamada *T'a-ch'eng Kuang Pai-lun Shih* (Taisho 1571).

1195 Los primeros siete versos de este quinto capítulo presentan la posición de los oponentes de Bhāvaviveka, y el cuarto corresponde al verso I. 6 de *La Distinguiendo entre el Medio y los Extremos.*

1196 Estos argumentos son un resumen de los que se encuentran en *Ālambanaparīkṣā* de Dignāga. Los mismos temas también se abordan brevemente en *Karatalaratna* de Bhāvaviveka (Taisho 1578).

1197 ACIP TD3856 @ 199A.

1198 Para más detalles, ver Lindtner 1986a y Keenan 1997.

1199 1980, p. 187. El debate entre Candragomī y Candrakīrti se explica a continuación.

1200 En este contexto, Candrakīrti también cita las líneas I. 9cd de *Distinguiendo entre el Medio y los Extremos* (ACIP TD3860@022A), pero *en apoyo* de su refutación de un oponente.

1201 Sct. śakti, Tib. nus pa.

1202 Véase Schmithausen 1967, p. 126.

1203 ACIP TD3862@347B.

1204 Por ejemplo, ver Tāranātha 1980, págs. 204-06.

1205 Líneas Ib-d.

1206 ACIP TD3883@016B-017A.

1207 Como se encuentra en su comentario sobre *Pramāṇavārttika* I. 4 de Dharmakīrti.

1208 ACIP TD3883@039B.

1209 Por ejemplo, una refutación detallada se encuentra en *Madhyamakāloka* de Kamalaśīla (P5287, fols. 180b. 6–181a.3, 182b.3-8, 200b.2-6). Refutaciones similares se encuentran en su *Madhyamakālaṃkārapañjika*, *Sarvadharmaniḥsvabhāvasiddi* y *Bhāvanakrama* I, así como en *Satyadvayavibhāgavṛtti* de Jñānagarbha, *Madhyamakālaṃkāravṛtti* de Śāntarakṣita y *Abhisamayālaṃkārāloka* de Haribhadra. (Para más detalles, ver Moriyama 1984 echigo 1989.) Aparte de eso, el hecho de que Śāntarakṣita refute los enfoques tanto del Aspectario Verdadero como del Aspectario Falso hace que las afirmaciones de algunos eruditos de que él es un Centrista Aspectario Verdadero sean obsoletas. Él dice que todas las mentes –incluida la sabiduría de un Buda– implican algún aspecto o imagen que no es real. Esto, sin embargo, tampoco lo convierte en un Aspectario Falso, ya que generalmente afirman que la sabiduría de Buda no tiene aspectos.

1210 Para detalles y fuentes, ver Moriyama 1991.

1211 Además de los Yogācāras mencionados anteriormente, hay una serie de otros comentaristas sobre los textos de Maitreya, Asaṅga y Vasubandhu y/o autores de textos independientes, como Guṇaprabha, Jinaputra, Jñānaśrī, Kambala, Sāgaramegha, Sumatiśīla y Vinītadeva. Sus textos aún no se han estudiado, por lo que no está claro en este momento si algunos de ellos se incluyeron entre los opositores Centristas. Por lo tanto, la lista anterior de oponentes en textos Centristas no pretende ser una presentación exhaustiva, sino más bien un esbozo de tendencias generales.

1212 Este texto fue escrito muy probablemente algunas décadas antes de la crítica Yogācāra de Bhāvaviveka. Es interesante notar que las *Instrucciones Medulares Centristas* de Atīśa incluyen las obras Centristas de Kambala junto con las de Nāgārjuna, Āryadeva, Mātṛceṭa y Candrakīrti bajo los textos modelo para todos los Centristas (P5325, fol. 126b. 1-2).

1213 Tāranātha también comenta que antes de Bhāvaviveka los seguidores del gran vehículo compartían el mismo Dharma, mientras que a partir de entonces “se dividieron en dos grupos y comenzaron a tener controversias.” (1980, p. 187)

1214 Véanse también las observaciones anteriores sobre las diferencias muy sutiles en la disputa entre Dharmapāla y Bhāvaviveka.

1215 1997, p. 21.

1216 1991, p. 68.

1217 Citado en Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. II, p. 555.

1218 II. 123 (ACIP KL0107@116A).

1219 ACIP TD3882@013A.

1220 Versos 25, 27.

1221 P3099, fols. 180a. 3-6, 181b. 2-7.

1222 V.28ab.

1223 Capítulo XXV (ACIP TD3853@245B).

1224 ACIP TD3856@207B y sigs.

1225 ACIP TD3862@276B-277A.

1226 ACIP KL0107@136A. Cabe señalar, sin embargo, que este mismo sūtra también proporciona una amplia gama de otros significados de "mera mente" que difícilmente pueden interpretarse de esta manera, como:

> Habiendo renunciado al examen y lo que debe examinarse
> con respecto a poner fin a todos los puntos de vista,
> nada que observar, y no surgimiento:
> Estos los explico como mera mente.
> Ni la falta de entidades ni las no entidades,
> la renuncia de entidades y no entidades,
> del mismo modo, siendo liberado de la mente:
> Estos también los explico como mera mente.
> La talidad, el vacío final,
> el nirvāṇa, la expansión de los dharmas,
> y la variedad de cuerpos mentales:
> Estos también los explico como mera mente (Ibid., @185A–B).

1227 VI.96.

1228 ACIP TD3862@282A-B.

1229 ACIP TD3882@012B. Aparte de eso, este es uno de los pasajes más llamativos que hace que la clasificación de Jñānagarbha como Sautrāntika-Mādhyamika sea más que dudosa.

1230 Ibíd., @013A.

1231 Verso 92.

1232 P5287, fols. 170b. 8–171a. 1. Comparar también sus explicaciones detalladas sobre este tema en *Las Etapas de la Meditación* (ver la sección en el Capítulo 2 titulada "Las Etapas Progresivas de la Meditación sobre la Vacuidad").

1233 1932-35, p. 594.18-25.

1234 Se considera que este texto refleja el sistema de *Yogācārā-Svātantrika-Madhyamaka.

1235 Esta priorización unilateral del Consecuencialismo (en una forma además muy poco común) con una desaprobación simultánea de la llamada Solo Mente se asocia con una negligencia casi total, si no negación, del sistema Yogācāra de Maitreya y Asaṅga. Más recientemente, un número creciente de eruditos Occidentales modernos están de acuerdo en que tales presentaciones se basan simplemente en las escrituras de Tsongkhapa y sus seguidores, con poca o ninguna base en los textos originales. Véanse, por ejemplo, Hookham 1991, Kapstein 2000, Sparham 1993, 2001 y Stearns 1995, 1999.

1236 El enfoque del plan de estudios de Kagyu difiere en cierta medida, ya que el *Océano de Textos sobre Razonamiento* del Séptimo Karmapa trata a Dignāga y Dharmakīrti como Yogācāras y elabora sobre este sistema. El plan de estudios también incluye el *Sublime Continuo* como un puente entre los puntos de vista de sūtra y tantra; se estudia como el primer texto del plan de estudios Vajrayana.

1237 Véanse a continuación las cualificaciones de Dölpopas de tales declaraciones.

1238 1999, pags 23, 48.

1239 En los escritos de Longchenpa, el término “vacío de lo otro” se menciona solo una vez sin conectarlo con la forma en que Dölpopa lo usó (ver Stearns 1999, p. 51). Como se mencionó anteriormente, la posición de Mipham Rinpoche está lejos de ser claramente “vacío de lo otro”, y él mismo dijo que era un Consecuencialista.

1240 Esto es especialmente evidente en los escritos de Rendawa. Por ejemplo, en su comentario sobre *La Introducción al Centrismo,* contrario a Tsongkhapa, dice claramente que los Centristas no tienen tesis alguna. Incluso las “posiciones” de negación que surgen de los cuatro extremos se pronuncian simplemente desde la perspectiva de otros con ideas equivocadas. No son el sistema propio de los Centristas, porque para ellos no hay nada que negar y, por lo tanto, no hay negación (Red mda' ba gzhon nu blo gros 1993, pags 104-05). En todo momento, Rendawa usa el término “el centro libre de extremos” (Tib. mtha' bral dbu ma) como expresión de la visión Centrista correcta, que es rechazada vehementemente por la escuela Gelugpa. (En general, el comentario de Rendawa concuerda significativamente con el *Carro de los Siddhas Tagbo* del Octavo Karmapa.) Otras diferencias entre Rendawa y Tsongkhapa son enumeradas por el doxógrafo Sakya Ngawang Chötra (Tib. ngag dbang chos grags, 1572-1641) en su Grub mtha'i shan 'byed (fols. 106b - 110a; citado en Ruegg 2000, pags 63-64).

De manera bastante reveladora, a pesar de que es ampliamente conocido que Rendawa fue el primer y antiguo maestro del Centrismo de Tsongkhapa, este último no enumera a Rendawa en absoluto (!) en sus propios registros sobre los linajes para sus estudios (Tib. gsan yig) de los textos de Nāgārjuna, incluidas las *Palabras Lúcidas* de Candrakīrti. Irónicamente, Tsongkhapa *enumera* a Majaba Jangchub Dsöndrü y Majaba Jangchub Yeshe, quienes fueron acusados (falsamente) de puntos de vista erróneos sobre el Centrismo por Gelugpas posteriores.

Para algunas características de la comprensión de Sakya Paṇḍita del Madhyamaka, como los Centristas que no tienen tesis o principios propios, ver Jackson 1985 y Ruegg 2000, pags 169-71.

1241 Tib. legs bshad rgya mtsho.

1242 Línea 19a.

1243 Versos 44-45.

1244 Versos 88 y 101.

1245 Verso 22.

1246 XXV. 10; ver también XVIII. 10.

1247 II. 30, fols. 23a. 6-23b. 1. Los dos últimos versos también se encuentran casi idénticamente en *El Ornamento de los Sūtras* (XII. 50-51).

1248 Este no es solo el punto de vista de las escuelas Tibetanas Kagyu y Ñingma, sino que también está de acuerdo con varios eruditos modernos, como la principal autoridad Occidental en Yogācāra, el profesor L. Schmithausen. En dos de sus artículos (1971, 1973), muestra con detalle preciso que, desde el punto de vista de los textos Indios sobre la naturaleza Búdica, la interpretación de la naturaleza Búdica tal como se presenta en la escuela Gelugpa es insostenible. Otras referencias similares incluyen Hookham 1991, Mathes 1996, 2002, Stearns 1999 y Zimmermann 2002.

1249 Véase H. H. Dalai Lama 1997, págs. 230-31.

1250 Tib. chos ñid gzhan stong.

1251 Tib. chos can gzhan stong.

1252 ACIP KL0107@034B.

1253 Verso 53.

1254 ACIP KL0107@208B-209A.

1255 I. 155.

1256 ACIP KL0107 @ 186B.

1257 2000, pags 80-81.

1258 Tib. ri chos nges don rgya mtsho.

1259 Mi bskyod rdo rje, s.f., vol. I, p. 348.

1260 2000, p. 122.

1261 En Dreyfus y McClintock 2003, p. 71.

1262 Sct. ṛṣi, Tib. drang srong. Originalmente un nombre para los sabios Hindúes, se usa aquí para el Buda.

1263 Versos 18-19.

1264 Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. II, pags 555-56.

1265 XV.10.

1266 Sct. vikalpavikṣepa, Tib. rnam g.yeng gi rtog pa (II. 21, fol. 19b. 6-7).

1267 I. 2ab.

1268 Por ejemplo, el *Compendio de Abhidharma* de Asaṅga dice: "El significado de la originación dependiente: Significa que no hay creador, significa causalidad, significa que no hay ser sintiente, significa dependencia de lo otro, . . ." (P5550, fol. 77 ter. 6).
Nāgārjuna concuerda en su *Alabanza a lo Inconcebible*:

> Lo aparente es dependiente de lo otro
> y originado por causas y condiciones.
> Ha sido llamado "dependiente de lo otro" [por ti].
> Lo último, sin embargo, no es artificial.
> [Puede] también [llamarse] "naturaleza, naturaleza primordial, verdadera realidad,
> sustancia, entidad y lo que es real."
> Tampoco existe una entidad imaginaria,
> tampoco hay algo dependiente de lo otro. (44–45)

La Distinción entre las Dos Realidades de Jñānagarbha dice:

> Las meras entidades de la originación dependiente
> desprovistas de cualquier cosa imaginada
> debe entenderse como la apariencia correcta.
> Lo imaginario es lo falso. (8)

La Iluminación del Centrismo de Kamalaśīla dice:

> La naturaleza dependiente de lo otro se refiere a aquellas entidades que son de consenso común cuando no se examinan, de acuerdo con la forma en que aparecen y se originan de manera dependiente, al igual que las ilusiones. (P5287, fol. 162b. 6-7).

Su comentario sobre *El Ornamento del Centrismo* (ACIP TD3886@107A) también equipara la naturaleza dependiente de lo otro con la originación dependiente, al igual que el comentario de Śāntarakṣita sobre *La Distinción entre las Dos Realidades* (ACIP TD3883@046A). El Octavo Karmapa dice lo mismo (ver Capítulo 5). La mayoría de los estudiosos Occidentales modernos, como Nagao 1991, Harris 1991, King 1994 y Keenan 1997, están de acuerdo.

También se podría decir que las naturalezas imaginaria y dependiente de lo otro corresponden a los dos aspectos de la originación dependiente, o lo que se llama "estableci-

miento nominal en dependencia mutua" (Tib. grub ltos) y la originación dependiente real en sí misma, es decir, las apariencias que dependen de causas y condiciones. La naturaleza imaginaria se establece nominalmente como meros nombres y superposiciones –como existentes e inexistentes, buenos y malos, grandes y pequeños– que existen solo nominalmente y en dependencia mutua, no por sí mismos. La naturaleza perfecta no es otra cosa que la ausencia de identidad o la vacuidad.

1269 VII. 2d, 5ab.

1270 I. 4a/d.

1271 XVI.10, XVIII.4-5.

1272 ACIP TD4027@023B-025B.

1273 Kāśyapaparivartasūtra §§ 52-71.

1274 ACIP TD4027@024A-025A.

1275 Ibíd., @02B.

1276 P5481, fols. 3a. 8-3b. 2.

1277 VII.1.

1278 I. 9ab.

1279 II. 69.

1280 XVIII.9.

1281 Versos 20-22. "Elemento básico" (Sct. dhātu, Tib. khams) es sinónimo de naturaleza Búdica. Especialmente en los escritos de Nāgārjuna, debería estar más que claro que esto no se refiere a la única naturaleza absolutamente existente que queda como algo identificable después de que todo lo demás ha sido refutado.

1282 XI. 43.

1283 Véase el capítulo 1.

1284 Chos grags rgya mtsho 1985, vol. I, pags 196-97.

1285 ¿No es eso lo que todos queremos de alguna manera: No tener que esforzarnos, sino que el gurú haga todo el trabajo por nosotros –levantarse, ir al supermercado, comprar la barra de chocolate (por supuesto, con su propio dinero), traérnosla, desenvolverla, ponerla en nuestras bocas e incluso mover nuestras mandíbulas hacia arriba y hacia abajo?

1286 Es decir, los tantras.

1287 Citado en Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. II, p. 553.

1288 Sct.: nāpaneyam ataḥ kimcit prakṣeptayaṃ na kiṃcana
draṣṭavyaṃ bhūtato bhūtaṃ bhūtadarṣī vimucyate

1289 Sgam po pa 1990, p. 289.

1290 Gaganagañjaparipṛchāsūtra, Tib. nam mkha'i mdzod kyis zhus pa'i mdo.

1291 Pratītyasamutpādahṛdayakārikā, Tib. rten cing 'brel bar 'byung ba'i sñing po'i tshig le'u byas pa (P5467).

1292 Sct. Kāyatrayastotranāmasyavivaraṇa, Tib. sku gsum la bstod pa zhes bya ba'i rnam 'grel (P2016, fol. 83 bis. 7). Dragonetti (1979) identifica cuatro fuentes más: *Saundarananda* de

Aśvaghoṣa (XIII. 44) y *Śuklavidarśana* (un resumen del *Śālistambasūtra* que comienza con este verso), *Madhyāntavibhāgaṭīkā* de Sthiramati (P5534, fol. 36a. 5), y el *Nāmasaṃgītiṭīkā* ad VI. 5 (que lo atribuye a Nāgārjuna).

1293 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., p. 874.

1294 Esta no es una clasificación en términos de su secuencia en el tiempo, sino más bien una clasificación temática de lo que se enseña en los sūtras. En otras palabras, no es que el Buda primero enseñara solo y todos los sūtras sobre las cuatro realidades de los nobles para los oyentes y los realizadores solitarios, luego solo y todos los *sūtras de la Prajñāpāramitā* sobre la vacuidad, y finalmente solo y todos los sūtras del tercer giro. Más bien, a diferentes discípulos en diferentes momentos, les enseñó lo que consideraba apropiado para ellos. Es a través de sus temas principales que estos discursos pueden clasificarse como las tres ruedas del Dharma.

El término "rueda" se utiliza aquí, ya que, en algunas de sus características, las enseñanzas del Buda corresponden a una rueda. Por ejemplo, se compara con la poderosa rueda de un rey Cakravartin en que puede superar factores y obstáculos adversos. A través de las enseñanzas, uno deja atrás ciertos caminos y viaja por otros con los vehículos enseñados por el Buda. Al igual que sobre ruedas, viajar por estos caminos es rápido. Otra similitud con una rueda es que las enseñanzas poseen los radios del óctuple sendero de los nobles.

1295 ACIP KD0106@38A-B. Las tradiciones del canon Pāli no aceptan las dos últimas ruedas como enseñanzas del Buda. Dicen que el Buda solo enseñó la rueda del Dharma de las cuatro realidades de los nobles, repitiéndola tres veces en términos de la naturaleza, función y completación de las cuatro realidades, presentándolas así en doce aspectos.

En los *sūtras de la Prajñāpāramitā*, después de haberse referido a este mismo formato, sus propias enseñanzas sobre la vacuidad se identifican como la segunda rueda del Dharma: "Entonces, muchos miles de hijos de los dioses que residen en el cielo arriba . . . llovieron flores de sustancias divinas . . . y pronunció las siguientes palabras: 'Oh, a través de las enseñanzas de esta perfección del conocimiento, muchos miles de hijos de los dioses han alcanzado la resistencia con respecto al Dharma de la no resurrección. Vemos el giro de la segunda rueda del Dharma en Jambudvīpa.'" (Naturalmente, el Buda responde que, precisamente por la vacuidad, no hay dos ruedas de Dharma y demás. Véanse los *Sūtras de la Prajñāpāramitā en Ocho Mil Líneas* y *Veinticinco Mil Líneas*: ACIP KD0012@113B y KL0009-2@289B.)

1296 Sct. Dhāraṇīśvararājaparipṛcchāsūtra, Tib. gzungs kyi dbang phyug rgyal pos zhus pa'i mdo (P814, pags 300.5.4 y sigs.). Este pasaje también se cita en la *Exposición del Sublime Continuo* de Asaṅga (P5526, fols. 77a.5-77b. 6) y el *Compendio de Sūtras* de Nāgārjuna (ACIP TD 3934@189B–190A).

1297 II. 57-59.

1298 VIII.15.

1299 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., págs. 888-89.

1300 Citado en *El Tesoro del Conocimiento*, Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. III, p. 24.

1301 XXV.24cd.

1302 En el Capítulo 7, "Las preguntas de Paramārthasamudgata" (ACIP KD0106@038A-039A–.

1303 Citado en *El Tesoro del Conocimiento*, Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. III, pags 19-20.

1304 Sct. Akṣayamatinirdeśasūtra, Tib. blo gros mi zad pas bstan pa'i mdo.

1305 Sct. manuja, Tib. shed las skyes.

1306 Sct. mānava, Tib. shed bu. Estos dos últimos términos son nombres para seres sintientes en general y seres humanos en particular. Se derivan de los mitos Védicos sobre la creación del mundo, en los que se dice que Manu fue el primer humano, de quien surgió el universo.

1307 P842, fols. 155b. 5-156a. 7.

1308 La mayoría de las siguientes declaraciones del Octavo Karmapa son de su sección sobre distinguir el significado conveniente y el definitivo (Mi bskyod rdo rje 1996, pags 435-44).

1309 Como se cita en ACIP TD3862@282B.

1310 Versos 56-57.

1311 ACIP TD3859-1@07B.

1312 ACIP TD3860@13A-14A.

1313 VI.97.

1314 ACIP TD3862@282B.

1315 ACIP TD3870-1@211A-216B.

1316 Esto se refiere a los versos introductorios de los *Versos Fundamentales* de Nāgārjuna.

1317 Vol. III, pags 20-21.

1318 P5539 (por ejemplo, Øi fol. 17b.8 y sigs. y 60a.2 y sigs.). Este texto cita *El Sūtra Que Desentraña la Intención* casi en su totalidad. También, como se mencionó anteriormente, la *Exposición del Sublime Continuo* de Asaṅga (P5526, fols. 77a. 5-77b. 6) cita extensamente el pasaje del *Sūtra Solicitado por el Rey Dhāraṇīśvara* que compara los tres giros de la rueda del Dharma con la limpieza progresiva de una piedra preciosa.

1319 Sin embargo, Vasubandhu también escribió un comentario sobre *El Sūtra de la Enseñanza de Akṣayamati* (P5495), siguiendo la distinción hecha en este sūtra.

1320 Aquí, el *Tesoro del Conocimiento* incluso dice que los *Principios de Exégesis* de Vasubandhu (Sct. Vyākhyāyukti, Tib. rnam bshad rigs pa, P5562) y su comentario (P5570, de Guṇamati) establecen específicamente que el segundo giro tiene un significado definitivo. No pude encontrar esta declaración en ninguno de estos textos. Más bien, el cuarto y único capítulo en el texto de Vasubandhu que trata este tema dice que las declaraciones en los *sūtras de la Prajñāpāramitā* como, “Todos los fenómenos carecen de naturaleza” son “el significado guía” (Tib. bkri ba'i don) dentro del gran vehículo y no explican el significado definitivo (fol. 116b. 6). Vasubandhu afirma repetidamente que tales declaraciones no deben tomarse literalmente (Tib. sgra ji bzhin ma yin pa), pero se hacen con ciertas intenciones (Tib. dgongs pa can; ver fols. 116b.8, 118a.2, 122a.7) para disipar ciertos puntos de vista erróneos. Cita el *Sūtra del Surgimiento de la Gran Confianza* del gran vehículo (Tib. theg pa chen po la dad pa skye ba’i mdo; el *Kangyur* contiene un Theg pa chen po la dad pa rab tu sgom pa'i mdo, P812), que da una presentación detallada de veintiocho puntos de vista erróneos que surgen de tomar erróneamente declaraciones con ciertas intenciones literalmente. Se dice que estos veintiocho son peores que las sesenta y dos ideas erróneas basadas en los puntos de vista sobre una personalidad real (119a.7-122a.7) que son bien conocidos en los sūtras de los oyentes, como el *Brahmajālasūtra*. Luego, el texto de Vasubandhu identifica explícitamente la triple falta de naturaleza (Tib. ngo bo ñid med pa gsum) como se presenta en *El Sūtra Que Desentraña la Intención* como el significado definitivo del gran vehículo de la declaración anterior en los *sūtras de la Prajñāpāramitā* (123b.1-124a.6). En consecuencia, diferencia cómo se debe

entender la existencia en el nivel aparente y en lo último (127b. 6 y sigs.). El comentario de Guṇamati sigue a todo esto y también relaciona el término “no surgimiento” con las tres naturalezas (fol. 150b. 3-7). Se dice que la talidad de todos los fenómenos es la ausencia de identidad de las personas y los fenómenos, que se encuentra más allá de la actividad imaginativa de la mente (156a.7-156b.3).

Debe notarse bien aquí que todo lo anterior se dice para defender el gran vehículo contra las acusaciones de los oyentes, y etc., que no es la palabra del Buda y es mero nihilismo. Obviamente, no está diseñado como un debate entre los seguidores del gran vehículo.

1321 Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. III, pags 20-21.

1322 Para más ejemplos, ver el Capítulo 1.

1323 VI.72.

1324 Capítulo 4 (Las Preguntas de Subhūti), ACIP KD0106@18A.

1325 Ibíd., @27A.

1326 ACIP TD3887@135A.

1327 Verso 28.

1328 XIV. 34.

1329 Verso 23.

1330 P5481, fols. 8b. 7-9a. 3.

1331 Ibíd., fol. 11a. 6 (el pasaje en el sūtra es ACIP KD0106@053A–053B).

1332 Esto se refiere a las cuatro intrepideces, que son parte de las treinta y dos marcas principales de un Buda.

1333 II.14.

1334 1973, pags 336-38.

1335 Sct. Tathāgatakośasūtra, Tib. de bzhin gshegs pa'i mdzod kyi mdo (citado en *Resplandor del Razonamiento*, ACIP TD3856@163B–164A).

1336 II.3, III.94-97.

1337 XVIII. 6.

1338 VIII. 20.

1339 ACIP KD0106@037A-038A.

1340 Citado en el auto-comentario sobre *La Introducción al Centrismo* (ACIP TD3862@282B).

1341 Versos 98-99.

1342 V. 20.

1343 Fol. 175b. Aquí, es interesante notar que el primer Consecuencialista Tibetano Majaba Jangchub Dsöndrü en su comentario sobre *Los Versos Fundamentales* (Tib. 'thad pa'i rgyan) afirma que las escrituras que explican la intención del giro final como Madhyamaka son textos como el *Sublime Continuo* de Maitreya y la *Introducción en el Centrismo* de Candrakīrti (Rma bya ba byang chub brtson'grus 1975, fols. 4b–5a).

1344 Citado en Kong sprul blo gros mtha' yas, s.f., fol. 151a.

1345 Dpa' bo gtsug lag phreng ba 1986, p. 1254.

1346 En este párrafo y en el siguiente, el Karmapa evidentemente juega con los términos de las tres naturalezas (imaginaria, dependiente de lo otro y perfecta).

1347 XV. 2cd.

1348 VI.72-78.

1349 ACIP KD0106@026B.

1350 Como se explicó en el capítulo 2 en la sección sobre las dos realidades, ser realmente engañosa es la definición de la realidad última.

1351 Esta es la frase del auto-comentario de Candrakīrti (ACIP TD3862@283A) sobre la que Jayānanda comenta.

1352 ACIP TD3870-1@216B.

1353 Verso 34 (ver también 35).

1354 Verso 69 (ver también 97).

1355 Verso 23.

1356 Verso 25.

1357 Sct. kalpanāmātra, Tib. rtog pa tsam. Esto se usa con frecuencia como uno de los equivalentes de "mera mente" (Sct. cittamātra, Tib. sems tsam) en la escuela Yogācāra.

1358 Verso 36.

1359 Verso 44.

1360 Verso 3.

1361 Lo mismo se expresa muy claramente en la *Sinopsis del Gran Vehículo* de Asaṅga (X. 32, fols. 49a. 8-49b.1).

1362 Verso 21.

1363 XI.45.

1364 Ibíd., XI. 46-47.

1365 I. 93.

1366 Dreyfus y McClintock 2003, p. 307.

1367 Por ejemplo, el Octavo Karmapa usualmente se refiere al "gran Tsongkhapa" e incluso escribió un elogio de él. El Cuarto Karmapa Rölpay Dorje, que dio la ordenación laical a Tsongkhapa cuando era niño, dijo de él: "Este es un niño santo que será de gran beneficio para la gente. Por lo tanto, él es como un segundo Buda venido al Tíbet." Más tarde, Tsongkhapa escribió en una carta al Quinto Karmapa Teshin Shegba: "Eres como un segundo Buda. Me gustaría verte, pero estoy en un retiro de tres años. Así que te estoy enviando una estatua de Maitreya que pertenecía a Atīśa." (Karma Thinley 1980, pags 66, 75).

1368 Bdud 'joms 'jigs bral ye shes rdo rje 1991, vol. I, pags 929-30.

1369 En este contexto, es bastante interesante ver que el sistema Madhyamaka de Tsongkhapa, tal como se encuentra en sus llamados "textos maduros" (es decir, después de sus intercambios visionarios con Mañjuśrī) exhibe signos claros de desarrollo e incluso cambios radicales. Por otro lado, la ortodoxia Gelugpa posterior trata persistentemente de explicar cualquier rastro de

desarrollo o cambio en el "período maduro" de Tsongkhapa. Además de los críticos no Gelugpa de Tsongkhapa, más recientemente, incluso alguien como Thupten Jinpa (1998, 2000), que ha sido completamente entrenado en el sistema educativo tradicional Gelugpa, señaló signos definidos de cambio en los puntos de vista de Tsongkhapa .

1370 Ver sus comentarios sobre *La Introducción al Centrismo* y *El Ornamento de la Realización Clara* y en otros lugares. Específicamente, incluye a los seguidores Kagyu equivocados del Mahamudra y los Ñingmapas en su crítica (ver también Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. III, p. 25).

1371 Ver Dpa' bo gtsug lag phreng ba 1986, págs. 1324-26.

1372 Este es uno de los textos más famosos de Sakya Paṇḍita.

1373 Bdud 'joms 'jigs bral ye shes rdo rje 1991, vol. I, pags 931, 933.

1374 Además, ser innovador o creativo es una cosa, pero elaborar teorías elaboradas sobre la base de la evidencia escritural más mínima o inexistente y proclamar estas teorías como la única interpretación correcta de Nāgārjuna y Candrakīrti es otra muy distinta (especialmente cuando a menudo se encuentra que tales teorías contradicen una lectura más directa de lo que estos maestros realmente dijeron). Parece que las afirmaciones en esta interpretación particular del Centrismo a veces son asumidas acríticamente por ciertos autores modernos como Centrismo per se, sin considerar el hecho de que es solo una versión entre otras.

1375 Mi bskyod rdo rje 1996, pags 119-21.

1376 ACIP KL0107@180B-181A.

1377 Tib. zhig pa dngos po yin pa; a menudo abreviado como zhig pa('i) dngos po/zhig dngos.

1378 Tsong kha pa blo bzang grags pa 1973, p. 226.

1379 Tib. dka' gnad brgyad kyi rjes byang/zin bris.

1380 El último punto se refiere a la afirmación de que la sabiduría de un Buda posee apariencias dualistas con respecto a la realidad aparente, mientras que *simultáneamente* no posee apariencias dualistas con respecto a la vacuidad.

Los comentaristas Gelugpa posteriores enumeran puntos aún más singulares (por ejemplo, la *Gran Exposición de Principios* de Jamyang Shayba enumera dieciséis).

1381 Tsong kha pa blo bzang grags pa 1975-79, pags 442-89.

1382 Tib. 'gal ba'i khur chen bco brgyad. Estos se encuentran en detalle en su *Grub mtha kun shes* (Stag tshang lo tsā ba 1976, fols. 213-241), así como en la respuesta de Primer Paṇ chen Lama *sGra pa Shes rab rin chen pa'i rtsod lan* (para una lista de los dieciocho puntos, ver Cabezón 1992, págs. 391-92).

Además, en su *Rig gnas kun shes* (Lista de A khu shes rab rgya mtsho, no. 13092, recientemente editada por K. Mimaki), Dagtsang Lotsāwa critica a Tsongkhapa por incluir erróneamente las enseñanzas sobre la cognición válida (una de las cuatro ramas de conocimiento comunes y tradicionales) en las enseñanzas Budistas propiamente dichas (el campo de conocimiento poco común).

1383 Go rams pa bsod nams seng ge 1968-69, fol. 40a. 4.

1384 Śākya mchog ldan 1975, p. 559.

1385 Para más detalles, ver especialmente Dreyfus y McClintock 2003, Śākya mchog ldan 2000, Pettit 1999 (especialmente pags 128-30), Tauscher 1995, Williams 1998b y Yoshimizu 1993.

1386 Véase el capítulo 3.

1387 VI.38.

1388 Para más objeciones al “establecimiento a través de la cognición válida convencional”, ver la sección del Capítulo 2 titulada “Un Análisis Crítico de Algunos Otros Puntos de Vista Tibetanos sobre las Dos Realidades en el Centrismo.”

1389 ACIP TD3860@164B.

1390 IX. 139ab.

1391 P6143, fol. 71b. 1-4.

1392 Uno puede reconocer los rasgos de la interpretación variante de Tsongkhapa de este verso ya en su propio comentario sobre el noveno capítulo del texto de Śāntideva (*Shes rab le'u'i ṭikā blo gsal ba*) y también en el comentario de Gyaltsab Je. Sin embargo, es la cita anterior de *La Elucidación de la Intención* la que hace la conexión más explícita con su comprensión única del objeto de negación.

1393 Una de las definiciones Gelugpa estándar de la realidad última es “lo que se encuentra desde la perspectiva de la conciencia razonadora final.” Además, como dijo anteriormente Tsongkhapa, los fenómenos establecidos convencionalmente no se invalidan a través de una conciencia razonadora.

1394 Tib. lcang skya rol pa'i rdo rje.

1395 Tib. bstan dar lha ram pa.

1396 Tib. lta mgur a ma ngos 'dzin, líneas 35-42. “La Madre” significa Prajñāpāramitā.

1397 Cap. LIII, fol. 279.

1398 ACIP TD3862@315A.

1399 VI.141.

1400 ACIP KL0107@034B.

1401 Para más detalles, ver el final de la sección en el Capítulo 3 titulado “La Distinción real entre Autonomistas y Consecuencialistas.”

1402 A excepción de 5) (svalakṣaṇasiddha) y 6) (svabhāvasiddha), ninguno de estos seis términos está atestiguado en Sánscrito.

1403 En el capítulo 3 se demostró que esta alegación es infundada.

1404 Tib. rang kya ba.

1405 Este gráfico se basa en Hopkins 1983, p. 299 (terminología adaptada).

1406 Estas consideraciones se aplican no solo al objeto especial de negación de los Consecuencialistas en oposición a los Autonomistas, sino también a la “existencia real” como el objeto Centrista general de negación identificado por Tsongkhapa.

1407 Para más detalles, ver la sección del capítulo 2 titulada “¿Cuál es el Objeto de la Negación en los Razonamientos Centristas?”

1408 *Versos Fundamentales* XV.10.

1409 Versos 10, 13b–d, 14 (la declaración de Bhāvaviveka es el *Corazón del Centrismo* III. 285).

1410 IX.2cd.

1411 VI.23.

1412 Tib. bcad shes.

1413 IX.32, 34.

1414 En la epistemología Budista, estos son los únicos dos tipos de conexión admitidos. Se aplican solo a entidades que realizan una función, no a no entidades que no realizan una función.

1415 1975-79, fol. 409b. (Lo mismo se explica en *La Esencia de las Buenas Explicaciones*, 1975-79, pags 700 y sigs.) Como se explicó anteriormente, el primer término se refiere a la eliminación de ciertas características de algo, mientras que el segundo significa afirmar algo que permanece después de la exclusión de ciertas características de este algo, como eliminar la noción errónea de que el sonido es permanente y, en consecuencia, determinar que es impermanente.

1416 Dado que las negaciones no implicativas son no entidades, por definición son permanentes.

1417 *Versos Fundamentales* XXII.12ab.

1418 Sct. prāpti, Tib. thob pa. Esto es sostenido por ciertos Seguidores de la Gran Exposición como el "factor de continuidad" para las acciones kármicas.

1419 XXV. 13d.

1420 ACIP TD3860@059B.

1421 Ibíd., @178B.

1422 La comprensión Budista habitual de nociones como surgimiento, estar presente y cesación es que no se refieren a las ideas abstractas de "surgimiento", "presencia" o "cesación", sino a algo –una entidad funcional– que surge, está presente y cesa. Lo mismo ocurre con "desintegrarse." Esto significa que algo que está en proceso de desintegración es una entidad momentáneamente impermanente pero aún existente. Sin embargo, después de que este algo se *ha* desintegrado, simplemente desaparece y ya no es una entidad existente. Convencionalmente, se puede decir que lo que "queda" es la ausencia de la entidad que se ha desintegrado, pero no hay duda de que esta ausencia de una entidad no es una entidad en sí misma. Más bien, cualquier ausencia a la que podamos referirnos es, por definición, solo un objeto de una conciencia conceptual, no un objeto de percepción directa. Por ejemplo, cuando rompemos un jarrón, el jarrón se ha desintegrado como un jarrón. No podemos ver ni percibir la ausencia de este jarrón per se; es solo algo en lo que podemos pensar cuando comparamos el estado de un jarrón existente antes con que no haya un jarrón ahora (de hecho, sin haber percibido un jarrón existente antes, como cuando simplemente miramos al cielo vacío, ni siquiera pensamos en la ausencia de un jarrón, y mucho menos percibimos tal ausencia). Todo lo que podemos percibir directamente después de que un jarrón ha sido destrozado son los fragmentos del jarrón, que en sí mismos, sin embargo, no son ni un jarrón ni la ausencia de un jarrón. En los sistemas filosóficos del vehículo inferior, las nociones de surgimiento y demás también pueden referirse al *proceso* observable de surgimiento y demás, entendiéndose también como una entidad funcional. Como término técnico, esto se denomina "formación no asociada" (Sct. viprayuktasaṃskāra, Tib. ldan min 'du byed). Los Centristas, sin embargo, no aceptan la noción de formaciones no asociadas, ni usan el término.

Conectado a esto está el estado de los tres tiempos –pasado, presente y futuro– o más bien entidades en los tres tiempos. El Karmapa explica que, convencionalmente, solo se puede decir

que existen fenómenos en el presente, mientras que el pasado y el futuro no existen. En otras palabras, si algo existe, tiene que ser ahora mismo, de lo contrario, ya no existe o aún no existe. En contraste, Tsongkhapa sostiene que los tres tiempos existen.

1423 Muchos de los doce eslabones no se refieren a una causalidad estricta y lineal, sino que se entienden como mera condicionalidad en un sentido muy literal, como dijo el propio Buda: "Sin que esto suceda, eso no ocurre." Por lo tanto, sin morir no podría haber otra vida, pero la continuidad de asumir un renacimiento se basa fundamentalmente en la ignorancia y es causada por ella. Por lo tanto, uno no puede decir que la muerte en sí misma "causa" la próxima vida de uno.

1424 ACIP TD3860@188A.

1425 XVII. 6, 21.

1426 ACIP TD3842@236B.

1427 ACIP TD3862@279A.

1428 Ibíd., @260A.

1429 VII.29, 33.

1430 *Refutación de Objeciones*, verso 70.

1431 *Versos Fundamentales* XXIV.20.

1432 Reimpresión en *rJe'i gsung lta ba'i skor* (Dharamsala: 1975, vol. I, p. 83).

1433 Todas las escuelas Tibetanas, incluidos los Gelugpas, consideran a Chaba Chökyi Senge como un Centrista Autonomista.

1434 Para más detalles, ver su ensayo en Dreyfus y McClintock 2003, especialmente pags 235-37.

1435 De ninguna manera quiero insinuar que Tsongkhapa y sus seguidores no lucharon por esta liberación.

1436 1989, p. 143.

1437 1981, p. 158.

1438 Newland comenta: "En tales situaciones, el sentido de identidad del individuo depende de magnificar y preservar diferencias muy sutiles. Por lo tanto, . . . disputas sobre Mādhyamika entre eruditos . . . a menudo, las diferencias se vuelven tan finas que uno duda en llamarlas "filosóficas." Sin embargo, debatir y analizar tales diferencias juega un papel enorme en los libros de texto y en la vida de quienes los usan." (1992, p. 24)

1439 Tib. zhen pa bzhi bral.

1440 *Majjhima Nikāya* 63, I. 429 (cita abreviada).

1441 *Estudios en el Sūtra de Laṅkāvatāra* (Londres: 1930), pags 162-63.

1442 *Aṅguttara Nikāya* III. 65.

1443 Este relato se basa en Tāranātha 1980, así como en Dpa' bo gtsug lag phreng ba 1986 y s.f.

1444 Sct. Sūtrasamucchaya, Tib. mdo kun las btu pa (texto ahora perdido).

1445 Tal vez recitó el homenaje una vez más, ya que se agregó al texto más tarde.

1446 Tib. ñams len byin rlabs kyi brgyud pa.

1447 Tib. lta spyod zung 'jug gi brgyud pa.

1448 Soy muy consciente de que, en un sentido general, “intelecto” también puede significar el poder básico o la facultad de saber de uno, lo que encajaría bastante bien con el significado de *buddhi*. Sin embargo, en estos días, la palabra “intelecto” generalmente connota un mero compromiso conceptual con ideas abstractas que están muy alejadas de la “vida real” y la experiencia de uno, y en este sentido, tiene un sabor peyorativo para muchas personas. Por lo tanto, creo que usar la palabra “intelecto” distorsiona el tema en cuestión. Además, en términos del contenido del verso, es bastante trivial que la realidad última tal como es no pueda ser captada por el mero intelecto en este sentido. Así que sería sorprendente si esto fuera todo lo que Śāntideva tenía en mente aquí.

1449 IX. 3ab.

1450 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., p. 645; ver también la cita correspondiente del comentario de Prajñākaramati en la parte de traducción.

1451 Sct. Ghandavyūhasūtra, Tib. rgyan stug po bkod pa'i mdo.

1452 Verso 14.

1453 IX.23.

1454 Sct. Dvayasatyāvatārasūtra, Tib. bden pa gñis la 'jug pa'i mdo.

1455 ACIP TD@193B.

1456 La equivalencia de “conocimiento” y “conciencia”, así como la definición de “objeto cognoscible”, se afirma, por ejemplo, en textos como *Las Clasificaciones de la Mente* (Tib. blo rig) y *Los Temas Recopilados* (Tib. bsdus grva).

1457 Se trata de textos como los mencionados en la nota anterior.

1458 ACIP KD0106@04B-05A.

1459 IX.25.

1460 El canon Budista Chino no contiene comentarios sobre el texto de Śāntideva.

1461 Este texto no es un comentario distinto, sino solo el octavo capítulo de la pág. 5274. En el catálogo de Tohoku (T3877), se llama *Un Comentario sobre los Puntos Difíciles del Capítulo de Conocimiento y sobre la Dedicación* (Sct. Bodhisattvacaryāvatāraprajñāparicchedapariṇama-pañjikā, Tib. byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i shes rab le'u dang bsngo ba'i dka' 'grel).

1462 Este no es el maestro Yogācāra anterior con el mismo nombre (530-561), sino el maestro posterior de Suvarṇadvīpa (Sumatra) a quien también se hace referencia a menudo como Dharmakīrti de Suvarṇadvīpa. Fue uno de los maestros de Atīśa y escribió P5280 y P5281 a petición de este último.

1463 El Grupo de Traducción de Padmakara (Śāntideva 1997) enumera dos textos más como comentarios Indios sobre el *Bodhicaryāvatāra*:

Dhārmikasubhūtighoṣa. Bodhisattvacaryā[saṃgraha]pradīparatnamālā (Byang chub sems dpa'i spyod pa bsdus pa'i sgron ma rin po che'i phreng ba). T3936.

Dīpaṃkaraśrījñāna (Atīśa). *Bodhisattvacaryāvatārasūtrīkṛitāvāda* (Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i mdo tsam gdams ngag tu byas pa). P5348.

Sin embargo, estos dos textos no son comentarios sobre el texto de Śāntideva, sino breves esbozos de la conducta del Bodisatva en general.

Hopkins (1983) enumera el *Bodhisattvacaryāvatārabhāṣya* de Atīśa (Byang chub sems dpa'i sypod pa la 'jug pa'i bshad pa) P5872. Este texto tampoco es un comentario real sobre el

Bodhicaryāvatāra, sino que simplemente vincula los nombres de sus diez capítulos con las etapas del camino de los Bodisatvas, tal como se describen en la literatura de la Prajñāpāramitā.

1464 Para descripciones breves de estos comentarios Indios, ver Williams (1998a) y Dietz (1999).

1465 Según se informa, hubo comentarios Tibetanos anteriores que ahora se han perdido, por ejemplo, por Ngog Lotsāwa, su discípulo Shang Tsebongwa Chökyi Lama (Tib. zhang tshe spong ba chos kyi bla ma), y Chaba Chökyi Senge.

1466 Tib. dngul chu thogs med.

1467 Tib. 'ju mi pham rgya mtsho.

1468 Tib. kun bzang dpal ldan.

1469 Tib. rdza dpal sprul o rgyan 'jigs med chos kyi dbang po.

1470 El texto cita regular y extensamente las páginas P5273, P5275, P5278 y P5282. También se refiere a P5274, P5280 y P5281.

1471 Tib. sa bzang ma ti pan chen 'jam dbyangs blo gros. Fue discípulo de Dölpopa Sherab Gyaltsen y uno de los maestros de Rendawa.

1472 Tib. mtsho sna pa chen po shes rab bzang po.

1473 Dpa' bo gtsug lag phreng ba, s.f., p. 831.

1474 Ibíd., p. 874.

1475 Este es el comentario P5282 (ACIP TD3880@256A). En general, muchos pasajes de otros comentarios que se citan en este texto no son textuales, sino versiones más o menos parafraseadas de los originales que están disponibles ahora. También puede ser que Pawo Rinpoche usara ediciones diferentes a las actuales. A menudo, sin embargo, las variantes en este texto son solo errores de los escribas, errores ortográficos u omisiones. Por lo tanto, no siempre los indico en las notas, pero mi traducción sigue los originales disponibles.

1476 Este es el comentario P5275 (ACIP TD3874@65B).

1477 Esto se refiere al comentario de Prajñākaramati (P5273, ACIP TD3872@185B).

1478 Este es el comentario P5278 (ACIP TD3876@159A). En el comentario de Pawo Rinpoche, simplemente se llama *shes rab le'u kho na'i dka' 'grel chung ngu*.

1479 Es decir, un argumento circular.

1480 Los números entre paréntesis se refieren a los números de página del texto Tibetano.

1481 Sct. nirvedhabhāgiyamārga, Tib. nges 'byed cha mthun gyi lam. Este es otro nombre para el camino de la unión.

1482 En general, siempre que hay variantes en las ediciones Tibetanas del texto de Śāntideva o cuando el Tibetano difiere del Sánscrito, he seguido el Sánscrito (La Vallée Poussin 1902-14) sin especificar las diferentes lecturas en cada caso, como se pueden encontrar en Wallace y Wallace 1997. Entre los comentaristas Tibetanos, parece que solo Bu ston, Pawo Rinpoche y Mipham Rinpoche abordan explícitamente tales diferencias.

1483 Este es un epíteto para los sūtras de la Prajñāpāramitā.

1484 No pude localizar esta cita en *La Preciosa Guirnalda* de Nāgārjuna. Sin embargo, hay un verso casi idéntico en las *Cuatrocientas Estrofas* de Āryadeva (VIII. 5).

1485 Una utpala es un tipo de flor de loto azul.

1486 IX.23.

1487 Verso 19 (citado en ACIP TD3872@197A).

1488 Verso 33.

1489 Debe recordarse que tanto el texto de Śāntideva como sus comentarios estaban dirigidos originalmente a audiencias monásticas puramente masculinas. En general, por supuesto, declaraciones como las anteriores sobre los cuerpos de las mujeres también se refieren a los hombres.

1490 Sct. sadbhāva, Tib. dngos yod.

1491 Esto se refiere a la creación de exhibiciones mágicas a través de ciertos encantamientos y rituales, que era bastante común en la antigua India.

1492 A partir de la página 656 en el original Tibetano, todos los versos raíz bajo cada título se presentan como un conjunto y seguidos de una sección que da un resumen de los temas discutidos en los versos individuales. Después de eso, se da el comentario sobre todo el conjunto. En la traducción, he continuado siguiendo el formato que se utilizó hasta este punto, en el que los versos raíz individuales son seguidos inmediatamente por sus respectivos contornos y comentarios.

1493 En otras palabras, los Meros Mentalistas se dicen que los objetos externos y –más aún– las ilusiones, no existen realmente. Por lo tanto, uno puede igualmente lanzar su objeción (“Una vez que no hay sujeto, ¿Quien observaría el objeto?”) de vuelta a ellos: “Una vez que no hay objeto, ¿Qué se observaría?”

1494 Esta es una de las dos subescuelas de los Meros Mentalistas, la otra es la de los Aspectarianos Falsos.

1495 Como se cita en las *Palabras Lúcidas* de Candrakīrti (ACIP TD3860@021A).

1496 X. 335 (gātha 568). Lo mismo aparece en prosa justo después de la oración anterior en *El Sūtra Solicitado por la Joya de la Corona.*

1497 VII. 9.

1498 Ibíd., VII. 12.

1499 Es decir, un argumento circular en el sentido de que ambas contrapartes dependerían mutuamente entre sí. Por lo tanto, ninguna de ellas puede establecerse inherentemente por sí sola.

1500 No hay comentario para el verso 22. El pasaje correspondiente del comentario de Künzang Pelden dice:

> ¿Es eso que sabe que la conciencia está iluminada por sí misma, esta conciencia misma, o es una conciencia distinta a esta? El primer caso no está justificado: Esto no se aplica aquí, ya que es el objeto de análisis dado. Si necesitara ser conocido a través de una conciencia distinta de esta conciencia [iluminadora] en sí, entonces habría una regresión infinita de lo que lo conoce, y no podría ser conocido. Si estas [dos conciencias] no fueran simultáneas, entonces los objetos del pasado que han cesado o los futuros que aún no han surgido no podrían conocerse. Dado que no hay dependencia mutua en algo simultáneo en el presente, tampoco podría conocerse entonces. Por lo tanto, **una vez** que la conciencia dependiente de lo otro no es vista ni por sí misma ni por algo que no sea ella misma, y tampoco **es vista por nada más**, un análisis de [sus] características

> distintivas, como **"iluminar" y "no iluminar"**, no tiene sentido. Una presentación de atributos distintivos con respecto a una base de atribución que nunca se vio es **como** decir: "**La apariencia** y la condición física de **la hija de una mujer estéril** son tales y cuales." **Incluso si se describen, no tienen sentido**. (Kun bzang dpal ldan 1994, pags 641-62)

1501 En su comentario sobre *La Introducción al Centrismo*, Karmapa Mikyö Dorje dice lo siguiente sobre este tema de la auto-conciencia y el recuerdo:

> La auto-conciencia ni siquiera se establece convencionalmente a través del recuerdo. Porque, si hubiera certeza sobre una conexión causal entre la auto-conciencia y el recuerdo, como la hay entre el fuego y el humo, [la auto-conciencia] se establecería [a través del recuerdo] de esta manera. Sin embargo, tal conexión causal no está establecida [para ellas]. Si la auto-conciencia no solo no se establece como la causa del recuerdo, sino que ni siquiera [se establece] en sí misma, el recuerdo como el resultado [asumido] para el cual esta [auto-conciencia no establecida] funciona como causa tampoco se establece. Por lo tanto, convencionalmente, aunque no hay auto-conciencia, se produce un mero recuerdo, ya que surge como tal de las condiciones a partir de las cuales surge el recuerdo . . . así como el agua [en un río] proviene de la lluvia y el fuego del roce de [dos] palos. (Mi bskyod rdo rje 1996, p. 400).

1502 En diferentes comentarios, el ejemplo del veneno de la rata se explica de varias maneras (para la versión más común, consulta el comentario de Vibhūticandra en la sección a continuación titulada "La Sinopsis de Otros Comentarios", así como Pelden y Sönam 1993, p. 159).

1503 ACIP TD3874@071A.

1504 Esta parece haber sido una técnica bastante utilizada en la antigua India para aumentar la capacidad visual. Aquí, Minyak Künzang Sönam señala que el ejemplo de la loción para los ojos no solo no prueba la auto-conciencia, sino que en realidad invalida la existencia de la auto-conciencia: Dado que la loción para los ojos es un ejemplo de algo que está muy cerca pero que no se ve, ilustra exactamente que la propia mente no se ve a sí misma, y no lo contrario (Pelden y Sönam 1993, p. 159).

1505 La mayoría de los otros comentarios dicen que la línea 25a indica tres cogniciones: "Cómo se conoce algo" se refiere a la conciencia conceptual en oposición a la percepción ("visto") y la información de otros ("escuchado").

1506 Aquí este término se usa como sinónimo de Aspectarianos Falsos.

1507 Estos son P5280 (ACIP TD3878@192B) y P5281 (ACIP TD3879@191A).

1508 ACIP TD3872@190B–191A.

1509 Ibíd., @191A.

1510 Verso 23.

1511 III. 282. Esta cita también se encuentra en varios otros textos, como el *Compendio de la Esencia de la Sabiduría* de Āryadeva (verso 28; ACIP TD3851@27B). El texto de Pawo Rinpoche cita solo la primera línea.

1512 ACIP TD3872@191B.

1513 XXIV. 8c.

1514 ACIP TD3872@192A-192B.

1515 Ibíd., @192B.

1516 Este texto tiene “Dharma” (chos) en lugar de “significado” (don).

1517 ACIP TD3872@193A–193B.

1518 La cita de este texto termina en “mente.”

1519 ACIP TD3872@193B–194A.

1520 Esta versión del ejemplo de la rata corresponde a la explicación detallada en Pelden y Sönam 1993 (p. 159).

1521 Verso 45.

1522 ACIP TD3872@207B.

1523 ACIP TD3880@258A.

1524 Ibíd., @258B.

1525 Ibíd., @260A.

1526 Ibíd., @262B.

1527 Ibíd., @263A.

1528 Ibíd., @263B.

1529 Ibíd., @264A.

1530 Tib. dka' 'grel chung ngu. En el *Tengyur*, hay cinco pañjikās (Tib. dka' 'grel) sobre el *Bodhicaryāvatāra*:

Bodhicaryāvatārapañjikā de Prajñākaramati (P5273, 281 fols.)
un anónimo *Bodhisattvacaryāvatāravivṛttipañjikā* (P5274, 72 fols.)
Bodhisattvacaryāvatārapañjikā de Vairocanarakita (P5277, 75 fols.)
un anónimo *Bodhisattvacaryāvatāraprajñāparicchedapañjikā* (P5278, 25 fols.)
Bodhisattvacaryāvatāratātparyapañjikāviśeṣadyotanī de Vibhūticandra (P5282, 115 fols.). El texto de Pawo Rinpoche llama a P5273 *El Gran Comentario*; P5282 siempre se conoce como “Vibhūti”; y P5278 se llama explícitamente *El Pequeño Comentario sobre Solo el Capítulo del Conocimiento*. Además, todas las citas de estos textos se pueden ubicar claramente. Esto deja a P5274 y P5277 como las posibles fuentes para citas de lo que Pawo Rinpoche llama *El Pequeño Comentario sobre los Puntos Difíciles.* La primera cita corta de este texto (p. 127 en el comentario de Pawo Rinpoche) concuerda bastante con un pasaje correspondiente en la P5274. Sin embargo, ninguna de las otras citas se puede encontrar en ninguno de estos dos comentarios, ni en ninguno de los restantes en el *Tengyur*. Unánimemente, todas las fuentes adicionales disponibles, como la *Historia del Budismo* de Butön (Lokesh Chandra ed., vol 24, p. 949) y su comentario sobre el *Bodhicaryāvatāra*, así como todos los autores Occidentales, enumeran solo los diez comentarios que se encuentran en la Bibliografía.

Ninguno de los eruditos Tibetanos u Occidentales a quienes consulté tampoco pudo resolver este problema. Existe la posibilidad de que Pawo Rinpoche todavía tuviera acceso a uno de los numerosos comentarios Indios perdidos. (Parece descartarse que solo estuviera citando una edición o traducción muy diferente de P5274 y P5277, ya que la mayoría de los pasajes citados en su texto son mucho más largos y bastante diferentes en contenido de lo que estos dos comentarios dicen sobre los versos correspondientes.) También hay un comentario anónimo y fragmentario en Sánscrito que fue encontrado en la Biblioteca Durbar en Katmandú, Nepal, por Cecil Bendall. L. de La Vallée Poussin utilizó este manuscrito aún inédito y sin analizar para su edición del *Bodhicaryāvatārapañjikā* de Prajñākaramati, refiriéndose a él como *Bodhicaryāvat-*

āraṭippānī. En cualquier caso, el estilo y el contexto de los pasajes del *Pequeño Comentario* en cuestión sugieren un comentario Indio traducido, descartando así la posibilidad de que Pawo Rinpoche se refiera al comentario ahora perdido de Ngog Lotsāwa (lista de A khu shes rab rgya mtsho, no. 11077).

1531 Los primeros son los Enumeradores. Akṣapāda (Tib. rkang mig pa, lit. “Ojo-Pies”) es más conocido bajo el nombre de Gautama y fue el fundador de la escuela Nyāya (escribió el *Nyāyasūtra*). Era un seguidor del dios Śiva (Tib. dbang phyug) y recibió su nombre de la siguiente manera: Śiva lo nombró asistente de su consorte, la diosa Uma, quien se sintió muy atraída por este apuesto hombre y mostró todo tipo de expresiones físicas seductoras frente a él. Como ella era la consorte de su dios, consideró completamente inapropiado responder a sus coqueteos. Por lo tanto, siguió dirigiendo su mirada a sus pies y meditó de esa manera. Esto agradó tanto a Śiva que le dio el nombre de Ojo-Pies.

1532 ACIP TD3876@163B.

1533 Tib. legs bshad sdud pa. Este es un comentario sobre *La Introducción a la Forma de Vida del Bodhisattva* por el maestro Kadampa del siglo XIV Tsonaba Chenbo Sherab Sangbo (Tib. mtsho sna pa chen po shes rab bzang po).

1534 Versos 46, 51.

1535 En otras palabras, no es necesariamente el caso de que todo aquello cuya naturaleza no está establecida no sea objeto de meditación.

1536 Verso 23.

1537 La gran sección general sobre la Budeidad en este comentario (pags 677-792) no está traducida aquí.

1538 El Sánscrito no solo tiene un singular y un plural, sino también un “dual”, que indica específicamente dos en número.

1539 Sct. niḥśreyasa, Tib. nges legs. Este es otro término para la liberación de la existencia cíclica.

1540 El comentario de Prajñākaramati de se refiere aquí a un pilar de madera consagrado con mantras.

1541 Sct. Puṣpakūṭadhāraṇi, Tib. me tog brtsegs pa'i gzungs.

1542 Sct. Bodhisattvapiṭakānāmasūtra, Tib. byang chub sems dpa'i sde snod ces bya ba'i mdo. Esta es una parte de la vasta colección del sūtra conocido como *Sūtra del Montículo de Joyas* (Sct. Ratnakūtasūtra, Tib. dkon mchog brtsegs pa'i mdo).

1543 Tib. 'dul ba lung sman gyi gzhi. Este es uno de los cuatro textos del Vinaya de Hīnayāna que fueron enseñados por Buda Śākyamuni.

1544 Líneas 391cd.

1545 V. 20.

1546 ACIP TD3874@072A-073A.

1547 ACIP TD3880@264B–265B.

1548 IV.83.

1549 ACIP TD3876@165B.

1550 Sabsang es el área natal del maestro Centrista Tibetano Sabsang Mati Panchen Jamyang Lodrö. Para su comentario, ver Sa bzang ma ti pan chen 'jam dbyangs blo gros 1975.

1551 No pude localizar estas notas en los textos de Atīśa.

1552 Los cuatro aspectos de la realidad del sufrimiento son: La impermanencia, el sufrimiento, la vacuidad y la ausencia de identidad.
Los cuatro aspectos de la realidad del origen del sufrimiento son: Causa, origen, surgimiento intenso y condición.
Los cuatro aspectos de la realidad de la cesación son: Cesación, paz, excelencia y emergencia definida.
Los cuatro aspectos de la realidad del camino son: Camino, adecuación, logro y liberación definitiva.

1553 Este es un epíteto para los sūtras de la Prajñāpāramitā.

1554 Sct. Samatāpravṛttisūtra, Tib. mñam pa ñid la 'jug pa'i mdo.

1555 Estos se cultivan durante las cuatro aplicaciones de la atención plena (para más detalles, ver sección 3.2.1. El Tema General a continuación).

1556 Sūtra, Abhidharma y Vinaya.

1557 Esto se refiere a las cualidades reales de realización y renuncia en las corrientes mentales de los verdaderos practicantes en el camino.

1558 Sct. Mahāmeghasūtra, Tib. sprin chen po'i mdo.

1559 Esto se refiere a la visión Centrista de que en el Tíbet se llamaba "el centro libre de extremos "(Tib. mtha' bral dbu ma), otro nombre para el punto de vista de "los Centristas anteriores." Como se menciona en la introducción sobre los linajes del Centrismo, este punto de vista fue proclamado por Patsab Lotsāwa Ñima Tra y sus cuatro discípulos principales (específicamente Shang Tangsagba); los maestros Sakya Rendawa, Gorampa Sönam Senge y Dagtsang Lotsāwa; el Octavo Karmapa; Pawo Rinpoche y otros. Este punto de vista utiliza el análisis Madhyamaka que da como resultado una negación incondicional de las cuatro posiciones del tetralema Centrista típico sin afirmar nada en su lugar para superar por completo todas las conceptualizaciones. De esta manera, es ciertamente una caracterización precisa del enfoque Indio Prāsaṅgika Madhyamaka.

Esto es también lo que se entiende por "la visión de ni existencia ni inexistencia" cuando esta expresión es utilizada por sus defensores como perteneciente únicamente a la realidad última, es decir, que "el centro" en el sentido de la realidad última es "ni la existencia de una naturaleza ni la inexistencia de una naturaleza. Comenzando con Tsongkhapa (1357-1419), la tradición de "los Centristas posteriores" –la escuela Gelugpa– criticó este punto de vista diciendo que la "inexistencia de una naturaleza" es el punto de vista Centrista correcto y, por lo tanto, no debe ser negada (para más detalles, ver Capítulo 6). Además, para desacreditar la comprensión anterior del Centrismo, sus críticos vincularon "la visión de ni existencia ni inexistencia" con el notorio estereotipo de Hvashang Mahāyāna, a través del cual esta comprensión, a sus ojos, asumió un significado peyorativo.

La Lámpara de la Certeza de Mipham Rinpoche dice que este término también se usa como peyorativo para el sistema de la Gran Perfección. Véase Pettit 1999, p. 297.

1560 Una expresión para la práctica del Gran Sello, como se ejemplifica en el *Océano de Significado Definitivo* del Noveno Karmapa (Tib. nges don rgya mtsho). El Octavo Karmapa llama al linaje Madhyamaka de Maitrīpa "el centro sin compromiso mental" (ver la Introducción).

1561 Esto también se refiere a las enseñanzas del Gran Sello, como se dice en la *Breve Plegaria a Vajradhara* de la tradición Kagyu: "La esencia de los pensamientos es Dharmakāya."

1562 Esta expresión se puede encontrar en las enseñanzas del Gran Sello, la Gran Perfección, los tantras e incluso en muchos sūtras, como los *sūtras de la Prajñāpāramit*ā.

1563 Es decir, erróneamente se consideraban a sí mismos como los soles brillantes entre los eruditos que disipan la oscuridad de los puntos de vista equivocados de los demás.

1564 El Tibetano no está claro aquí: Podría ser *rdo rta* (caballo de piedra) o *rngo rta* (caballo sarnoso). Por el contexto, es cierto que el sentido de la palabra es peyorativo. Dzogchen Ponlop Rinpoche dijo que esta es una jerga local del área de donde vino Pawo Rinpoche.

1565 Hay disputas en cuanto al orden correcto de los versos 42-51 y si los versos 49-51 son las palabras auténticas de Śāntideva o fueron insertados más tarde por otros. La traducción sigue el orden de los versos raíz tal como se presentan en este comentario (con los versos 49-51 insertados entre las líneas 42b y 42c de acuerdo con el contexto de establecer el gran vehículo). Véase también a continuación después del comentario al verso 51.

1566 El Tibetano aquí es *gal ste ma brtags gcig gis ni* (Sct. ekenāgamyamānena sakalaṃ yadi doṣava). La mayoría de las otras ediciones Tibetanas leen *gal ste ma gtogs gcig gis ni* (Si es por una sola que no está incluida . . .). También se puede encontrar *gal ste ma rtogs gcig gis ni* (Si es por uno solo que no se realiza . . .)

1567 En la primera frase (la objeción), no se establecen los tres modos de una razón correcta. Sin embargo, la segunda oración de prueba no intenta atacar el primer modo ni intenta dar la respuesta "correcta" (con un segundo modo correcto). Más bien, en un buen estilo Consecuencialista, es una consecuencia absurda que solo muestra que la forma de formular la razón de los oponentes puede usarse igualmente para probar exactamente lo contrario, es decir, lo que están tratando de negar.

El problema básico con esta objeción de los oyentes es que eligen solo uno de sus propios criterios para pertenecer a los sūtras de los oyentes (que para ellos son equivalentes al discurso de Buda) y afirman que la falta de este criterio único invalida todos los sūtras del gran vehículo como discurso de Buda. (Afirmar la falta de este criterio en las escrituras del gran vehículo –la enseñanza de la impermanencia– es incorrecto en sí mismo, ya que de hecho estas escrituras también enseñan la impermanencia. Sin embargo, este no es el punto que se ataca aquí.) Lo que se señala aquí es: Si la falta de un solo criterio fuera suficiente para excluir todos los sūtras del gran vehículo de lo que constituye el discurso del Buda, entonces se deduce absurdamente que encontrar un solo criterio de los sūtras de los oyentes en los sūtras del gran vehículo también es suficiente para incluir este último en lo que es el discurso del Buda.

1568 En el texto de Pawo Rinpoche, aparece una quinta línea de este verso (*de ni theg dman la yang mtshungs*: "esto se aplicaría de la misma manera también al vehículo inferior"). Esta línea no se encuentra en ninguna de las otras ediciones del texto de Śāntideva ni en los comentarios disponibles para mí. Véase también en la siguiente sinopsis de otros comentarios la discusión sobre si todo el verso es parte de la obra original de Śāntideva.

1569 Sct. abhiprāya, Tib. dgongs pa.

1570 Sct. abhisaṃdhi, Tib. ldem dgongs.

1571 Mahākāśyapa fue uno de los discípulos más destacados de Buda. Heredó el liderazgo de la Saṅgha después de que el Buda había pasado al nirvāṇa. Śāriputra fue alabado por el Buda como el primero entre los sabios (con respecto a las enseñanzas de los oyentes).

1572 Véase *El Sūtra de la Profecía de la Joven Dama Excelente Luna* (Sct. Candrottarādārikāvyākaraṇasūtra, Tib. bu mo zla mchog lung bstan pa'i mdo).

1573 Sct. Bahuśrutīya, Tib. mang thos pa. Esta es una de las dieciocho subescuelas Vaibhāṣika.

1574 Las enseñanzas de esta escuela Budista se comparan así con una historia en la antigua India que ilustra que a menudo hay mucho ruido y pocas nueces: En los caminos polvorientos de una ciudad, un hombre produjo algunas huellas falsas que parecían las de un lobo y luego proclamó en todas partes que había un lobo peligroso en la ciudad, aterrorizando a todos.

1575 Sct. Mūlasarvāstivādin, Tib. gzhi thams cad yod par smra ba. Esta es otra de las dieciocho subescuelas Vaibhāṣika.

1576 Sct. Saṃṃitīya, Tib. mang bkur ba, también una de las escuelas de los Vaibhāṣikas. Para ver varios gráficos de las dieciocho escuelas, ver Hopkins 1983, p. 340. Para una discusión esclarecedora de este tema, ver Dalai Lama 1988, pags 45-49.

1577 Sct. pañjikopādhyāya, Tib. ‘grel chen mkhan po. Este es un epíteto de Prajñākaramati, uno de los principales comentaristas Indios de este texto.

1578 ACIP TD3872@224A y ACIP TD3880@267A.

1579 No pude encontrar tal declaración en el comentario de Kalyāṇadeva. Dānaśrī fue uno de los paṇḍitas Indios que participaron en el período inicial de la traducción en el Tíbet. El *Tengyur* contiene dos textos suyos, pero ninguno de ellos trata directamente con el *Bodhicaryāvatāra*.

1580 La palabra Sánscrita *śloka* indica una unidad de 32 sílabas, que puede estar en prosa o en verso. Aquí, se refiere al verso 51.

1581 Como se explicó anteriormente, esta línea solo se encuentra en el comentario de Pawo Rinpoche.

1582 ACIP TD3874@073B.

1583 ACIP TD3876@166A.

1584 Todas las citas siguientes del *Ornamento de los Sūtras* se encuentran en su segundo capítulo, “Estableciendo el Gran Vehículo.”

1585 Ibíd., II. 12.

1586 Sct. māra, Tib. bdud.

1587 *El Ornamento de los Sūtras*, II.1.

1588 Es el tercero de los 1.002 Budas que aparecen durante este “excelente eón” en el que vivimos (Buda Śākyamuni es el cuarto).

1589 Sct. Kṛkin. Este rey –patrocinador del antiguo Buda Kāśyapa– tuvo diez visiones en un sueño. La novena de estas visiones fue explicada por el Buda de la siguiente manera: “Oh gran monarca, en tu sueño has visto cómo 18 hombres tiraban de un trozo de tela. Esto significa que la Enseñanza del Buda Śākyamuni se dividirá en 18 escuelas. Pero la tela, que es (la Doctrina de) la Salvación, no se rasgará en pedazos.” Esto se encuentra en el *Svapnanirdeśanāmasūtra* (Tib. rmi lam nges bstan pa zhes bya ba'i mdo), citado en la *Historia del Budismo* de Bu ston rin chen grub (1931, II.98).

1590 *El Ornamento de los Sūtras*, II.2.

1591 Esto se refiere a la primera enseñanza del Buda en esta tierra a sus primeros cinco discípulos humanos en el Parque de los Ciervos en Sarnath.

1592 Tib. dga' ldan. Este es uno de los seis cielos del reino del deseo en el que el disfrute del Dharma también está presente. Es el lugar donde moran los Budas de este eón antes de que aparezcan en la tierra.

1593 Sct. Buddhāvataṃsakasūtra, Tib. sangs rgyas phal po che'i mdo; también llamado *El Sūtra del Ornamento Floral*.

1594 *El Ornamento de los Sūtras*, II.6.

1595 Tib. rdzogs smin sbyang. Esto se refiere a la perfección de las plegarias de aspiración, la maduración de los seres sintientes y la purificación de los campos de Buda.

El alcance total de la perfección de las plegarias de aspiración es la perfección completa del poder de las raíces positivas que son las causas de la capacidad de promover sin esfuerzo y espontáneamente el bienestar de los demás mientras descansan de manera unidireccional en equilibrio meditativo dentro de la naturaleza de los fenómenos.

El alcance total de la maduración de los seres sintientes es la perfección completa del poder de las raíces positivas que son las causas de la capacidad de mostrar millones de manifestaciones físicas en millones de campos de Buda y establecer el séquito frente a cada manifestación –innumerables seres sintientes– en el camino de los nobles debido a enseñarles un solo verso del Dharma.

El alcance total de la purificación de los campos Búdicos es la perfección completa del poder de las raíces positivas que son las causas para lograr el campo Búdico particular en el que uno se iluminará, así como el alcance total de la maduración de los frutos es que estén listos para ser disfrutados.

1596 *El Ornamento de los Sūtras*, II.3.

1597 Ibíd., II. 4.

1598 Ibíd., II. 5.

1599 Ibíd., II.7.

1600 Ibíd., II. 9.

1601 Ibíd., II. 10a-c.

1602 V. 22. Aquí, el término “arhat” se refiere a los Budas plenamente iluminados y no a aquellos que alcanzaron el fruto de los vehículos de los oyentes y realizadores solitarios.

1603 Sct. pañcānantarya, Tib. mtshams med lnga. A menudo traducido como las “cinco acciones inconmensurablemente negativas”: Matar al padre, a la madre o a un arhat; crear un cisma en la Saṅgha; y hacer que la sangre fluya intencionalmente del cuerpo de un Buda. Se les llama “sin intervalo” porque su resultado es el renacimiento en un reino infernal inmediatamente después de la muerte, sin el intervalo de un estado intermedio (bardo) antes del próximo renacimiento.

1604 V. 24.

1605 Sct. Sarvavaidalyasaṃgrahasūtra, Tib. rnam par 'thag pa thams cad bsdus pa'i mdo. En general, el término “colección de pulverización completa” es otro nombre para la “vasta colección de escrituras” (Sct. vaipulyam, Tib. shin tu rgyas pa'i sde) en la duodécima clasificación de los sūtras del Buda (Sct. dvadaśadharmapravacana, Tib. gsung rab yan lag bcu gñis). Esta colección es la colección escritural de Bodisatvas y enseña solo el gran vehículo. Lleva el nombre de “pulverización completa” porque pulveriza completamente todos los oscurecimientos. (Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. I, p. 349).

1606 Un epíteto de Maitreya.

1607 Esto se refiere a Buda Śākyamuni en una de sus vidas anteriores.

1608 Sct. dvadaśadhūtaguṇa, Tib. sbyangs pa'i yon tan bcu gñis: (1) usar el vestido de un barrendero de estiércol (es decir, solo ropa que otras personas han tirado), (2) poseer solo tres

túnicas, (3) usar solo ropa hecha de un tipo de material, como lana, (4) pedir limosna, (5) comer solo mientras está sentado en el lugar donde come (es decir, no levantarse y regresar a comer), (6) no comer alimentos después del mediodía, (7) vivir en lugares aislados, (8) vivir bajo los árboles, (9) vivir en lugares sin techo, (10) vivir en cementerios, (11) dormir sentado y (12) contentarse con quedarse en cualquier lugar (p. ej., sin manipular el suelo de ninguna manera para hacerlo más cómodo).

1609 Sct. Sarvadharmāpravṛttinirdeśasūtra, Tib. chos thams cad 'byung ba med par bstan pa'i mdo.

1610 En un sentido general, esto se refiere a estar mentalmente preparado para el Dharma de la no elevación, es decir, la vacuidad (Sct. anutpattidharmakṣānti, Tib. mi skye ba'i chos la bzod pa). Por lo tanto, aquí "resistencia" no significa soportar o aguantar pasivamente algo, sino que indica una apertura y receptividad activas para integrar la experiencia de la vacuidad en el flujo mental de uno. En un sentido más específico, "resistencia" significa alcanzar el nivel de resistencia entre los cuatro niveles –calor, pico, resistencia y dharma supremo– del camino de la unión. Aquí, el practicante recién alcanza cierto grado de resistencia –o disposición en el sentido de falta de miedo– con respecto a la vacuidad profunda. Estrictamente hablando, la forma completa de este tipo de resistencia solo se alcanza desde el camino de la visión en adelante cuando uno ve directamente la naturaleza de los fenómenos y luego se familiariza con esta realización.

1611 *El Ornamento de los Sūtras,* II. 15b-d.

1612 Esto obviamente se refiere a una proclamación de Tsongkhapa. Además, los *Anales Azules* informan una declaración muy similar de Tsang Nagba Dsöndrü Senge, otro Consecuencialista anterior en el Tíbet del siglo XIII: "Un hombre similar a mí, capaz a través del estudio de determinar el significado de los textos de acuerdo con el método de Śrī Candrakīrti, no aparecerá de ahora en adelante." ('Go lo tsā ba gzhon nu dpal 1996, p. 334).

1613 Sct. tīrthakara, Tib. mu stegs byed pa.

1614 ACIP KL0107@214B.

1615 No pude localizar este verso en la versión ACIP del sūtra (que, sin embargo, contiene secciones incompletas).

1616 V. 2-5.

1617 Ibíd., V. 6.

1618 Sct. Bodhisattvacaryopadeśasūtra, Tib. byang chub sems dpa'i spyod pa bstan pa'i mdo.

1619 Sct. cakravartin, Tib. 'khor los bsgyur ba'i rgyal po. Monarcas universales que viajan a donde quieran sobre enormes ruedas de oro, plata, cobre o hierro. Gobiernan hasta los cuatro continentes del sistema mundial que contiene el Monte Meru y los cuatro continentes tal como se presentan en la antigua cosmología India.

1620 Sct. Mañjuśristhānasūtra, Tib. 'jam dpal gnas pa'i mdo.

1621 Tib. chos kyi phyag rgya'i mdo.

1622 Sct. upasaṃpadā, Tib. bsnyen par rdzogs pa (lit. "acercarse, entrar").

1623 Esto se refiere al ritual formal de ser ordenado completamente como monje, que comienza con la propia solicitud de ordenación del candidato, seguida de tres repeticiones formalizadas de esta solicitud por parte de su preceptor (Sct. upadhyāya, Tib. mkhan po) –uno de los monjes mayores completamente ordenados que conducen la ceremonia– a estos otros monjes. El ritual

se concluye con preguntas para descartar impedimentos para la ordenación (como estar enfermo o no tener veinte años).

1624 ACIP KD0113@78B (El comentario de Pawo Rinpoche cita solo la primera línea.)

1625 Ibíd., @117B (La segunda línea, como se cita aquí, dice: “Enseñé tres vehículos por el bien de la guía.”)

1626 Sct. Parivrājaka, Tib. kun tu rgyu ba. Este es el nombre general para mendicantes errantes de origen Brahmánico, que siguen enseñanzas védicas ortodoxas o caminos heterodoxos (el nombre para mendicantes de otras castas en caminos heterodoxos era Śramaṇa). Algunos de estos mendicantes eran meros sofistas, algunos Ājīvikas (ver Apéndice II), pero la mayoría de ellos experimentaron con una amplia gama de gurús y métodos espirituales.

1627 Ibíd., @ 40A-B.

1628 I. 93.

1629 Aquí “resistencia” se refiere a la tercera parte del camino de unión.

1630 Todos estos ejemplos se refieren a historias en las escrituras de Vinaya sobre estos arhats. Por ejemplo, Maudgalyāyana –que era famoso por sus poderes milagrosos– fue a los reinos infernales y conoció a un ser infernal que estaba sufriendo de una manera muy particular y le dijo que ese sufrimiento le había sucedido porque –durante su vida humana como maestro espiritual no Budista– había propagado ciertos puntos de vista equivocados. El ser infernal le pidió a Maudgalyāyana que les dijera a sus estudiantes que su maestro los instaba a renunciar a sus puntos de vista equivocados debido a esos resultados kármicos. Cuando Maudgalyāyana regresó a la superficie de la tierra y les contó a los estudiantes del maestro lo que había visto y oído, no le creyeron, sino que tomaron sus palabras como un insulto a su gurú fallecido y lo golpearon hasta la muerte.

Udāyin todavía tenía cierto apego y prefería enseñar el Dharma en el burdel del vecindario. El jefe ladrón local lo atrapó solo con su prostituta favorita y le cortó la cabeza.

El arhat Pequeño Kubja tenía el problema de que todo lo que se le daba como limosna no se quedaba en su cuenco de mendicidad, sino que se caía de inmediato. Así que finalmente probó un caldo hecho de barro, que se quedó en su cuenco pero lo llevó a su fallecimiento.

Nanda solía mirar fijamente a las mujeres en la audiencia cuando daba una charla de Dharma.

Hay otras historias (citadas en Crosby y Skilton 1995): Mahākāśyapa, de casta alta, no pudo deshacerse del esnobismo habitual y –a pesar de su renombre por el ascetismo– no pudo evitar tocar una melodía debido a sus vidas anteriores pasadas como mono. Del mismo modo, Gavāmpati –debido a sus muchas vidas como buey– regurgitaba habitualmente su comida para masticar el bolo alimenticio. Madhuvasiha –otro ex mono– no pudo resistirse a trepar paredes y árboles. Según se informa, incluso un Pratyekabuda –que había sido cortesana en vidas pasadas– todavía se vestía “como una coqueta.”

Pūrṇa(maitrāyaṇīputra) se destacó por sus habilidades para exponer el Dharma y su habilidad para entrenar monjes novatos.

1631 Sct. Sarvapuṇyasamuccayasamādhisūtra, Tib. bsod nams thams cad bsdus pa'i ting nge 'dzin gyi mdo.

1632 Sct. Drumakinnararājaparipṛcchāsūtra, Tib. mi'am ci'i rgyal po ljon pas zhus pa'i mdo.

1633 Sct. poṣada, Tib. gso sbyong. Esta es una ceremonia regular requerida para que todas las personas ordenadas restauren y purifiquen sus votos.

1634 I. 39.

1635 Líneas I. 11ab.

1636 Sct. vrata, Tib. brtul zhugs.

1637 ACIP TD3874@073B.

1638 Ibíd., @073B–074A.

1639 ACIP TD3880@266B.

1640 Ibíd., @267A–267B.

1641 ACIP TD3876@166A.

1642 Sct. vāyu, Tib. rlung; lit. “viento.”

1643 ACIP KD0106@21B.

1644 Sct. puruṣa, Tib. skyes bu. Para más detalles sobre este sistema, ver el Apéndice II.

1645 Sct. rajas, tamas, sattva; Tib. rdul, mun pa, sñing stobs.

1646 Sct. prakṛti, Tib. rang bzhin (también llamado “sustancia primordial”, Sct. pradhāna, Tib. gtso bo).

1647 Sct. jagat, Tib. 'gro ba. Este es un sinónimo de todo el universo, lo que indica su carácter dinámico.

1648 Sct. mahat/buddhi, Tib. chen po/blo.

1649 Sct. ahaṃkāra, Tib. nga rgyal.

1650 Sct. pañcatanmātra, Tib. de tsam lnga.

1651 El punto principal que se refuta aquí es que el yo permanente –el individuo– es la conciencia. Véase también la sección 4.2.2.1.3.1. La Refutación de la Sustancia Primordial de los Enumeradores a continuación.

1652 El ejemplo de etiquetar a una persona como padre e hijo proviene de los Enumeradores. Lo que intentan ilustrar con esto es lo siguiente: Todo lo que se percibe –sonido, forma, y etc.– no es básicamente otra cosa que la “naturaleza” permanente y única, que se vuelve perceptible como varias “manifestaciones” (Sct. vikāra, Tib. rnam 'gyur) debido al deseo del individuo. Esta naturaleza en realidad es el equilibrio de los tres “constituyentes”: Luminosidad, motilidad y oscuridad. Aquí comienza la refutación de los Centristas: A diferencia de una persona que está etiquetada de diferentes maneras en dependencia de otras personas, algo permanente es algo que por definición no depende de nada, de lo contrario estaría condicionado y, por lo tanto, impermanente. Por lo tanto, los tres constituyentes no pueden ser algo que esté calificado en dependencia de otra cosa. Esto implica, además, que no pueden ser causa de nada, ya que son permanentes, es decir, inmutables e incesantes.

1653 En la forma en que Pawo Rinpoche comenta en las líneas 64cd, el término “naturaleza” (Sct. svabhāva, Tib. rang bzhin) puede entenderse en dos niveles. Primero, la afirmación de los Enumeradores es que los tres constituyentes de oscuridad, luz y motilidad son lo que se manifiesta como “cognición” (Sct. buddhi, Tib. blo) y permiten la percepción real por parte del yo o del “individuo”, que es el único factor en su sistema que se considera sensible o consciente. Sin embargo, incluso si se acepta esta afirmación, los tres constituyentes no tienen por sí mismos una naturaleza que les permita percibir el sonido (ya que son materia inconsciente).

En un nivel más específico, la frase “en el momento de no ser dependiente” se refiere al equilibrio de los tres constituyentes. Este estado es justo lo que constituye la “naturaleza” primordial (Sct. prakṛti, Tib. rang bzhin), que en sí misma no es una percepción permanente del

sonido, sino solo materia primaria indiferenciada. Además, se dice que es imperceptible en todo momento, mientras que la percepción del sonido es definitivamente algo que se experimenta. Por lo tanto, estos dos –la naturaleza primordial y la percepción del sonido– no pueden ser lo mismo.

1654 Estos son dos de los cinco hijos Pandava, los héroes de la antigua epopeya India *Mahābhārata*.

1655 *La Joya de Ketaka* de Mipham Rinpoche dice aquí: “Si piensas que hay una aprehensión del sonido incluso cuando se aprehende la forma, todas las manifestaciones serían aprehendidas [simultáneamente] siempre que cualquiera [de ellas ocurra], o el sonido no sería aprehendido incluso cuando [hay] sonido. Dado que todas las manifestaciones son de [esta] naturaleza única, es imposible que ciertas [manifestaciones] sean [solo] aprehendidas en ciertos momentos y no aprehendidas en los momentos en que otras [de ellas ocurren] . . . . Si lo que se ve como algo distinto [percepción del sonido y percepción de la forma] es, sin embargo, uno, entonces se deduce que todo es uno.” ('Ju mi pham rgya mtsho 1979, pags 91-92)

1656 Sct. pradhāna, Tib. gtso bo (otro nombre para prakṛti).

1657 ACIP TD3874@075A.

1658 Ibíd., @075B.

1659 Ibíd., @075B–076B.

1660 ACIP TD3880 @ 267B. No pude localizar la cita en este pasaje.

1661 Ibíd., @268B–269A.

1662 ACIP TD3876@167B.

1663 Ibíd., @168B.

1664 Tib. ba men. Una especie India de ciervo que tiene características similares a un buey.

1665 ACIP TD3876@168B.

1666 ACIP TD3872@230A.

1667 Ibíd., @231A.

1668 *La Joya de Ketaka* agrega que esto es tan imposible como pintar el espacio ('Ju mi pham rgya mtsho 1979, p. 96).

1669 Tib. gzegs zan pa (“Devorador de cáscaras”). Kāṇāda fue el fundador de la escuela no Budista de los Diferenciadores y recibió su nombre porque pudo meditar durante mucho tiempo mientras se sostenía comiendo solo cáscaras de grano. También fue llamado Búho (Sct. Ulūka, Tib. 'ug pa) porque, al realizar Īśvara, la deidad se posó sobre un liṅgam de piedra en su cueva de meditación en forma de búho, a quien Kāṇāda le pidió confirmación de su logro.

1670 *La Joya de Ketaka* dice: “Los Bodhisattvas ven que no hay yo, pero los objetos de su compasión –todos los seres sintientes– no se dan cuenta de esto. Por lo tanto, experimentan continua e innecesariamente las apariencias del sufrimiento como si tuvieran un yo. Dado que existen estos [seres], [los Bodisatvas] desarrollan compasión cuando los observan, por la siguiente razón: [Los Bodisatvas] no están apegados a un yo personal y ven que otros sufren [a través de su apego a] tal yo a pesar del hecho de que no lo tienen. Por lo tanto, los estados mentales de apreciar a los demás más que a uno mismo florecen naturalmente, y también ven que es posible disipar el sufrimiento de los demás al igual que el sueño profundo.” ('Ju mi pham rgya mtsho 1979, p. 101)

1671 *La Joya de Ketaka* da el siguiente ejemplo: “Esto es como las personas que están afligidas por espíritus malignos. Estas personas viven en el mismo entorno que otras personas. Sin embargo, desde su perspectiva, existen apariencias engañosas, como las formas de los demonios. Así, [para ellos,] también existe el sufrimiento causado por estas [apariencias] y el alivio de estar libres de este sufrimiento.” (Ibíd., p. 102)

1672 Tradicionalmente, estas ocho cualidades definen qué tan buena debe ser el agua potable: fresca, dulce, ligera, suave, clara, agradable, saludable y relajante.

1673 Sct. māna, Tib. nga rgyal. Por lo general, esta es la palabra para “orgullo”, pero también puede –como en este caso– referirse al apego a un yo personal o “mi” que conduce al deseo de lo que parece agradable y la aversión a lo que parece desagradable. Las acciones que son motivadas por estas aflicciones causan los diversos sufrimientos de la existencia cíclica.

1674 ACIP TD3874@077B.

1675 El verso 101 de este texto dice:
Cuando un plátano junto con
la totalidad de sus partes ha sido disecccionada,
no queda nada en absoluto.
De manera similar, también las personas con sus constituyentes, cuando se diseccionan,
son así.

1676 ACIP TD3880@269B.

1677 Ibíd., @270A.

1678 Ibíd., @270B.

1679 Sct. Tathāgataguhyasūtra, Tib. de bzhin gshegs pa'i gsang ba'i mdo.

1680 ACIP TD3872@241B-242A.

1681 “Abhidharma Superior” se refiere al *Compendio de Abhidharma* de Asaṅga (P 5550, fols. 114b. 3-4). En el gran vehículo, las presentaciones en el *Tesoro del Abhidharma* de Vasubandhu se consideran el “Abhidharma inferior.”

1682 ACIP TD4089@21A.

1683 Sct. Dharmadhātu, Tib. chos kyi khams.

1684 Sct. Dharmāyatana, Tib. chos kyi Skye mched.

1685 IV.1.

1686 XVIII.42.

1687 XVIII.43-44.

1688 El Tibetano dice “ocho”, porque la traducción Tibetana del verso 79 tiene cinco líneas.

1689 Esta declaración se refiere a la opinión de Tsongkhapa y sus seguidores de que existe una base común para los diversos objetos percibidos de diferentes seres sintientes. Por ejemplo, lo que es húmedo y humectante es visto como agua por los humanos, como néctar por los dioses, como pus y sangre por fantasmas hambrientos, y así sucesivamente. En su *Carro de los Siddhas Tagbo*, el Octavo Karmapa también refuta esta posición.

1690 Lo que se refuta en los versos 80 y 81 son las dos posibilidades de cómo un cuerpo podría existir teóricamente en sus partes: Debe darse el caso de que un cuerpo con todas sus partes impregne la totalidad de nuestras partes del cuerpo al ser una coincidencia exacta una a una o

que un cuerpo entero con todas sus partes esté presente en todas y cada una de sus partes (lo que implica una multiplicidad de cuerpos).

1691 Por supuesto, o esto es simplemente redundante o la consecuencia sería que hay dos versiones de cada parte del cuerpo: La real y la que pertenece a este cuerpo extra.

1692 Aquí, algunas versiones Sánscritas dicen *kāya* (cuerpo, figura) y otras *kāśthama* (pila de madera, tronco). Pawo Rinpoche y Padma Karpo leen *tho yor* (pila de piedras). La mayoría de las otras versiones Tibetanas de esta línea dicen *lus ni skye bu ltar snang ba* (el cuerpo parece una persona). Los comentarios de Ngülchu Togme y Minyak Künzang Sönam simplemente ignoran esto y comentan de la misma manera que lo hace Pawo Rinpoche. La mayoría de los comentarios Indios y Tibetanos disponibles para mí explican aquí que el cuerpo aparece como una persona siempre que estén presentes las condiciones para tal apariencia; es decir, no aparece como persona cuando es un embrión en sus primeras etapas o cuando es incinerado y solo quedan cenizas. Kalyāṇadeva y Mipham Rinpoche se refieren a ambas versiones en Sánscrito y, en consecuencia, dan dos explicaciones diferentes (ver la siguiente sinopsis de otros comentarios).

1693 ACIP TD3874@078B.

1694 Esto debe referirse al no identificado *Pequeño Comentario sobre los Puntos Difíciles.* En su mayoría, Pawo Rinpoche también llama al *Gran Comentario sobre los Puntos Difíciles* de Prajñākaramati simplemente *Gran Comentario*. Además, al igual que en el caso del *Pequeño Comentario sobre los Puntos Difíciles,* ninguna de las citas de este texto aquí puede ubicarse en ninguno de los comentarios sobre el *Bodhicaryāvatāra* en el *Tengyur*, y parece bastante improbable que haya otro *Pequeño Comentario* no identificable.

1695 En el Budismo, el término “sentimiento” tiene un significado mucho más limitado que en el pensamiento Occidental en general. Solo se refiere a experiencias directas y no conceptuales, sensaciones físicas o sentimientos mentales, en su nivel más básico; estos pueden ser placenteros, desagradables o neutrales. Todos los “sentimientos” y “emociones” elaborados de nuestro paisaje interno Occidental se consideran simplemente la conceptualización posterior de nuestras experiencias directas.

1696 La versión de Pawo Rinpoche de las líneas 90bc tiene *'di yis* en lugar de *'di yi* y *gzhan 'ga' tsam* en lugar de gzhan dga' tsam. Por lo tanto, su comentario se refiere a la siguiente lectura:

Podrías decir: “El sufrimiento existe en una forma sutil.”
¿No es que esto elimina la forma burda [del placer]?
Si es simplemente otra cosa,
cualquier sutileza debe pertenecer a esto.

1697 Como puede verse, el texto de los versos 90 y 91 está algo reorganizado en el comentario, lo que se debe en parte a las variantes en las líneas 90bc.

El comentario de Padma Karpo muestra las mismas variantes pero da una explicación diferente: “**Podrías decir**: ‘En el momento del placer, **el sufrimiento existe en una forma sutil**. Sin embargo, **¿No es que** este placer burdo **elimina** la **forma burda** [del sufrimiento]? Entonces, **es meramente algo más**; es decir, su forma burda ha disminuido y su forma sutil se manifiesta. **Cualquier sutileza debe pertenecer a** su tipo respectivo. Como no puede ir más allá de [su tipo], sigue siendo sufrimiento o placer [respectivamente].” (pág. 157)

Casi todos los demás comentaristas explican este verso tomando las tres primeras líneas como la declaración del oponente. El comentario de Ngülcu Togme puede ejemplificar esto: **“Podrías decir**: ‘Dado que la experiencia del **sufrimiento en una forma sutil existe**, definitivamente es un sentimiento. Sin embargo, **¿no es que su forma burda es eliminada** por un poderoso placer? Seguramente lo es. La naturaleza de **este** [sufrimiento] sutil **es una alegría**

diferente de ese placer burdo, es decir, un **mero** placer leve.’ **Cualquier** experiencia de [tal] **sutileza** no sería sufrimiento, ya que aún **debe pertenecer a este** tipo de placer.” (pág. 344)

Véase también el comentario de Künzang Pelden (Kun Bzang dpal ldan 1990, pags 90-91), que –como tantas veces– corresponde casi exactamente a la *Joya de Ketaka* de Mipham Rinpoche.

1698 Cuando el texto dice aquí “entrar en contacto”, se refiere a un contacto mutuo inclusivo en todas las dimensiones. Si partículas infinitesimales (o cualquier otra cosa, para el caso) se tocaran como dos manos juntas, entrarían en contacto solo en los lados de la palma, pero no en los lados posteriores, por ejemplo. En consecuencia, no serían parciales. Además, no se podría decir que las dos partículas, o manos, tengan contacto, ya que solo uno de sus lados respectivos, el lado de la palma, tiene contacto. Por lo tanto, para tener un contacto mutuo completo en todos los lados, las partículas tendrían que interpenetrarse completamente entre sí. Esto tampoco es posible, ya que todos son iguales al no tener extensión espacial alguna que pueda acomodar algo más en su interior. Por esta razón, no pueden entremezclarse; es decir, podrían existir a lo sumo lado a lado sin superponerse. Estrictamente hablando, su calidad de ser sin partes y sin dimensiones excluye cualquier contacto en absoluto (y mucho menos un contacto mutuo del 100 por ciento), ya que no tienen la superficie más liviana que podría tener contacto.

1699 Esto se refiere al verso VIII. 101ab:

Lo que se llama “continuo” y “conjunto”
no es real, como un rosario, un ejército, y etc.

Algunos comentaristas identifican los versos anteriores sobre el examen del cuerpo y sus partes (particularmente los versos IX. 85-86) como “lo que ya se analizó anteriormente.”

1700 No aparece ningún comentario para la línea 97d. El pasaje correspondiente del comentario de Künzang Pelden dice: “No hay placer por el que esforzarse o por lograr. **¿Y qué** persona **sería afligida por qué** sufrimiento? Son meras apariencias ilusorias de una mente equivocada.” (Kun bzang dpal ldan 1990, p. 696)

1701 Aquí, solo se mencionan explícitamente el primero y el último de los objetos de los cinco sentidos, pero esto incluye implícitamente también los tres restantes, es decir, sonidos, olores y sabores.

1702 En otras palabras, si el objeto y el experimentador no tuvieran una relación de ser causa y resultado respectivamente, el experimentador sería algo sin causa. Por otro lado, la conexión causal requiere que la causa preceda al resultado. Por lo tanto, la simultaneidad de dos cosas que son entidades sustancialmente separadas y distintas que no están relacionadas en absoluto, como una montaña en el Este y una montaña en el Oeste, excluye una conexión causal (así como el segundo tipo posible de conexión, es decir, una conexión de identidad). Entonces, ¿Cómo podría uno experimentar al otro?

1703 Esto es análogo a la refutación de la auto-conciencia (versos 17 y sig.).

1704 ACIP TD3874@079B.

1705 Es decir, la escuela no Budista de los Diferenciadores.

1706 ACIP TD3874@080B.

1707 Sct. rasāyana, Tib. bcud len. Esto se refiere a varias prácticas para extraer la esencia de los minerales, y etc., que sostienen el cuerpo sin otros alimentos.

1708 ACIP TD3880@272A.

1709 Sct. mana indriya, Tib. yid dbang.

1710 Sct. manokalpanā, Tib. yid rtog.

1711 Véanse las líneas 99cd.

1712 Todos los comentaristas coinciden aquí en que "dentro" se refiere a las facultades sensoriales. Sin embargo, en el caso del comentario que se critica aquí, las líneas 102ab y las líneas 102cd vendrían a significar exactamente lo mismo, es decir, que la mente no habita ni en las facultades sensoriales (adentro), ni en la forma (afuera), ni en el medio (en cualquier otro lugar). Sin embargo, el punto de Pawo Rinpoche aquí parece ser que la mente no solo *no habita en algún lugar de* las facultades sensoriales, en objetos externos o en el medio, sino que las líneas 102cd dicen además que la mente *tampoco es idéntica a* estas facultades, objetos o cualquier otra cosa que no sean estos.

1713 ACIP TD3874@081A-081B.

1714 ACIP TD3876@172B.

1715 XXIV.14 (el texto cita solo las dos últimas líneas).

1716 XXIV.20.

1717 Sct. Candrottarādārikāvyākaraṇasūtra, Tib. bu mo zla mchog lung bstan pa'i mdo.

1718 Sct. kalpaka, Tib. rtog pa pa.

1719 Verso 30.

1720 ACIP TD3874@081B-082A.

1721 No pude localizar esta cita.

1722 ACIP TD3880@274A–274B.

1723 ACIP TD3876@172B-173A.

1724 La esencia de esto es la siguiente: En el ejemplo, la existencia de la semilla no se revela simplemente por el brote material (no percibe ni infiere su propia causa). Más bien, nuestra mente tiene que percibir primero el brote (el resultado) y luego inferir la existencia de la semilla (su causa) basándose en esta percepción (que, además, requiere una comprensión adecuada de la causalidad en general y en este caso específico; por ejemplo, la mera observación de un brote por un bebé sin tal comprensión no revelaría la existencia de la semilla a este bebé). Por lo tanto, este es un proceso que es más complejo de lo que sugiere el ejemplo.

Por otro lado, la implicación cuando el ejemplo del oponente se aplica a la conciencia y al objeto cognoscible es que –al igual que la percepción de un brote puede conducir a una inferencia sobre la semilla– la conciencia misma (el resultado) debe percibirse (a) y, por lo tanto, conducir a una inferencia (b) sobre la existencia real de los objetos (su causa). Sin embargo, estas dos conciencias adicionales (a) y (b) no se observan y, además, son superfluas. Convencionalmente hablando, a diferencia de un brote, la conciencia en sí misma es lo que revela su objeto percibido (aunque no su existencia real). Por lo tanto, no hay necesidad de que esta mera percepción de un objeto conduzca a una percepción adicional de sí mismo más a alguna inferencia sobre la existencia de un objeto que ya percibió. Incluso si uno asume tales conciencias adicionales, ¿Cómo se verían? Ya se refutó en la sección sobre la auto-conciencia que una conciencia dada puede percibir su propia existencia (versos 17 y sig.). Si fuera otra conciencia la que percibiera la existencia de la primera, esto resultaría en la falacia de la regresión infinita. Por lo tanto, una percepción (realmente existente) de esta primera conciencia es imposible, sin mencionar una inferencia subsiguiente que se basa en esa percepción. En consecuencia, la existencia (real) de los objetos no puede inferirse en razón de una conciencia que los percibe. Si la percepción de los objetos fuera una prueba de su existencia real, esto

conduciría además a la absurda consecuencia de que los objetos que se perciben en un sueño son realmente referentes externos existentes, porque se perciben.

1725 ACIP TD3874@082A-082B.

1726 Ibíd., @082B.

1727 Verso 48.

1728 Estas cuatro posibilidades son (1) un solo resultado que surge de una sola causa, (2) un solo resultado que surge de múltiples causas, (3) múltiples resultados que surgen de una sola causa y (4) múltiples resultados que surgen de múltiples causas. Por lo tanto, "la refutación de surgir de las cuatro posibilidades" no debe confundirse con "la refutación de surgir de los cuatro extremos", que es otro nombre para el razonamiento de la astilla vajra.

1729 Esto se refiere a la explicación del razonamiento de la astilla vajra a continuación.

1730 Este razonamiento se enseña en detalle en los versos 116-142.

1731 I. 1.

1732 Sct. Cārvāka, Tib. tshu rol mdzes pa pa.

1733 Sct. Nirgrantha, Tib. gcer bu pa. Este es otro nombre de una de las dos subsecciones del Jainismo, es decir, los Digambaras ("Los Cubiertos de Cielo").

1734 Esto se refiere al gurú de Pawo Rinpoche, el Octavo Karmapa Mikyö Dorje.

1735 Versos 70-72 (el texto presente no cita las líneas 71cd y 72cd).

1736 Versos 9-11. Las dos últimas líneas se refieren al famoso silencio de Vimalakīrti en su diálogo con Mañjuśrī sobre la realidad última en el *Vimalakīrtinirdeśasūtra*.

1737 *El Tesoro del Conocimiento* añade: "Los Autonomistas no presentan lo aparente simplemente siguiendo las convenciones mundanas, ya que ven posibilidades de error en ese enfoque. Porque, las personas mundanas simplemente usan convenciones sin ningún análisis a través del razonamiento. Por lo tanto, prefieren presentar la realidad aparente de acuerdo con los Seguidores del Sūtra o los Yogācāras que saben cómo aplicar los razonamientos. Los Consecuencialistas no siguen a otros proponentes de los sistemas filosóficos, sino solo las convenciones utilizadas por las personas mundanas. Para los Consecuencialistas, los nobles son las únicas autoridades en la cognición válida de la realidad última, mientras que las personas mundanas son las únicas autoridades en lo que convencionalmente se considera la cognición válida de la realidad aparente." (Kong sprul blo gros mtha' yas 1982, vol. II, pags 519-20)

1738 Citado en ACIP TD3860@05B (el pasaje en el texto de Buddhapālita es ACIP TD3842 @161B).

1739 Ibíd., @08B (el pasaje en el texto de Bhāvaviveka es ACIP TD3854@49A).

1740 Ibíd., @08B–09A.

1741 Tib. dvangs ma.

1742 Tib. sñigs ma.

1743 En cuanto a la esencia pura y la escoria, el comentario de Jamgön Kongtrul Lodrö Taye sobre *La Realidad Interna Profunda* explica: "En cada uno de todos los fenómenos de los agregados, fuentes y constituyentes, existe la esencia pura (el aspecto de la sabiduría) y la escoria (el aspecto de la conciencia [errónea]). Al tomar el conjunto de la esencia pura y la escoria como base para la purificación y la escoria como lo que debe purificarse, los medios

para la purificación –maduración y liberación– concuerdan con las gradaciones de la base para la purificación, y así se revela el resultado de la purificación: Los tres cuerpos iluminados.” (Sikkim, India: Rumtek, 1970, fol. 25b)

Como Pawo Rinpoche afirma a continuación, al malinterpretar esto, uno puede aferrarse a la inexistencia de la conciencia ordinaria y errónea, y a la existencia real de la sabiduría.

1744 ACIP TD3860@012A.

1745 Ibíd., @011B.

1746 VI.14.

1747 I. 2.

1748 Ibíd., I. 3ab.

1749 Ibíd., I. 3cd.

1750 Ibíd., I. 4a-c.

1751 Ibíd., I. 5-6.

1752 Ibíd., I. 7.

1753 Ibíd., I. 8.

1754 Ibíd., I. 9.

1755 ACIP TD3860@013A.

1756 I. 10-12.

1757 Ibíd., I. 13-14.

1758 *Versos Fundamentales* XII.9ab.

1759 Ibíd., VIII.4ab.

1760 ACIP TD3860@012A-012B. Las dos últimas líneas están tomadas de la propia *Introducción en el Centrismo* de Candrakīrti (VI. 100ab).

1761 Este razonamiento se enseña en los versos 143-150.

1762 Como se mencionó anteriormente, los seguidores de esta escuela afirman que todas las cosas en los tres tiempos existen como entidades sustanciales en este momento. Por lo tanto, las cosas que existen en el futuro ahora mismo entran en el presente en el momento siguiente y aparecen como lo que llamamos “resultados”, mientras que las cosas que existen en el presente ahora mismo (las causas de estos resultados) pasan al pasado, permaneciendo existentes allí.

1763 VII.17.

1764 Ibíd., VII. 19cd.

1765 VI.117.

1766 Tib. dbang phyug. Esto se refiere a la deidad suprema en el Hinduismo desde la época de los Vedas, que se identifica principalmente como el dios personal que crea el universo. Más tarde, esta deidad suprema a menudo se convirtió en sinónimo del dios Śiva. Varios sistemas filosóficos afirman la existencia de Īśvara, como los Diferenciadores y algunas subescuelas de los Enumeradores. (En el *Advaitavedānta* de Śaṅkara, Īśvara se entiende como la naturaleza impersonal y primordial del universo, por lo que es idéntica al Brahman.)

1767 Se dice que Īśvara crea el mundo a través de su actividad mental.

1768 Aquí, todos los demás comentarios que consulté dicen: Los oponentes afirman que Īśvara crea el yo y las partículas de la Tierra y demás. Sin embargo, dado que también afirman que todos estos son permanentes, no puede haber una relación de causa y resultado entre ellos. ¿Cómo podría un Īśvara permanente crear algo, es decir, cambiar su estado creando varias cosas? ¿Y cómo podrían crearse un yo o partículas, ya que su estado de eternidad no les permite ser creados o influenciados por nada en primer lugar?

1769 El punto aquí es que si hubiera una causa permanente que creara todo desde el pasado infinito y perdurara en el futuro infinito, no habría resultados en absoluto, porque su causa no ha cesado y nunca cesará. O, alternativamente, los resultados –al igual que su causa– también deberían existir infinitamente. Ambas consecuencias son refutadas por el hecho de que vemos resultados recién surgidos, así como su cesación en todas partes a nuestro alrededor. Por lo tanto, no puede haber una causa permanente como Īśvara.

1770 Los versos 123-125 muestran que cualquier actividad de creación por parte de un dios creador, como Īśvara, es imposible, ya sea que se considere independiente de otros factores o dependiente de ellos. Si esa actividad fuera independiente de cualquier cosa, nadie más tendría que esforzarse en nada, como producir alimentos mediante la agricultura, ya que no podría haber nada que no fuera creado por Īśvara. Por lo tanto, incluso si uno hiciera su propio esfuerzo, sería completamente en vano y superfluo. Estrictamente hablando, cualquier acción e incluso cualquier pensamiento por parte de los seres sintientes sería imposible, ya que estos no vendrían de Īśvara. Por lo tanto, toda la idea del karma o cualquier ética también colapsaría.

Si se dice que Īśvara es el creador de todo y, sin embargo, depende de otras causas y condiciones para esto, entonces se deduce que, una vez que las causas y condiciones para un resultado están completas, él no podría sino “crear” este resultado –lo quiera o no– porque se manifiesta en este punto y, por lo tanto, debe haber sido creado por él. Por otro lado, se deduce que, mientras estas causas y condiciones no estén completas, obviamente no tiene el poder de la creación, porque el resultado no es manifiesto, incluso si él quiere que lo sea.

Por lo tanto, en ambos casos, Īśvara está completamente bajo el control de otros factores. Esto no solo contradice la afirmación de su poder absoluto para crear o no crear, sino que además lo hace completamente superfluo en el proceso de producir resultados en conjunto: Una vez que las otras causas están completas, son completamente suficientes para manifestar el resultado. Por lo tanto, no se necesita un creador adicional, ni podría evitar el surgimiento del resultado, incluso si lo deseara. Mientras otras causas estén incompletas, tal creador tampoco sirve de nada, ya que no puede producir el resultado sin ellas. Por lo tanto, en cualquier caso, no puede influir en el resultado en lo más mínimo.

1771 Verso 12.

1772 ACIP TD3874@083A-083B.

1773 ACIP TD3880@276A.

1774 La sustancia primordial es el primero de los veinticinco factores de los Enumeradores que comprenden todos los fenómenos. Para conocer los términos en Sánscrito y más detalles, consulte el Apéndice I.

1775 Debe notarse que este conocimiento en sí mismo no es sensible, ya que se deriva de la materia primordial. Más bien –al igual que un espejo en el que uno ve la cara– sirve como soporte para que el yo sensible experimente objetos. Por lo tanto, la percepción se produce solo a través de la combinación del yo y la cognición.

1776 Los siguientes argumentos se refieren a la posición de los Enumeradores de que toda manifestación o flujo universal proviene o tiene la naturaleza de los tres constituyentes. Al mismo tiempo, estos componentes se equiparan con placer, sufrimiento y embotamiento,

respectivamente. Por lo tanto, se deduce que todas las manifestaciones deben poseer estos tres sentimientos.

1777 Aquí, la mayoría de los otros comentarios explican: Si dices que el placer surge de la tela, ya que las cosas como la tela en realidad no existen, el placer que surge de ellas tampoco existe.

1778 Esto significa, además, que el placer es a la vez causa de la ropa y su resultado, que es como decir: "Esta persona es a la vez mi madre y mi hija." Si los Enumeradores dijeran que esto se refiere a dos placeres diferentes –uno es la causa y el otro el resultado– contradecirían su propia afirmación básica de que los constituyentes, como la luminosidad/placer, son algo único.

1779 Esto remite a la tesis de los Enumeradores de que, por ejemplo, el sufrimiento sutil existe en el momento del placer intenso pero no se experimenta (versos 88-91).

1780 En cambio, si lo burdo del placer fuera algo distinto del placer (y por lo tanto totalmente desconectado), se seguiría que el placer tiene que experimentarse de la misma manera todo el tiempo, incluso cuando su tosquedad se ha transformado en sutilidad.

1781 Estas dos líneas también podrían leerse de la siguiente manera: "Podrías afirmar, 'Un inexistente no puede surgir de la nada total..'" Sin embargo, entre los comentarios Indios, solo el comentario de Kalyāṇadeva apoya esta lectura, mientras que todos los demás parecen entender que el ablativo Sánscrito (*kiṃcidasattvād*) indica una razón. Todos los comentarios Tibetanos siguen esto, ya que las traducciones de este verso coinciden en decir "porque" (*phyir*).

1782 Para recordar, los Enumeradores dicen básicamente que si el resultado no existe en el momento de la causa, no puede surgir más tarde, ya que es imposible que algo surja de la nada. Usan el ejemplo del aceite de sésamo, que ya está presente en las semillas de sésamo y se manifiesta cuando uno las muele. Por otro lado, si se muele arena, no se produce aceite. Además, no hay otras causas que puedan convertir un resultado que no existe en primer lugar en un resultado existente más adelante. Por lo tanto, dicen, el resultado debe existir en el momento de la causa. Sin embargo, si las entidades surgen solo de sí mismas, se deduce implícitamente que no necesitan otros factores para su surgimiento, como cultivar o moler las semillas de sésamo. Además, si el resultado ya existe en el momento de la causa, no hay necesidad de que surja o se manifieste de nuevo, o surgiría sin cesar.

La mayoría de los otros comentarios explican las líneas 135ab de la siguiente manera: Los Enumeradores no afirman explícitamente que el resultado claramente manifiesto como tal no existe en el momento de la causa, pero eso es lo que se deduce de su afirmación de que se manifiesta claramente solo más tarde. Por lo tanto, niegan que el resultado sea completamente inexistente en el momento de la causa y que surja completamente nuevo. Sin embargo, implícitamente, esto es exactamente a lo que se reduce su posición, porque, al afirmar que el resultado existe como un potencial, simplemente oscurecen la distinción entre la inexistencia del resultado en el momento de la causa y su existencia posterior. Decir que no se manifiesta en el momento de la causa equivale a decir que no existe. De lo contrario, tendría que ser perceptible de alguna manera en este momento, lo que claramente no lo es.

1783 Algunos comentarios dan la siguiente razón: El conocimiento de que el resultado existe en la causa es un resultado particular dentro de las conciencias de los Enumeradores. Por lo tanto, este conocimiento resultante también debe existir en los seres mundanos, porque también tienen conciencia, es decir, su causa.

1784 En todas las traducciones Tibetanas de este verso, las dos últimas líneas dicen lo siguiente:

de ñid du ni stong pa ñid	En la verdadera realidad, la meditación sobre la vacuidad
sgom pa de phyir mi 'thad 'gyur	por lo tanto no está justificado.

En Sánscrito, esto sería *tattvataḥ śūnyatā tasmād bhāvanā nopapadyate*. Sin embargo, lo que estas líneas realmente dicen es *tattvataḥ śūnyatā tasmād bhāvānāṃ nopapadyate*, lo cual es

confirmado por todos los comentarios Indios y sus traducciones Tibetanas. Por lo tanto, el Tibetano debe leer: *De ñid du ni dngos rnams kyi/stong ñid de phyir mi 'thad 'gyur*. Pawo Rinpoche parece comentar ambas posibilidades, con un brillo inusual de *de ñid du ni*. A excepción de Bu ston, que se refiere explícitamente a ambas versiones, todos los demás comentaristas Tibetanos comentan solo la primera versión, que parece ser el resultado de un cierto énfasis en la aplicación práctica de la comprensión de la vacuidad en la meditación.

1785 La lectura habitual de las líneas 139ab se refiere al hecho de que una negación de algo tiene que depender de una noción precedente de esta cosa; por ejemplo, uno no puede hablar o pensar en la inexistencia de un jarrón sin tener la noción de un jarrón en primer lugar. Pawo Rinpoche parece centrarse en la necesidad de usar y comunicarse con nociones o términos convencionales –que siempre son imputaciones– para demostrar a qué se refieren.

1786 ACIP TD3874@084B.

1787 Ibíd., @084B-085A. En la última oración, el comentario de Pawo Rinpoche cita la línea 133b: “Ser burdo o sutil no significa nada más que impermanencia.” Sin embargo, el comentario de Kalyāṇadeva se refiere claramente a las líneas 134ab.

1788 Ibíd., @085A.

1789 ACIP TD3876@175A.

1790 Ibíd., @176A. Hay algunas variantes textuales después de “Es lo que se superpone como la naturaleza [de todos los fenómenos], . . . (Tib. ngo bo ñid du sgro btags pa ste).” En el presente texto, esta cita continúa con: *Dogs pa dang bcas pa' gog pa yin no zhes* (lo cual no tiene mucho sentido; supongo que dogs pa es solo una falta de ortografía de dgos pa). P5278 dice: *Dgag par bzung bar mi nus pa'i phyir ro*. Tanto el ACIP como el D3876 dicen: *Dgos par bya ba la dgos par byed pa yin no*. (Aquí, el pasaje en P5278 anterior sigue después de algunas oraciones más, lo que sugiere que faltan en P5278.) Por lo tanto, mi traducción sigue a ACIP y Derge.

1791 Algunas escuelas Indias no Budistas dicen que los resultados se producen a través del tiempo como su causa de maduración.

1792 ACIP TD3876@176A-176B.

1793 La mayoría de los otros comentarios relacionan los versos 143-144 con el razonamiento de la originación dependiente.

1794 Parece que Pawo Rinpoche consideró que los versos 145-146ab se explican por sí mismos, ya que no da más comentarios. La parte correspondiente del comentario de Künzang Pelden dice: “Si se analiza el resultado, ¿Es lo que se va a producir un existente o un inexistente? ¿De qué sirve una causa para un resultado que es una entidad, es decir, algo que ya existe por su naturaleza? Estos dos no son adecuados como causa y resultado el uno para el otro. Podrías decir: ‘El resultado es algo inexistente que es producido por la causa.’ ¿De qué sirve una causa, si la propia entidad del resultado es una mera inexistencia? [No hay necesidad de una causa], ya que, en general, un inexistente no tiene una causa y tal [inexistente] permanece dentro de su naturaleza de ser un inexistente. Podrías pensar, ‘Un mero inexistente no es algo producido por una causa. Sin embargo, es la causa la que convierte este resultado inexistente en una entidad existente.’ Ninguna [causa] es capaz [de esto]: Incluso los esfuerzos combinados de miles de millones de causas no pueden alterar la falta de una entidad (es decir, [la falta de] un fenómeno) –o la inexistencia de una naturaleza propia– en una entidad. Esto es así como los cuernos de un conejo no se pueden transformar en un existente, sin importar cuántas causas se combinen. Un inexistente nunca se convertirá en algo que tiene que depender de algo [otro]. Otra razón por la que la falta de una entidad no se puede transformar en una entidad es: No se justifica que [esta

falta de una entidad] se convierta en [una entidad] sin descartar su naturaleza (es decir, siendo la falta de una entidad) o que se convierta en [una entidad] descartando [esta naturaleza].” (Kun bzang dpal ldan 1990, pags 724-25)

1795 ACIP TD3874@087A.

1796 ACIP TD3876@176B.

1797 Esto se refiere al milagro de Buda Śākyamuni en Śrāvastī, donde mostró tales hazañas.

1798 A diferencia del Sánscrito, la traducción Tibetana de este verso intercambia las dos primeras y las dos últimas líneas. Por lo tanto, los comentarios Tibetanos también dan el orden inverso de renacimiento en estados agradables y desagradables. Los comentarios Indios confirman el orden que se da aquí.

1799 Esto se refiere a la base dorada en el fondo de un mundo de cuatro continentes con el Monte Meru.

1800 El Sánscrito para esta línea es *sukhopakareṇaiḥ svakaiḥ*. El Tibetano dice *rang gi bde ba'i tshogs char kyis* (“con las lluvias de mi propia felicidad”) en lugar de *rang gi bde ba'i tshogs chas kyis*. Esta es la variante común de esta línea en la mayoría de las traducciones Tibetanas. Pawo Rinpoche aborda a continuación la diferencia en su sinopsis de otros comentarios.

1801 Sct. Bhūmipālaputra, Tib. sa srung gi bu. Este es el elefante en el que monta el dios Indra.

1802 El Sánscrito de este verso dice:
kadopalambhadṛṣṭibhyo deśayiṣyāmi śūnyatām
saṃvṛttyānupalambhena puṇyasaṃbhāramādarāt
El Tibetano dice:

nam zhig dmigs pa med tsul du	Habiendo reunido cuidadosamente la acumulación de mérito
gus pas bsod nams tsogs bsags te	de una manera no referencial,
dmigs pas phung bar gyur rnams la	¿Cuándo enseñaré la vacuidad
stong pa ñid ni ston par 'gyur	para aquellos que están arruinados por ser referenciales?

La traducción al Inglés sigue principalmente el comentario de Prajñākaramati. Explica que la acumulación de mérito no se reúne de manera aleatoria, sino empleando con mucho cuidado las convenciones convenientes de la realidad aparente, sin la cual no se puede enseñar la vacuidad última. La acumulación de mérito consiste en las perfecciones, como la generosidad, que se practican de manera no referencial, es decir, sin conceptualizar la tríada del que da, el receptor y el acto de generosidad. Los que tienen puntos de vista referenciales son los realistas, es decir, los que se aferran a entidades realmente existentes. (ACIP TD 3872@287A–B).

1803 Sct. kṛtayuga, Tib. rdzogs ldan dus. Según la antigua cosmología India, esta es la primera de cuatro fases en un eón –la “edad de oro”– en la que los seres humanos tienen una vida extremadamente larga. En este momento, la riqueza, los deseos, la felicidad y el Dharma se proporcionan espontáneamente en gran abundancia.

1804 La segunda versión parece ser una traducción más libre de “ofrendas” (Sct. upakareṇa, lit. “ayuda, servicio, instrumento”), que encaja muy bien en el contexto de esta metáfora. Originalmente, bien podría haber sido solo un error de los escribas, ya que, en Tibetano, la diferencia entre estas dos versiones es solo una letra (*char* en lugar de *chas*). Todos los comentarios Indios se refieren a la primera versión (al igual que Mipham Rinpoche), mientras que la mayoría de los comentarios Tibetanos explican la segunda.

1805 ACIP TD3874@087A.

1806 Ibíd., @087A.

1807 Ibíd., @087A–088A.

1808 ACIP TD3880@280A-281B.

1809 Sct. Rājadeśasūtra, Tib. rgyal po la gdams pa'i mdo. En el *Kangyur*, hay tres sūtras con este nombre, que se enseñan para diferentes reyes. Por lo general, se hace referencia al sūtra enseñado para el rey Prasenajit de Kosala.

1810 ACIP TD3880@281B-282A.

1811 Fuentes: Mi nyag dgon po 1999 (pags 237-42), Ko zhul grags pa 'byung gnas dang rgyal ba blo bzang mkhas grub 1992 (pags 995-96), Dpa' bo gtsug lag phreng ba 1986 (pags 1528-31) y Chos kyi 'byung gnas 1972 (vol. II, pags 55-63).

1812 Tib. dbu ru sñe thang, un área en el Tíbet central cerca de Lhasa.

1813 Tib. gnyags dznyā na ku mā ra.

1814 Tib. bla ma dar.

1815 Tib. lam rñed sgrol ma.

1816 Tib. dge bsynen cha lung.

1817 Tib. chos dbang lhun grub.

1818 Tib. lho brag gro bo lung gi dgon pa. Trowo Lung es una región en Lhotrag en el Sur del Tíbet.

1819 Tib. dge 'dun rgya mtsho.

1820 Tib. mi pham chos kyi rgyal po.

1821 Tib. paṇḍita ngag dbang grags pa.

1822 Tib. dvags po paṇḍita chos rgyal bstan pa'i rgyal mtshan.

1823 Tib. dbus smyon he ru ka kun dga' bzang po. No debe confundirse con el conocido Tsang Nyön Heruka, que vivió entre 1452 y 1507.

1824 Tib. legs bshad gling.

1825 Tib. bka' chen bzhi.

1826 Tib. zhva lu lo chen chos skyong dpal bzang po.

1827 Tib. kong po, una región en el Sur del Tíbet.

1828 Tib. zing po 'bum pa sgang.

1829 Esto significa "Guirnalda Gloriosa de las Sagradas Escrituras." Literalmente, la palabra Tibetana *gtsug lag* significa" [tocar] la coronilla de la cabeza [con las manos]." Por lo tanto, es una palabra reverencial para las escrituras, específicamente para las enseñanzas del Buda.

1830 Tib. tsa ri'i gnas nang rong chung. Tsari es una región en el Sur del Tíbet, y Naynang es el área donde se encuentra la sede principal de la línea de los tulkus Pawo.

1831 Tib. gzhu gru bzhi'i mkha''gro gsang phug.

1832 Tib. mkha' ro'i gsang phug.

1833 Tib. mtsho dkar khyung rdzong.

1834 Tib. rgyal tshab grags pa don grub, otro de los cuatro regentes de los Karmapas.

1835 Tib. grags pa dpal 'byor.

1836 Tib. phag mo rnam bshad chen mo.

1837 Tib. rtsis kyi bstan bcos rin chen gter mdzod.

1838 Tib. gos ba rig pa'i rgyud bzhi rnam bshad.

1839 Tib. sman dpyad zin bris sñing po bsdus pa.

1840 Para más detalles, ver, por ejemplo, Frauwallner 1956 y Hiriyanna 1973.

1841 Sct. varṇa.

1842 Sct. bhedābheda.

1843 Sct. pramāṇa, Tib. tshad ma.

1844 Sct. pratyakṣa, anumāṇa, śabda, upamāṇa; Tib. mngon sum, rjes dpag, sgra, dpe ñer 'jal.

1845 Sct. prameya, Tib. gzhal bya.

1846 La afirmación de que el legendario sabio Kapila (Tib. ser skya pa, “El Rubio”) es el fundador de este sistema es históricamente infundado. El hecho de que este nombre se mencione en los Vedas (*Sagāthakam* 784) se refiere más probablemente a Kaphila, quien escribió los versos 547-556 de la colección de versos *Theragāthā*.

1847 Tib. rang bzhin.

1848 Tib. skyes bu.

1849 Sct. guṇa, Tib. yon tan.

1850 Sct. rajas, tamas, sattva. Tib. rdul, mun pa, sñing stobs.

1851 Sct. jagat, Tib. 'gro ba.

1852 Sct. vikāra, Tib. rnam 'gyur.

1853 Sct. buddhi o mahat, Tib. blo o chen po. La cognición también se llama “la grande” porque todas las manifestaciones posteriores evolucionan a partir de ella y porque es el único factor que es capaz de producir una realización liberadora.

1854 Sct. ahaṃkāra, Tib. nga rgyal.

1855 Sct. pañcatanmātra, Tib. de tsam lnga.

1856 Sct. jīva, Tib. srog.

1857 Por razones de espacio, los sūtras citados no se enumeran aquí de nuevo.



Abreviaturas

ACIP	Archivos electrónicos del Proyecto the Asian Classics Input Project (www.acip.org)
AS	Asiatische Studien
IHQ	Trimestral Histórico Indio
IIJ	Revista Indo-Iraní
JIABS	Revista de la Asociación Internacional de Estudios Budistas
JIBS	Revista de Estudios Indios y Budistas (Indogaku Bukkyßgakku Kenkyū)
JIP	Revista de Filosofía India
LTWA	Biblioteca de Obras y Archivos Tibetanos
P	Tripitaka Tibetano, Edición de Pekín. Tokio-Kioto: Suzuki Research Foundation, 1956
PEW	Filosofía Oriente y Occidente
T	Un Catálogo Completo de los Cánones Budistas Tibetanos. Tohoku Imperial University, 1934
Taisho	Taisho shinshu dai zokyo (El Canon Budista Chino). Ed. J. Takakusu, K. Watanabe, et al. Tokio: Taisho Issaikyo Kankokai, 1924-1932
TJ	El Diario del Tíbet
WZKS	Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens